



HAL
open science

Les conditions de possibilité de la Joie de Spinoza dans l'état civil

Francis Bernard

► **To cite this version:**

Francis Bernard. Les conditions de possibilité de la Joie de Spinoza dans l'état civil. Philosophie. 2023. dumas-04515015

HAL Id: dumas-04515015

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04515015>

Submitted on 21 Mar 2024

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



Francis BERNARD

Les conditions de possibilité de la Joie de Spinoza dans l'état civil

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophies contemporaines : Histoire et problèmes

Sous la direction de M. Philippe SALTEL

Année universitaire 2022-2023



Francis BERNARD

Les conditions de possibilité de la Joie de Spinoza dans l'état civil

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophies contemporaines : Histoire et problèmes

Sous la direction de M. Philippe SALTEL

Année universitaire 2022-2023

Remerciements

Je remercie M. Philippe Saltel, professeur des universités à l'UGA, philosophe spécialiste de l'éthique et de la morale, qui m'a soutenu durant ces trois années de recherche, qui m'a transmis une curiosité foisonnante pour l'œuvre de Spinoza à travers son enseignement en licence de philosophie, et qui a pris soin de me transmettre ses cours écrits, cours qui m'ont particulièrement aidé dans la constitution de ma bibliographie. Je le remercie plus largement pour la patience et la déférence dont il a su faire preuve à mon égard durant ma recherche.

Je remercie M. Thomas Boccon-Gibod, professeur des universités à l'UGA, philosophe spécialiste du droit et des normes gouvernementales, pour le temps qu'il accorde à l'évaluation de mon travail et pour sa participation au jury de ma soutenance.

Sommaire

PARTIE 1 - LA JOIE COMME PUISSANCE ETHIQUE	15
CHAPITRE 1 – LA VOLONTE HUMAINE EST DETERMINEE PAR SA NATURE PASSIONNELLE	16
1.1 Le Désir : une définition de la volonté humaine	17
1.2 L’humain exprime sa volonté en agençant ses désirs	19
1.3 Son Désir détermine l’humain à être joyeux ou triste	22
CHAPITRE 2 – UNE THEORIE DE LA CONNAISSANCE QUI RESULTE DU DESIR FONDAMENTAL DE L’HUMAIN	25
2.1 Le Désir produit une imagination : le premier genre de connaissance	25
2.2 La Tristesse comme enchainement confus des affections et perceptions humaines.....	29
2.3 La Joie, affect produit par des relations adéquates entre le Corps et l’Esprit.....	32
CHAPITRE 3 – L’UNITE DU DESIR : « DIEU OU LA NATURE »	37
3.1 Une physiologie de la puissance : l’humain est dans la Nature	37
3.2 Une théorie de l’identité humaine : le Désir intellectuel.....	45
3.3 Les combinaisons d’affects passifs ou le flottement de l’âme	50
3.4 Une théorie de la Nature : Dieu ou la béatitude	55
PARTIE 2 - LA JOIE COMME PUISSANCE POLITIQUE	63
CHAPITRE 4 – LA SOCIETE CIVILE : CONCILIER LA NATURE HUMAINE AVEC LA LEGISLATION DE L’ÉTAT	64
4.1 La communauté affective du point de vue du droit naturel.....	65
4.2 Le droit naturel de l’humain se meut en droit civil.....	68
4.3 Une communauté civique encadrée par les lois de l’État.....	70
CHAPITRE 5 – CRAINTE ET ESPERANCE : « L’IMPERIUM » CONTRE LA TYRANNIE	74
5.1 La Paix dans l’état civil repose sur l’Espérance et la Crainte	74
5.2 La monarchie absolue est une tyrannie des passions	78
5.3 La tyrannie comme négation de la Joie et la Cité la plus puissante	83
CHAPITRE 6 – LA MONARCHIE : VERS UNE LEGITIMATION DU DROIT ?	86
6.1 Une répartition collégiale de la puissance : la monarchie constitutionnelle.....	86
6.2 Les fondements de la monarchie : Familles et possessions.....	89
6.3 Les affects du sujet sous l’emprise du pouvoir du roi.....	93
PARTIE 3 - LA PUISSANCE RATIONNELLE COMME DROIT ABSOLU DU PEUPLE	96
CHAPITRE 7 – L’ARISTOCRATIE : VERS UNE LEGITIMATION DU DROIT ?	97
7.1 La souveraineté du Conseil suprême comme origine de l’État	97
7.2 Régime de ville : un modèle de contrainte politique.....	101
7.3 Le régime fédéral par la puissance du nombre.....	106
7.4 Les affects les plus utiles en aristocratie.....	110
CHAPITRE 8 – LES CONDITIONS DE POSSIBILITE DE LA JOIE : LA LIBERTE, LA SECURITE ET L’EGALITE DANS LA DEMOCRATIE.....	115
8.1 La nécessaire réforme du politicien	115
8.2 Libertés et Paix : relations de cause à effet.....	118
8.3 La démocratie : régime de droit absolu.....	121
CHAPITRE 9 – LA DEMOCRATIE COMME CAUSE D’ELLE-MEME : LE REFUS DE LA REPRESENTATION PAR L’EGALITE CITOYENNE	127
9.1 Un prototype de démocratie.....	127
9.2 Les affects de Joie et la religion naturelle	130
9.3 Le système le plus réaliste	134
9.4 La démocratie fédérale	136

Introduction

À l'origine de mon projet de recherche, je voulais travailler sur la présence de Baruch Spinoza dans les œuvres de Friedrich Nietzsche (depuis ma licence 3 de philosophie), car je jugeais que cette présence était problématique et soulevait certaines questions pertinentes, autant dans la philosophie de Spinoza que dans celle de Nietzsche. Mais après la rédaction d'un projet personnel de troisième année de licence de philosophie sous forme d'index où j'ai répertorié toutes les occurrences de Spinoza dans les œuvres de Nietzsche, j'ai conclu à l'issue de mon travail que Nietzsche ne critiquait pas réellement les positions de ce dernier, puisqu'il n'a pas fait état selon moi des véritables thèses de son adversaire : il ne pouvait donc les critiquer sans passer à côté des véritables enjeux de la philosophie de Spinoza. Ainsi, j'ai préféré traiter dans mon mémoire de l'originalité du spinozisme, quitte à revoir mon sujet en profondeur plutôt que de relater une bataille des idées parfois malvenue.

Dès lors, Spinoza propose une philosophie remarquable qu'il me tardait d'étudier en détail, et ce à plusieurs titres : en effet, les caractéristiques de l'*Éthique* permettent à celui qui la comprend d'acquérir la vertu même, c'est-à-dire une connaissance dont on jouit à tout instant et qui permet de réprimer les désirs capricieux¹. Il prétend que tout le monde peut jouir de cette connaissance, bien que cela soit difficile autant que rare². La lecture de son œuvre a ainsi éveillé ma curiosité, cela d'autant plus que Spinoza nous éduque par la forme de son discours : l'*Éthique* est à bien des égards une œuvre de démonstration logique, son ossature comprend des propositions et des démonstrations. Selon moi, cette organisation de l'œuvre correspond tout à fait à un travail de problématisation et de mise en perspective des idées qu'est l'exercice du mémoire, et cela m'a conforté dans mon souhait de m'appropriier son contenu pour l'interroger.

Mais la philosophie de Spinoza m'a saisi plus précisément sur la question des affects, car il y a plusieurs types d'affects à la lecture de son œuvre. Nous avons parlé d'un affect produit par une connaissance mais cet affect peut être mauvais pour l'humain, c'est-à-dire qu'il peut être produit par une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses³. En effet, cette distinction du bon affect et

¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, cinquième partie, proposition XLII, p. 559.

² Dans le scolie de la même proposition, p. 561.

³ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XXXV, p. 165.

de son contraire m'a beaucoup influencé dans ma lecture puisque pour déterminer ce qu'est le bon affect, il faut déterminer ce qui n'en est pas un. Aussi, je voyais en Spinoza le moyen de distinguer mes propres erreurs de jugement (mes idées mutilées et confuses donc, produites par certains affects). C'est donc dans la perspective de mieux me comprendre tout en comprenant l'humain que j'ai choisi les ressources de l'*Éthique* comme thèmes de mon mémoire : à ce moment de ma réflexion, je fus plus particulièrement intéressé par l'affect de Joie qui est un affect augmentant la liberté de l'humain. En effet, par la définition du « *conatus* »⁴, l'Esprit humain va toujours s'efforcer de rechercher ce qui lui provoque de la Joie. Et comme dit Spinoza dans la proposition XII de la troisième partie de l'*Éthique* : « l'Esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du Corps ». Ainsi, on va rechercher les idées qui nous provoqueront de la Joie. Or, plus on sait de choses, plus on est capable d'agir dans et sur le monde, et donc, plus on est libre. En plus d'éduquer l'humain en vue de se rendre plus libre donc, Spinoza nous donne les outils pour comprendre nos affects, entre autres la Joie, pour mieux nous connaître (notamment dans la troisième partie de l'*Éthique* intitulée *De l'Origine et de la Nature des Affects*). Par cela, le lecteur de l'*Éthique* comprend sa propre expérience affective et enrichit sa connaissance du monde.

Ce faisant, trois qualités propres à la philosophie de Spinoza ont retenu mon attention : la possibilité de jouir par la connaissance rationnelle, une recherche approfondie de l'auteur sur les « *libidines* »⁵, et enfin une assimilation de cette jouissance à la liberté de l'homme (« la vertu même »⁶) : l'enjeu de Spinoza dans l'*Éthique*. Le sujet de mon mémoire étant trouvé, j'ai dû préciser en quel sens je voulais interroger la notion de Joie. Je suis alors parti d'une question : peut-on comprendre l'humain savant comme détenant une Joie et l'humain ignorant comme ne détenant pas la Joie ? Partant, à quelles conditions les affects de Joie peuvent développer la connaissance humaine ? Et pourquoi les passions (ou « *libidines* ») ne sont-elles pas propices à la connaissance ? Le but étant de comprendre les liens de causalité entre les affects positifs et la connaissance rationnelle en me centrant en particulier sur la Joie.

⁴ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, propositions VI et IX, pp. 227 et 229.

⁵ Notion que Bernard Pautrat interroge dans *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011.

⁶ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, proposition XLII, p. 559.

Mais mes questions en appelaient d'autres : mon choix de penser le lien entre affects et connaissance est justifié par le fait que Spinoza semble remettre en question le pouvoir absolu de la raison à tout connaître, c'est-à-dire d'un esprit qui se construit grâce à son interaction avec le monde sans lequel l'humain ne pourrait se connaître. Ainsi, puisque l'humain ne vit pas séparé des autres mais bien en société, s'il persévère dans sa Joie et trouve dans le monde sa liberté, peut-il contribuer à celle des autres ? Et si la société doit aussi être un État et que ces deux concepts ne pourront désigner qu'une seule réalité, comme le dit Étienne Balibar⁷, quel est l'État politique adéquat dans lequel la Joie de l'humain peut naître et persévérer et quels sont ceux qui ne peuvent pas reposer sur la Joie ? Ce sont ces questions qui ont motivées ma recherche au début de ma première année de master, car comprenant que l'individu se trouve au centre de son action éthique, Spinoza ramène la connaissance de l'humain au seul but utile dans sa vie : l'exercice de sa raison pour se rendre libre dans son environnement social et politique.

C'est donc une théorie de la connaissance qui se construit contre le solipsisme cartésien : en effet, l'originalité du concept d'affect chez Spinoza tient dans le fait que l'affect augmente notre pouvoir de connaissance au lieu de le diminuer. Or, dans certaines théories de la connaissance telle que le pouvoir de la conscience chez René Descartes, les affects sont à éliminer : en effet, selon lui, c'est parce que le sujet garde ses pensées en lui que son esprit existe nécessairement car il en est le réceptacle. Ainsi, son esprit qui retient ses pensées pose son identité fondamentale, l'humain se définit donc par son esprit. C'est dans les *Méditations métaphysiques* que Descartes définit l'identité de l'individu comme suit : « je suis, j'existe ; est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »⁸. Ainsi, Descartes pose la distinction fondamentale entre le corps et l'esprit : l'humain, selon lui, pense son identité grâce à son intériorité (son esprit), et puisque cette intériorité n'est pas observable chez les autres, il en résulte que rien ne prouve que l'autre existe aussi⁹. À la différence de Descartes, Spinoza pense que l'Esprit qui a une idée est forcément l'idée d'un Corps puisque l'idée est obligatoirement l'idée de quelque chose existant en acte, car si ce n'était pas le Corps (de tout Corps matériel) qui était la chose existante nécessairement en acte, alors l'idée ne pourrait pas être une idée humaine

⁷ BALIBAR, Etienne, *Spinoza et la politique*, chapitre 4 : « L'Éthique » : une anthropologie politique, section 1 : La sociabilité, p. 105, Paris, PUF, 2011.

⁸ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, De la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps, p. 93, Marie-Frédérique Pellegrin, Paris, Flammarion, 2009.

⁹ « J'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps », Idem.

car « si l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est un Corps, il ne pourra rien arriver dans ce Corps qui ne soit perçu par l'Esprit »¹⁰. Joignant ainsi les déterminations des causes extérieures subites par notre Corps et les actions humaines dirigées par la raison, Spinoza montre que « la puissance de l'âme [consiste] en ce qu'il sépare les affects d'avec la pensée d'une cause extérieure »¹¹, mais tout en produisant quelque effet dans la nature¹² et dans la société. Spinoza pense ainsi à partir des affects et contre une raison autonome séparée du monde, ou séparée des affects, et au sein d'une société politique : une « *civitas* ».

Ce sont les raisons principales qui m'ont poussées à entreprendre un travail de recherche sur le sujet des affects chez Spinoza, et en particulier de l'affect le plus positif chez l'homme, sa Joie. Je voulais ainsi traiter de l'utilité que la Joie peut apporter à la société et à l'État. Mais alors, une question vient obligatoirement pour qui s'interroge sur la transmission de la Joie dans la société politique : si tous les humains avaient le désir de suivre leur raison, aimeraient-ils tous la même chose ? Or, dans une société où la Joie est le bien rationnel par excellence :

« Le bien auquel aspire pour soi un homme, et qu'il aime, il l'aimera d'un amour plus constant s'il voit que d'autres l'aiment, et par suite, il s'efforcera de faire que les autres l'aiment ; et comme ce bien est commun à tous, et que tous peuvent en jouir, il s'efforcera donc de faire que tous en jouissent, et d'autant plus qu'il jouira plus lui-même de ce bien »¹³.

Ainsi, dans une société où chaque humain vivant sous la conduite de la raison s'attache à se lier d'amitié avec les autres¹⁴, les humains s'attacheraient-ils à se communiquer leur Joie ? Si oui, il semble que la démocratie soit le régime politique qui fait « de la raison un principe pratique »¹⁵, car :

« Dans un État démocratique, l'absurde est moins à craindre car il est presque impossible que la majorité des membres d'un tout [...] s'accordent en une absurdité ; cela est peu à craindre en second lieu à cause du fondement et de la fin de la démocratie qui n'est autre [...] que de

¹⁰ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XII, p. 121.

¹¹ Ibid, cinquième partie, De la Puissance et de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, proposition XX, scolie, p. 529.

¹² Ibid, première partie, De Dieu, proposition XXXVI, p. 81.

¹³ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition XXXVII, démonstration, p. 415.

¹⁴ Définition de l'Honnêteté, ibid, proposition XXXVII, scolie 1, p. 415.

¹⁵ BALIBAR, Etienne, *Spinoza et la politique*, chapitre 2 : Le Traité « théologico-politique » : un manifeste démocratique, section 2 : l'État « le plus naturel » : la démocratie, p. 45, Paris, PUF, 2011.

soustraire les hommes à l'irrationnalité du Désir et de les maintenir, autant que possible, dans les limites de la Raison, pour qu'ils vivent dans la concorde et la paix »¹⁶.

La démocratie valorisant donc la raison humaine, la Joie peut-elle se transmettre en son sein ? Et par quel moyen la démocratie permet-elle que les humains persévèrent dans leur connaissance ?

Ce faisant, dans une première partie, je voudrais délimiter les conditions selon lesquelles l'affect peut développer la connaissance. Il est en effet nécessaire de comprendre comment l'humain peut avoir une connaissance si nous voulons ensuite parler de sa Joie. Nous partirons alors de l'affect en tant qu'il est une « Passion de l'âme », c'est-à-dire :

« Une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela [dans sa définition générale des affects dans la troisième partie de l'*Éthique*, *De l'Origine et de la Nature des Affects*¹⁷ ».

Cela étant, il existe donc des affects qu'on nomme « Passions de l'âme » qui sont des idées confuses du Corps et qui s'affirment pour exister. Or justement, la nature de cette affirmation est problématique car elle engage toujours, par la nature confuse de l'idée, une imagination¹⁸ : or, l'imagination engage toujours une certaine action de l'Esprit, qui exprime « une attention portée sur ce qui arrive plus qu'une production dont l'Esprit serait l'opérateur »¹⁹. Nous interrogerons alors la thèse développée par Pautrat sur les « *libidines* », sur l'impossibilité pour une « Passion de l'âme » de participer activement à la connaissance de l'Esprit.

Enfin, dans le troisième temps de notre réflexion sur le lien entre affect et connaissance, nous expliquerons le cheminement de l'idée inadéquate, née de l'imagination, à l'affect positif et à la connaissance de soi : en effet, Maxime Rovere part du principe que « toute idée rapportée à un Esprit y rencontre une autre déjà là »²⁰, autrement dit, nous avons

¹⁶ SPINOZA, Baruch, *Œuvres complètes, Traité des autorités théologique et politique*, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955.

¹⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010

¹⁸ Par la définition de l'imagination dans la deuxième partie de l'*Éthique*, *De la Nature et de l'Origine de l'Esprit*, scolie de la proposition XVII, p. 143 : « les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu'elles ne rendent pas les figures des choses ».

¹⁹ ROVERE, Maxime, *Spinoza. Méthodes pour exister*, chapitre II : Méthodes pour amender nos erreurs, partie I : Pourquoi nos pensées sont confuses, p. 48, Paris, CNRS éditions, 2013.

²⁰ Ibid, partie IV : Comment toute idée se comprend comme affect, p. 97, Paris, CNRS éditions, 2013.

sans cesse des impressions et des idées des choses car notre pensée s'incarne dans l'immédiateté de l'expérience vécue : ainsi, l'Esprit agit car il est « nécessairement conscient de soi par l'entremise des idées des affections du Corps »²¹. Spinoza peut ainsi convertir les idées en affects et pour l'utilité de l'humain, en Joie. Alors, nous déterminerons quelles sont les caractéristiques de cet affect qui participe le plus efficacement à la connaissance humaine, pour qu'enfin nous puissions rendre compte d'un affect de Joie sans Tristesse.

Après avoir constaté les effets de la Joie sur la connaissance de l'humain, il s'agira d'en dessiner les contours politiques dans lesquels cette Joie peut s'affirmer et persévérer. Nous interrogerons donc la capacité de l'État à se faire craindre et à appliquer ses lois, pour garantir une forme de stabilité politique, mais également sa capacité à permettre des motifs de Joie. Ainsi, nous verrons si le corps politique réunit toutes les conditions de possibilité permettant l'émergence de la Joie à travers le concept de « droit naturel », puis nous tenterons de le transposer dans l'état civil, pour que ses membres ne forment plus qu'un seul Individu, dépassant toutes leurs passions tristes. En effet, la sécurité physique des membres d'une Cité est essentielle dans l'affirmation d'un affect de Joie en société. Partant, l'État a un rôle essentiel dans la construction et la pérennité de ses lois : il faut en effet préserver le « corps politique », d'où le nom de la section portant sur cet objectif dans le livre d'Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*²², pour qu'individu et État aient ensemble l'idée de paix et de stabilité, pour qu'ils ne forment plus qu'un seul Corps. Ainsi :

« Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres [...], de telle sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous diront qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps »²³.

Mais les conditions de possibilité d'une société joyeuse doivent être posées plus précisément, en cela qu'elles doivent constituer une norme, c'est-à-dire une constitution pour des lois. Et c'est là qu'intervient un type spécifique de régime politique : dans son *Traité politique*, Spinoza traite du droit pris comme l'étendue de la puissance de la Nature, et il pose la question de celle des individus dans la monarchie et l'aristocratie. En effet, c'est dans

²¹ Ibid, démonstration, p. 229.

²² BALIBAR, Etienne, *Spinoza et la politique*, chapitre 3 : Le « Traité politique » : une science de l'État, section 4 : Le « corps politique », p. 78, Paris, PUF, 2011.

²³ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XIII, définition, p. 129.

le chapitre II, sections 3 et 4 que Spinoza précise son propos sur l'assimilation du droit à la puissance :

« Le droit dont la jouissance appartient à Dieu s'étend sur tout, sans restriction ; d'autre part, [...] tout ce qu'un homme quelconque accomplit en vertu des lois de sa nature, il l'accomplit donc d'un plein droit naturel et le droit, dont il jouit activement au sein de la nature, est mesuré par le degré de sa puissance ».²⁴

Par cela, notre travail fera état des différents « degrés de puissance »²⁵ des actions des individus, « en vertu des lois de leur nature »²⁶. En clair, nous constaterons ce « mouvement réciproque entre les parties »²⁷ d'un État, si ce rapport d'équilibre entre l'exercice de cet État et l'activité des individus opère au point de ne former plus qu'un seul Individu. En clair, il faudra déterminer dans chaque constitution quelle réalité politique produit le plus de connaissance pour tous les Hommes, favorisant ainsi l'effort par lequel chacun persévère dans son être, c'est-à-dire l'effort par lequel chacun réalise son essence actuelle²⁸.

Au terme de notre enquête vers la constitution de la Joie, il nous restera enfin à étudier un dernier régime politique : la démocratie. Nous produirons une thèse explicitant la constitution de ce régime en nous basant sur notre compréhension de la philosophie politique de Spinoza, car il n'a pas pu rédiger sa théorie de la démocratie, étant décédé l'année 1677 alors qu'il écrivait le *Traité politique*. Cependant, il n'est pas dit que la démocratie soit le régime parfait pour que naisse et persévère la Joie chez les citoyens, car :

« Il est difficile [...] de soutenir à la fois que toutes les formes d'État existantes sont l'effet de causes naturelles, et que la démocratie est l'État le plus naturel, celui qui approche le plus de l'État de Nature »²⁹.

²⁴ SPINOZA, Baruch, *Œuvres complètes, Le Traité de l'autorité politique*, chapitre II, sections 3 et 4, p. 923, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955.

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

²⁷ SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, Lettre 32, p.209, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010.

²⁸ Car « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose » (SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, proposition 7, p. 227).

²⁹ SPINOZA, Baruch, *Œuvres complètes, Le Traité des autorités théologique et politique*, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955 dans BALIBAR, Etienne, Spinoza et la politique, chapitre 2 : Le Traité « théologico-politique » : un manifeste démocratique, section 2 : l'État « le plus naturel » : la démocratie, p. 45, Paris, PUF, 2011.

En ce sens, il s'agira de déterminer si la démocratie s'approche le plus de ce par quoi chaque homme révèle sa puissance. On s'interrogera alors sur le fait que la démocratie puisse offrir aux humains le milieu le plus favorable au développement de la raison et de la Joie.

Alors, il nous restera à expliquer en quoi la Joie peut se communiquer par la Générosité en démocratie. Il semblerait que l'intérêt des humains serait de faire société, chacun d'entre eux trouvant sa puissance grâce aux autres, par le scolie de la proposition XVIII de la quatrième partie de *l'Éthique* : « à l'homme donc, rien de plus utile que l'homme »³⁰. Ainsi, l'intérêt de la société pour Spinoza est que chacun concourt à sa propre puissance en obéissant à sa raison, de fait il désire persévérer dans son être avec l'autre, mais il désire aussi que l'autre fasse de même. Nous déterminerons alors ce qui semble être l'objectif du corps politique démocratique.

Nous pourrions alors théoriser une vraie religion, c'est-à-dire une religion basée sur la compréhension de la Nature et donc de Dieu, assimilée par le philosophe hollandais à une « Lumière naturelle commune à tous [...], [qui] ne [consisterait] pas tant dans des actions extérieures que dans la simplicité et la sincérité du cœur »³¹. Ce qui fait dire à Spinoza, et ce qui nous fait dire également « [qu'en] matière religieuse, chacun est souverain »³². Ainsi, le dernier mouvement de notre propos concernera l'assimilation de cette vraie religion au droit naturel vu comme l'expression politique de l'ensemble des citoyens.

³⁰ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition XVIII, scolie, p. 387.

³¹ SPINOZA, Baruch, *Œuvres complètes, Le Traité des autorités théologique et politique*, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955.

³² Ibid.

Partie 1

-

La Joie comme puissance éthique

*« Le désir de connaître est la vérité du désir
d'être. »³³*

³³ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, p. 253.

Chapitre 1 – La volonté humaine est déterminée par sa nature passionnelle

Nous devons comprendre comment l'affect est lié à la connaissance, quelles sont les modalités de ce lien, si l'humain sait davantage à mesure qu'il ressent ou qu'il est affecté, et dès lors, de quel affect parle-t-on. Dans notre réflexion, nous supposerons qu'à partir de son imagination, il se représente les choses, c'est-à-dire que l'humain se forme ses idées ou ses pensées à partir d'une volonté qui n'est pas libre, mais au contraire déterminée. En effet, certaines de ses idées ou pensées pourront lui procurer de la Joie, et c'est de cette notion dont il sera question tout au long de notre étude. Il nous appartient donc de bien définir la Joie dans la première partie de notre réflexion. La Joie étant un affect, et les idées qui en découlent étant à la base de la connaissance humaine, nous interrogerons d'abord le lien entre affect et connaissance. Aussi, Spinoza dit que l'essence d'une chose définit nécessairement la chose en acte, c'est-à-dire que « la suppression [de l'essence] supprime nécessairement la chose [qu'elle définit] »³⁴, et en cela, la définition d'une chose c'est son essence. Sans essence, la chose ne peut « ni être, ni se concevoir »³⁵ : en cela, « l'Affect [...] est une idée par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps »³⁶, le Corps et l'Esprit étant les moyens par lesquels un affect s'exprime, nous comprenons mieux pourquoi l'essence d'une chose pose en acte la chose, encore plus si nous parlons d'un affect qui existe par « une force » en acte. C'est donc à partir de la reconnaissance de cette essence que nous démontrerons ce qu'est une connaissance rationnelle du monde, c'est-à-dire un moyen pour l'Esprit d'affirmer cette force. Au contraire, les Passions de l'âme l'entravent dans sa liberté, lui conférant ainsi une détermination, c'est-à-dire :

« [Un] affect [qui est] une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister [du Corps humain], ou d'une partie de son Corps [...] et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela ».³⁷

³⁴ La citation dans son entier est la suivante : « l'essence d'une chose [est] ce dont la présence pose nécessairement la chose [...] ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir » dans SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie II, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, définition II, p. 97.

³⁵ Idem.

³⁶ Ibid, partie III, De l'Origine et de la Nature des Affects, définition générale des affects, p. 347.

³⁷ Idem.

Ainsi, si nous voulons poser rationnellement une définition de la connaissance, il nous faut en premier lieu répondre à cette question : si l'humain est déterminé, pourquoi sa pensée se trouve-t-elle entravée par les « idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses »³⁸ ? Autrement dit, se trompe-t-il toujours ? Ne peut-il jamais avoir une idée issue d'un usage libre de la raison ? Et finalement, la connaissance de nos déterminations n'est-elle pas avant tout connaissance d'une caractéristique fondamentale en chacun de nous ? Notre liberté peut-elle être établie à l'aune de cette connaissance fondamentale ?

1.1 Le Désir : une définition de la volonté humaine

Il semblerait que le désir soit conflictuel. En effet, selon Maxime Rovere dans *Spinoza, Méthodes pour exister*, le désir de l'humain doit être réformé car il est en lutte contre d'autres désirs, de sorte que l'humain désirant vivrait toujours en lutte sous le régime de ses passions³⁹. Cette phrase a plusieurs implications : 1) Désir et passions sont liés, en tant que l'un désigne la cause et l'autre sa conséquence. Autrement dit, le Désir serait le premier des affects, l'affect primordial, l'origine de tous les autres affects et passions⁴⁰. 2) Pour Rovere, ces Passions sont un problème pour l'humain, car elles doivent être réformées. Arrêtons-nous un instant sur la définition du Désir qu'en donne Spinoza dans l'*Éthique* : « le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose ».⁴¹ Dans cette formule célèbre de l'auteur, nous pouvons constater que l'humain possède des désirs déterminés, et que c'est qu'en tant qu'ils sont déterminés qu'ils produisent un effet dans le réel. Les désirs sont donc Désir en tant que principe premier chez l'humain ou principe ontologique (tiré du grec ancien *ὄν*, ce qui est, et *λόγος*, discours, traité. L'ontologie en philosophie est donc le discours sur ce qui est.) Ainsi, le Désir est la définition de l'humain, c'est-à-dire que nous émettons par notre simple présence dans le monde un désir sur les choses. Pour le dire encore différemment, nous ne pouvons pas ne pas désirer : pour exister, nous devons désirer et si nous ne désirons pas, alors nous n'existons pas (la mort étant la fin de tous désirs). Ainsi, un

³⁸ Ibid, partie II, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit proposition XXXV, p. 165.

³⁹ ROVERE, Maxime, *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, Chapitre IV : Méthodes pour réformer nos imaginations, I. Comment le Désir crée l'illusion des valeurs et des fins, p. 143, CNRS éditions, 2013.

⁴⁰ En effet, « le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose », dans SPINOZA, Baruch, *Ethique*, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie III, De l'Origine et de la Nature des affects, définitions des Affects, I, p. 319.

⁴¹ Idem.

humain vit et désire des choses : « le Désir est l'essence de l'homme. »⁴². Toute essence étant l'essence d'une chose, « ce sans quoi la chose ne peut ni être, ni se concevoir »⁴³, l'humain ressent certains affects et son Désir constitue ce qui est ainsi que ce qui est (« *ὅν* »). Or la définition de l'humain, son « essence actuelle »⁴⁴ qu'est le Désir, reste perfectible pour l'auteur de l'*Éthique*. En effet, l'humain n'est pas parfait en l'état car Maxime Rovere décrit ses passions comme « [des] force[s] qui luttent avec certaines, contre d'autres. »⁴⁵ Rappelons la définition des affects selon Spinoza :

« L'Affect qu'on dit Passion de l'âme est une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la pensée détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela. »⁴⁶

Ainsi, pour Spinoza l'affect ou le désir est une force dynamique qui incline notre vouloir vers un objet précis ; une force qui nous fait opérer des choix. L'Esprit de l'humain, c'est-à-dire ses pensées, lorsqu'il pâtit, affirme un Affect qui est une Passion, c'est-à-dire qu'il affirme d'avantage une partie de son Corps qu'une autre. Ainsi, « nos pensées se focalisent sur un objet bien précis, elles expriment une attention sur ce qui arrive plus qu'une production dont l'Esprit serait l'opérateur »⁴⁷. L'Esprit mû par le Désir donc, ou plutôt l'idée que nous avons de la chose que nous désirons, devient alors vouloir ; volonté ; puissance. Or, le Désir est volonté ou puissance « par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose »⁴⁸, ce qui veut dire que le Désir est le premier des affects qui détermine l'humain à agir, mais il peut être aussi tout type d'affect en conséquence de la puissance d'un affect sur un autre : puisqu'il est « l'essence même de l'homme [en cela qu'il est] déterminé »⁴⁹, le Désir constitue les déterminations de chaque affect sur l'Esprit humain. Mais alors, de quoi le Désir est-il puissance exactement ?

⁴² Idem.

⁴³ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie II, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition X, scolie, p. 117.

⁴⁴ Ibid, partie III, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, De l'Origine et de la Nature des Affects, proposition VII, démonstration, p.229.

⁴⁵ ROVERE, Maxime, *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, Chapitre IV : Méthodes pour réformer nos imaginations, I. Comment le Désir crée l'illusion des valeurs et des fins, p. 143, CNRS éditions, 2013.

⁴⁶ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie III, De l'Origine et de la Nature des Affects, définition générale des affects, p. 347.

⁴⁷ ROVERE, Maxime, *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, Chapitre II : Méthodes pour amender nos erreurs, I. Pourquoi nos pensées sont confuses, p. 48, CNRS éditions, 2013.

⁴⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, , partie III, De l'Origine et de la Nature des affects, définitions des Affects, I, p. 319.

⁴⁹ Idem.

1.2 *L'humain exprime sa volonté en agençant ses désirs*

Lorsque nous pâtissons de la Lubricité, nous devenons lubriques, c'est-à-dire que nous avons « [l']Amour de [nous] accoupler aux [autres] corps »⁵⁰; car notre Esprit est focalisé sur ces autres corps. Parfois, nous pâtissons de l'Ambition et nous nous attachons aux distinctions sociales ou culturelles par exemple, car nous avons le « Désir excessif de gloire »⁵¹. Parfois encore, nous pâtissons de la Gourmandise, et notre Esprit se focalise sur la nourriture, unique possibilité de la réalisation du Désir dans cet objet en question. En clair, une partie du Corps humain s'affirme au dépend des autres parties, la Lubricité fait tendre le Corps vers un désir primaire, unique possibilité de sa réalisation dans l'accouplement. Il en va de même pour la Gourmandise, que l'estomac d'un corps affirme dans toute son insatiabilité, pour se nourrir ou plutôt se gaver. Ainsi, ce Corps exprime une puissance d'agir, ou une « puissance ou effort par lequel [il] s'efforce de persévérer dans son être » selon la définition de Spinoza dans l'*Éthique*⁵². Mais cette partie d'un corps, qu'elle soit gourmande, ambitieuse ou lubrique⁵³, n'en demeure pas moins restreinte dans ses possibilités d'affirmation, car elle ne peut s'affirmer que dans l'idée que l'Esprit a d'elle, c'est-à-dire dans une idée restreinte qui ne conçoit l'objet que sous sa forme la plus utile pour l'humain à l'instant où il désire, et d'après une affection. Voilà pourquoi Spinoza parle « [d'] essence actuelle » qu'est le Désir, car il n'existe pas d'essence définitive que l'humain peut connaître parfaitement : il s'agit donc de définir les idées de cet humain comme étant les « résultats d'une réflexion sur [son] existence [...] ou sur sa condition de chose finie en apprentissage »⁵⁴.

En effet, puisque l'idée s'exprime essentiellement par l'affirmation ou la négation, c'est-à-dire par l'apprentissage des propres goûts et dégoûts de l'humain (ses inclinations personnelles, tout comme un corps n'existe que par le mouvement et le repos) ; une idée se mue en volonté à partir du moment où elle s'imbrique avec les autres idées, lorsqu'elle s'accorde ou non avec les pensées des autres humains. Autrement dit, je vais être affecté par cette table particulière, et par mon désir, j'affirme une volonté d'avoir cette table particulière

⁵⁰ SPINOZA, Baruch, *Ethique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie III, De l'Origine et de la Nature des affects, définitions des Affects, définitions des affects, XLVIII, p. 345.

⁵¹ Ibid, XLIV, p. 343.

⁵² Ibid, démonstration de la proposition VII, p.229.

⁵³ Ibid, définitions des affects, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, p.345.

⁵⁴ RENZ, Ursula, « *Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif* », Lyon, ENS Editions, 2020.

dans mon salon. Ainsi, l'idée que j'ai d'une table particulière n'exprime rien d'autre que mon observation de cette table à un moment donné de mon existence, et l'effet que cette table a eu sur moi, c'est-à-dire l'affection qu'elle a provoqué sur mon corps, car selon le postulat I de la partie III de l'*Éthique : De l'Origine et de la Nature des Affects*, « le Corps humain peut être affecté de nombre de manières qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir »⁵⁵. J'ai donc été affecté par la table de mon salon (la table a retenu mon attention), mais j'ai également une idée précise de mon affection (elle est singulière, elle possède un certain design par exemple). L'idée de mon affection est affect, le Désir « en tant qu'essence de l'homme [est alors] déterminée »⁵⁶ par une affection particulière de mon esprit. Nous constatons alors que la définition de notre début de chapitre prend tout son sens, c'est-à-dire que l'affect né de l'affection de notre corps est « une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps [...] et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela ».⁵⁷

Ainsi, je peux affecter d'idées nouvelles mon idée de la table, avec l'agencement de cette table dans mon appartement par exemple, avec tel autre meuble, ou telle autre nappe. Autrement dit dans un ensemble de choses complexes et donc d'idées de ces choses complexes. À ce moment, je désire une table précise, j'affirme mon désir de la voir présente dans un ensemble plus vaste qu'est mon appartement avec ses meubles et ses nappes. En fait, mon Esprit a voulu la table en tant qu'existante à partir de mon idée de la table, qui elle, a été suscité par mon Désir « [d'] affirme[r] une force d'exister de [m]on Corps, ou d'une partie de [m]on Corps »⁵⁸, c'est-à-dire par mon affect. Mon affect n'est pas uniquement porté sur un objet car mon idée de la table porte sur plusieurs objets (ou plusieurs nappes), et donc convoque plusieurs affects. À la manière de Gilles Deleuze dans son Abécédaire, nous dirons que « désirer, c'est construire un agencement »⁵⁹. En effet, Deleuze prend l'exemple de la femme qui désire telle robe, pour aller avec tel accessoire, ou pour sortir avec tels amis :

« Je ne désire pas une femme, je désire aussi un paysage qui est enveloppé dans cette femme, un paysage qu'au besoin je ne connais pas et que je pressens et tant que je n'aurai pas déroulé le paysage qu'elle enveloppe, je ne serai pas content, c'est à dire que mon désir ne sera pas abouti, mon désir restera insatisfait. Là, je prends un ensemble à deux termes, femme-paysage. Mais

⁵⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, p. 213.

⁵⁶ Ibid, définitions des affects, I, p. 319.

⁵⁷ Ibid, définition générale des affects, p. 347.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ [YouTube](#), L'Abécédaire de Gilles Deleuze : D comme Désir, France, consulté le 06/02/2022.

c'est tout à fait autre chose, quand une femme désire une robe, tel chemisier, c'est évident qu'elle ne désire pas telle robe, telle chemisier dans l'abstrait, elle le désire dans tout un contexte de vie à elle qu'elle va organiser, elle le désire non seulement en rapport avec un paysage mais avec des gens qui sont ses amis, ou avec des gens qui ne sont pas ses amis, ou avec sa profession etc. Je ne désire jamais quelque chose de tout seul. Je ne désire pas un ensemble non plus, je désire dans un ensemble. [...] En d'autres termes, il n'y a pas de désir qui ne coule dans un agencement. Désirer, c'est construire un agencement, c'est construire un ensemble, l'ensemble d'une jupe, d'un rayon de soleil, [...] d'une rue... l'agencement d'une femme, d'un paysage, d'une couleur, voilà ce que c'est un désir, c'est donc construire un agencement ».⁶⁰

Ainsi, le Désir peut recouvrir un ensemble de causes et produire un ensemble d'effets. Autrement dit, d'innombrables objets peuvent me provoquer une affection et l'idée que j'ai de mon affection peut incliner mon vouloir sur d'innombrables objets, de sorte que la réactivation de mon désir par cette affection dépend des circonstances dans lesquelles ce désir a été engendré, à la manière de Bernard Pautrat qui décrit point par point le paysage dans lequel deux amants se sont aimés :

« Cette scène d'Amour [ici, entendre la Lubricité de Spinoza ou le désir « Ἔρωος » d'Aristophane dans le Banquet], disons qu'elle ait duré des heures. Ils étaient dans l'alcôve. C'était le jour, ou bien la nuit [...]. On peut considérer que ces circonstances environnent toute la scène d'Amour, de son début jusqu'à sa fin, qu'elles en sont comme le décor, les costumes, les lumières et la bande-son. Et l'action, c'est Z jouissant de Y, maître et possesseur de Y. »⁶¹

Ainsi, nous savons que nous avons des Passions, et que ces Passions sont suscitées par des objets extérieurs à nous (objets de notre désir). La connaissance de notre nature désirante revient alors à la comprendre comme postulat nécessaire dans la définition de notre être. Notre désir, au moment où nous désirons, est notre essence actuelle et non-définitive, une essence en œuvre qui nous incline à être affecté d'une telle manière plutôt qu'une autre. Nous avons ainsi esquissé un lien entre affect et connaissance car la connaissance fondamentale de notre être est de pouvoir connaître nos désirs, pour connaître notre essence et donc le Désir. Mais alors, pourquoi l'humain qui a le pouvoir de se connaître et de connaître ses désirs a-t-il besoin d'être réformé ⁶² ? N'est-il pas parfait comme il est ? Sa connaissance illustre-t-elle une genèse de son désir ? Et si, comme le pense Gilles Deleuze, nous n'aimons qu'en fonction d'un certain agencement du désir, quelle est la nature de cet agencement ?

⁶⁰ Idem.

⁶¹ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Chapitre 6 : Aimer et coïter », p.101, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011.

⁶² Allusion au début de cette partie sur le propos de Maxime Rovere.

1.3 *Son Désir détermine l'humain à être joyeux ou triste*

Avant de vouloir opérer un changement sur nos affects comme le prétend Rovere, afin de réformer le Désir, il s'agit d'en comprendre ses interactions. Dans un second temps, il nous faudra dire en quoi une idée mutilée et confuse est une erreur, c'est-à-dire pourquoi elle ne pose pas la chose dans l'existence. En somme, sur le mode de l'erreur, il s'agira d'expliquer en quoi « les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs. »⁶³ Ainsi, dans son commentaire de l'*Éthique*, Alexandre Matheron affirme que nous nous trompons parfois sur la cause de notre plaisir.

En prenant l'exemple d'un couple d'amoureux, disons Jean et Jeanne, Jean a rencontré Jeanne et ensemble, ils ont vécu une « scène d'Amour »⁶⁴. En supposant que Jean est attaché à Jeanne et que réciproquement, Jeanne est attachée à Jean, il y aurait donc « une série infinie de causes » qui a suscité cet attachement, ainsi que l'état des corps de Jean et Jeanne. Mais alors, de quelle nature précisément est cet attachement et comment l'esprit et le corps de Jean et de Jeanne ont pu s'affecter réciproquement ? Déjà, l'attachement dont on peut parler ici, en admettant que la Joie dont Jean et Jeanne soit une Joie pure, non-aliénée par les passions, il s'agirait alors de la Joie comprise, c'est-à-dire de cette connaissance dont nous parlons depuis que nous prétendons établir un lien entre affect et connaissance, c'est-à-dire l'Amour⁶⁵ (nous définirons ce terme dans ce qui suit.) De fait, la Joie est « le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande. »⁶⁶ En cela, il semblerait que la relation supposée entre Jean et Jeanne ait profité aux deux parties, de sorte que chacun ait affirmé ses idées positives sur l'autre (il est élégant, elle est plaisante, il ou elle est aimable par exemple). Dès lors, cette Joie a été conçue à partir d'idées sur l'autre, Jean a affecté Jeanne d'idées positives, ce qui a eu pour conséquence que Jeanne a été déterminé par Jean.

Ainsi, le Désir de Jean pour Jeanne a provoqué en Jean une Joie : il a une idée plus claire de qui il désire (Jeanne), de pourquoi il la désire (ses qualités intrinsèques), de la manière dont il désire (en augmentant sa connaissance de lui-même, donc en étant satisfait

⁶³ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie II, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XVI, corollaire II, p. 139.

⁶⁴ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011, Chapitre 6 : Aimer et coïter », p.100.

⁶⁵ Par la définition VI des définitions des affects de la troisième partie de l'*Éthique*, SPINOZA, Baruch (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects p. 323

⁶⁶ Ibid, définitions des affects, II, p. 321.

de lui par exemple⁶⁷) c'est-à-dire qu'il a une plus grande connaissance sur sa manière d'affecter et d'être affecté, et donc, il aura augmenté sa connaissance du réel (ὄν/ ὄν, onto ; ce qui est complètement achevé, ce qui ne manque de rien⁶⁸). En cela, Jean est plus puissant. Il se « contemple [donc] lui-même, ainsi que sa puissance d'agir »⁶⁹ avec le sentiment de progrès dans la conscience de son être. La Joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection, ou d'une essence de soi imparfaite, à une essence de soi plus parfaite ; c'est-à-dire que le Désir de Jean sera déterminé à être affecté de plus de causes, et d'autant plus que ces causes lui seront connues : ainsi, il se comprendra mieux et sera plus joyeux.⁷⁰ Aussi, Jeanne fait de Jean un être amoureux, car « l'Amour est une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »⁷¹, c'est-à-dire que Jean a l'idée de Jeanne comme cause de sa Joie, et donc, il l'aimera encore plus.

Autrement dit, la Joie de Jean sera croissante à mesure que son Amour pour Jeanne sera effectif, c'est-à-dire tout le temps que Jeanne l'aimera en retour, Jean sera joyeux. Ainsi, Jean fera en sorte que l'Amour de Jeanne pour lui perdure, « quand nous aimons une chose semblable à nous, nous nous efforçons, autant que nous pouvons, de faire qu'elle nous aime en retour ».⁷² Alors, il se peut qu'il imagine « grand l'affect dont la chose aimée est affectée à son égard », et il se glorifiera⁷³. Nous observons par ce raisonnement que l'humain cherchera tout le temps ce qui est bon pour lui, c'est-à-dire à connaître la Joie qu'il s'efforcera de faire perdurer aussi longtemps que les circonstances de son affect (son paysage émotionnel), perdure en sa présence. Cependant, au-delà du cas particulier de Jean et Jeanne, la Joie n'est pas pure dans le sens où, bien souvent, nous avons des idées mutilées et confuses, nées du plaisir excessif et localisé qui résulte de nos passions. En effet :

⁶⁷ Ibid, XXV, p. 333.

⁶⁸ Par la sixième définition de la deuxième partie de l'*Éthique*, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, p. 99.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Ibid, par la proposition LIII dans la troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, p. 303 : « quand l'Esprit se contemple lui-même, ainsi que sa puissance d'agir, il est joyeux, et d'autant plus qu'il s'imagine plus distinctement lui-même ainsi que sa puissance d'agir ». Par cette proposition, la Satisfaction de soi produit une quantité de Joie déterminée.

⁷¹ Ibid, VI, p. 323.

⁷² Ibid, proposition XXXIII, p. 269.

⁷³ Ibid, proposition XXXIV, p. 269.

« Nous ignorons que l'objet qui, un jour, nous a donné de la joie n'a pu le faire que moyennant un contexte transitoire, où intervenaient à la fois l'état présent de notre corps et une série infinie de causes. »⁷⁴

En l'occurrence, dans le cas de Z et Y, deux partenaires amoureux imaginés par Bernard Pautrat dans son commentaire, *Ethica Sexualis*, l'Esprit de Z (l'un des partenaires ayant manqué de la présence de l'autre, Y), désirera, après avoir jouit de Y, « re-jouir » de sa présence :

« Seulement, aujourd'hui il veut en re-jouir, de nouveau la posséder, dans les mêmes circonstances exactement. Pourquoi ? Parce que chacune des circonstances ayant été vue par Z « en même temps que la chose dont il s'est délecté » s'est trouvée associée à sa Joie, et donc, a été, par accident cause de Joie, comme nous l'avons vu se faire par la Proposition 15 de la [...] Partie III [de l'Éthique]. »⁷⁵

Ainsi, imaginons que Z retrouve Y pour un autre rendez-vous, mais cette fois, pas dans les mêmes conditions, pas dans le même paysage. Z sera alors triste, c'est-à-dire que son Désir se portera sur des objets qui ne se trouvent plus à sa disposition : Z voudra peut-être se promener avec Y dans le parc où ils avaient leurs habitudes, il voudra peut-être la voir dans la robe à fleurs qu'elle portait ce jour-là, etc.⁷⁶ Ainsi, l'essence de Z se trouvera en retour affecté par l'absence de cette arrière-plan sensitif et remémoratif nécessaire pour restituer l'entièreté de son désir, à la manière de la table qu'on considère pour son agencement dans le paysage de Deleuze : « si donc, [Z] vient à découvrir que manque une de ces circonstances, [il] sera attristé. [En cela], il imaginera quelque chose qui exclut l'existence de Y »⁷⁷. En effet son imagination se portera sur ce qui n'est pas, sur ce qui lui manque et c'est dans la mise en rapport de ce qu'il imagine, c'est-à-dire l'objet de son désir, avec l'état présent de son corps que se fondera sa Tristesse. Mais alors, comment cette douleur détermine-t-elle la création de nos idées, c'est-à-dire la perception de nos affections ? Nos idées sont-elles toutes intrinsèquement déterminées par les affections de notre corps ?

⁷⁴ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, deuxième partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, chapitre 5 : fondement et déploiement de la vie passionnelle, p. 101.

⁷⁵ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011, Chapitre 6 : « Aimer et coïter », p.101. Aussi, Pautrat cite la proposition qui dit que « n'importe quelle chose peut-être par accident cause de Tristesse ou de Désir », SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, proposition XV, p. 239.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

Chapitre 2 – Une théorie de la connaissance qui résulte du désir fondamental de l’humain

Les Passions de l’humain le déterminent à manquer de jugement vis-à-vis de ce qu’il désire. Son propre vouloir se mue tantôt en une Joie, tantôt en une Tristesse, il désire alors selon ces deux états affectifs. Alors, notre Désir nous condamne-t-il à une errance perpétuelle entre Joie et Tristesse ? La Joie correspond-elle à cet état de l’humain pris dans l’enchaînement de ses propres désirs ou est-elle différente de cela ?

2.1 *Le Désir produit une imagination : le premier genre de connaissance*

Nous avons ainsi pu constater qu’en désirant Jeanne, Jean se faisait une idée précise de lui-même, il était satisfait de lui et éprouvait de la Joie⁷⁸. Ensuite, nous avons vu l’état affectif de Z, le partenaire de Y qui lui a manqué de la présence de Y. Alors qu’il est privé d’un certain nombre d’objets de son Désir, (Y ne porte plus la même robe par exemple), il ne réalisera plus son « essence actuelle »⁷⁹ et aura en Haine sa situation présente : c’est-à-dire qu’il liera la cause de sa Tristesse avec « l’idée d’une cause extérieure ». ⁸⁰ En effet, Z interagit dans le monde grâce à son corps qui est affecté par les autres corps. Il a l’idée de son corps et quand il est affecté, il a l’idée de l’effet du corps de l’autre (Y en l’occurrence) sur son propre Corps. Autrement dit, il pâtit d’une imagination de son Esprit : c’est-à-dire qu’une idée n’est jamais considérée par Z en soi seule, claire et distincte, car aucune de ses idées ne se rapportent à son Esprit seule⁸¹ mais à l’interaction des corps entre eux et à l’imagination de l’Esprit sur ces corps, autrement dit, par l’influence du Corps sur l’Esprit. La définition de l’Affect qu’en donne Spinoza résume bien cela : « par Affect, j’entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d’agir de ce Corps, et en même temps, les idées de ces affections »⁸². Ainsi, Spinoza définit l’imagination comme suit :

« Les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu’elles ne rendent pas

⁷⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie III, De l’Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XXV, p. 333.

⁷⁹ Ibid, démonstration de la proposition VII, p.229.

⁸⁰ Ibid, définitions des affects, VII, p. 325.

⁸¹ Ibid, scolie de la proposition XXVIII, pp. 157-158.

⁸² Ibid, définitions, III, p. 213.

compte les figures des choses. Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine ». ⁸³

Ainsi, les images des choses sont des affections du corps en tant qu'elles sont des passions, et ces passions forment des idées incomplètes dans l'Esprit humain qui imagine :

« [En tant] que [l'Esprit humain] imagine [qu'il se trompe], c'est seulement en tant qu'on le considère manquer d'une idée qui exclue l'existence des choses qu'il imagine avoir en sa présence. » ⁸⁴

Autrement dit, l'humain a conscience des affections de son Corps sur les autres Corps et des affections des autres Corps sur son Corps, Par conséquent, l'humain se forme une idée des autres Corps dans son Esprit qui est déterminée par les affections extérieures, c'est-à-dire les choses qui viennent l'affecter. Le manque de la robe préférée de Z sur Y va l'affecter, il n'aura pas autant de Joie pour Y ; mais au contraire, sa Joie sera mêlée de Tristesse, de cette Tristesse qui fait que Z a une idée de lui-même mutilée et confuse : c'est-à-dire une idée qui consiste en une privation de connaissance ⁸⁵ puisqu'il n'exclura pas cette cause (sa robe préférée) de son affection. Ce qui fera dire à Bernard Pautrat :

« Ce n'est guère s'avancer que de dire : il sera nécessairement triste. Car par quel miracle l'ordre commun de la nature resservirait-il la même scène, à l'identique ? La même lumière oblique dans les carreaux, la même natte de Y ? [...] À chaque manque, désormais, sa Tristesse, « qui en tant qu'elle concerne l'absence de ce que nous aimons, s'appelle Regret (Desiderium) », comme dit le Scolie de la Proposition 36. » ⁸⁶

Ainsi, l'humain croit aux images des choses comme étant réelles, il a des affects tristes car il est parfois animé de Regret, parfois d'un autre affect, mais il est souvent dominé par ses Passions. Il est alors déterminé à affirmer son essence actuelle en omettant une partie de la réalité, et c'est en cela qu'il est impuissant et qu'il doit être réformé. C'est ainsi que nous pouvons comprendre la locution latine qu'emploie Spinoza « *libidines coercemus* » (désirs capricieux) dans la proposition XLII de la cinquième partie de l'*Éthique* ⁸⁷. Il parle bien du Désir qui est une force d'affirmation du Corps de l'humain, mais sous l'influence capricieuse des affects de son Corps sur son Esprit, en tant que ces affects sont des Passions de l'âme, c'est-à-dire des idées du Corps déterminées par l'environnement ou le paysage de

⁸³ Ibid, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, scolie de la proposition XVII, p. 143.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Ibid, proposition XXXV, p. 165.

⁸⁶ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011, Chapitre 6 : Aimer et coïter », p.101. Pautrat cite ici la définition du Regret, p. 273, dans la troisième partie de l'*Éthique*.

⁸⁷ E5, p. 559.

Deleuze (et « dont la présence [de ce paysage] détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela ». ⁸⁸)

Cet agencement des idées qui suit l'agencement des désirs ou affections du Corps est signifié dans l'*Éthique* comme suit :

« Aussi longtemps que le Corps humain est [...] affecté, aussi longtemps l'Esprit humain contempera cette affection du corps [...] qui enveloppe [involvit] la nature du corps extérieur. » ⁸⁹

En effet, envelopper dans le langage courant signifie entourer complètement. Or, nous nous formons l'idée de quelque chose tant que cette chose est en notre présence ⁹⁰, et ainsi, nous nous retrouvons dans l'état de jouir ou de pâtre de l'objet de notre Désir, en même temps que de ses circonstances : « [Dans le cas de Z], en jouissant de Y, [il] s'est trouvé jouir, en même temps, de toutes les circonstances, et sa jouissance était jouissance de Y dans ces circonstances. » ⁹¹. Ainsi, notre Désir est nécessairement extensif : il s'étend et entoure complètement les objets sur lesquels il se porte, et il dépend de cette multiplicité d'objets pour être satisfait dans un plaisir compulsif et identique. Ainsi, « involvit » signifie impliquer sans expliquer, c'est-à-dire « avoir un rapport à la chose sans connaître la cause de la chose ». ⁹² Ainsi, la perception humaine enveloppe uniquement les choses sans en connaître totalement les causes, et l'Esprit à ce titre perçoit par les affections du Corps des idées incomplètes des choses perçues. Il s'ensuit que l'humain est pris dans l'enchaînement des idées entre elles : il recherchera une affection ou la fuira selon qu'elle lui procure de la Joie ou de la Tristesse ⁹³. L'humain n'aura quasiment jamais, à part quelque exceptions près, une idée neutre du corps qui l'affecte car il réagira selon la façon dont ce corps va l'affecter, c'est-à-dire s'il augmente ou s'il diminue sa puissance d'agir. Il aura en Amour l'idée de la cause extérieure qui augmentera sa perfection ⁹⁴, et il aura en Haine l'idée de la cause

⁸⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie III, De l'Origine et de la Nature des Affects, définition générale des affects, p. 347.

⁸⁹ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, proposition XVII et démonstration, p. 139.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Chapitre 6 : Aimer et coïter », p.101, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011.

⁹² Cours de Philippe Saltel, Notes de cours / Ph. Saltel : « Lire l'Éthique » / Éthique 2 / UFR SH Grenoble, p. 10.

⁹³ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie III, De l'Origine et de la Nature des Affects, selon les propositions XVII et XVIII, pp. 255-259.

⁹⁴ Ibid, définitions des affects, VI, p. 323.

extérieure qui diminuera sa puissance⁹⁵. En somme, nous pouvons dire que l'humain se forme des idées et il va juger les choses bonnes ou mauvaises en fonction de ces idées-là. C'est le « mode « hédoniste »⁹⁶ ou cyrénaïque de l'humain, comme le dit Alexandre Matheron dans son commentaire célèbre *Individu et Communauté chez Spinoza*, car l'humain juge dans ce cas des choses sous l'emprise de ses passions. Ses idées sont donc, sous ce rapport, nécessairement inadéquates, « mutilées et confuses »⁹⁷. Ainsi, je suis affecté par les corps extérieurs et par l'idée que je me fais de ces corps extérieurs. Par-là, puisque « le Corps humain peut être affecté de nombre de manières qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir [...] »⁹⁸, les affects varient d'état et déterminent le Corps à supporter passivement ces variations. Nous disons alors que l'humain connaît de manière passive, ou déterminée. Autrement dit, quand il se formule des idées sous ce rapport, il n'est pas libre car il est dans le premier genre de connaissance, régit sous le mode de la connaissance incomplète à cause du Corps qui subit ses propres affections : c'est l'imagination de l'Esprit.

Mais alors, l'humain peut-il quitter ce mode incomplet de connaissance ? Peut-il se faire une meilleure idée des objets de son Désir ? Enfin, il s'agira de nommer les choses avec plus de précisions : après les exemples entre Z et Y, nous formulerons nos idées (en même temps que leur démonstration) de manière plus adéquate, notamment en arrêtant de parler d'objet du Désir. En effet, le terme est inadéquat car il implique qu'un objet soit *de facto* extérieur au sujet, à travers l'opposition conceptuelle traditionnelle sujet/objet. Pourtant il n'en est rien, car nous tenterons de comprendre l'objet comme un « Corps » au sein d'un monde physique (à la manière de Spinoza dans la deuxième partie de son *Éthique, De l'Esprit*). Aussi, si nous développons nos idées plus adéquatement, nous atteindrons en pratique une connaissance plus grande sur le sujet de la Joie. Les questions que nous nous posons alors à cette étape de notre réflexion sont les suivantes : à quelles conditions peut-on parler de Joie ? Puisque la Joie est entravée par la Tristesse et de manière plus large, par le premier genre de connaissance nécessairement passif, existe-il un mode actif de la connaissance ? En effet, c'est en développant notre pensée que nous développerons notre

⁹⁵ Ibid, VII, p. 325.

⁹⁶ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, chapitre 5 : fondement et déploiement de la vie passionnelle, p. 98.

⁹⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie II, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XXXV, p. 165.

⁹⁸ Ibid troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, postulat 1, p. 213.

puissance d'agir, notre corps et notre esprit recouvreront alors une plus grande liberté. En quoi consiste précisément cette puissance d'agir qui comprend notre liberté de connaître ?

Mais pour provoquer soi-même des actions joyeuses dans son quotidien et augmenter sa propre perfection, il est important de rappeler que l'humain doit connaître le fondement de ses actions, c'est-à-dire les causes de ses agissements. Cependant, la majorité des actions de l'humain ignorant des causes de ses propres affections sont provoqués par les Passions de l'âme, que nous avons vues comme étant un mode inadéquat de la connaissance, car l'humain est pris dans l'enchaînement des passions entre elles : Z a en Haine Y car Y a volé un bien matériel à Z⁹⁹, par exemple. Z va alors avoir en Aversion l'acte de voler car il s'en est trouvé par hasard victime¹⁰⁰, alors que Y va craindre que Z puisse un jour récupérer son bien¹⁰¹ tandis que Z va espérer le récupérer¹⁰². Ainsi, Crainte, Espérance, Aversion ou Haine sont des états de la conscience (ou de l'Esprit) produits par une forme dérivée de Tristesse, qui ne peut produire une connaissance complète des objets du monde et de soi-même car :

« L'Esprit, en tant qu'il est attristé, a en cela sa puissance de comprendre, c'est-à-dire d'agir, diminuée ou réprimée ; et par suite, il ne peut y avoir d'affects de Tristesse qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'il agit »¹⁰³.

Mais alors, existe-il un désir fondamental de l'humain dans lequel il n'est pas pris dans l'enchaînement exclusif de ses passions mais au contraire, dans un enchaînement où il se trouve libre de penser ? Et pour comprendre cela, comment fonctionne précisément l'Esprit triste ?

2.2 La Tristesse comme enchaînement confus des affections et perceptions humaines

Tout affect déterminé par l'Esprit à être perçu l'est selon un certain enchaînement des idées entre elles car « l'Esprit humain perçoit non seulement les affections du Corps,

⁹⁹ « La Haine [étant] une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », Ibid, définitions des affects, VII, p. 325.

¹⁰⁰ « L'Aversion est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose qui est par accident cause de Joie », Ibid, IX, p. 325.

¹⁰¹ Car « la Crainte est une Tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute », Ibid, XIII, p. 327.

¹⁰² « L'Espérance [étant] une Joie inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute », Ibid, XII, p. 327.

¹⁰³ Ibid, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

mais aussi les idées de ces affections »¹⁰⁴. En clair, l'idée est toujours l'idée de quelque chose « précis et existant en acte »¹⁰⁵, une chose physique que l'Esprit de l'humain perçoit (il s'en formule une idée). Ainsi, ce qui est objet de l'idée, l'idéat, est nommé « Corps » : c'est ce sans quoi la chose ne peut ni être (par l'Etendue), ni se concevoir (par la Pensée). Autrement dit, le Corps est nécessairement l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain, selon la proposition XIII de la deuxième partie de *l'Ethique, De la Nature et l'Origine de l'Esprit*, qui précise que « l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps [...] et rien d'autre ».

Ainsi, une idée de l'affection du Corps par l'Esprit consiste en ce que cet Esprit perçoive le Corps qui agit sur lui, dit autrement c'est l'idée de l'objet qui a provoqué son affection. L'idée de l'affection est donc idée de l'idéat, de son objet, mais également l'idée de l'affection en tant que tel, l'affect :

« Par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps, les idées de ces affections »¹⁰⁶.

Ainsi, l'humain ne peut cesser de percevoir ses affections tant qu'elles ne cesseront d'agir sur lui comme des Passions de l'âme, c'est-à-dire comme des influences extérieures sur son propre corps qui le conditionnent à avoir une certaine image de lui-même. Autrement dit, l'Esprit affecté par le Corps produit une imagination, c'est pourquoi « l'Esprit ne se connaît pas lui-même, si ce n'est en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps »¹⁰⁷. Ainsi, si l'humain ne se connaît pas, il est en permanence dans la perception des corps qui l'affecte, mais cela n'est pas une action de son esprit, car Spinoza nous dit bien que l'Esprit qui perçoit « [augmente ou diminue] sa puissance [...] d'agir »¹⁰⁸ mais il n'y a qu'un affect qui augmente la puissance d'agir du corps : la Joie¹⁰⁹. Il y a donc une idée active de la Joie (qui produit une action de l'Esprit) car percevoir sa Joie ou percevoir alors que l'Esprit est joyeux est une action. La manière de percevoir expliquée précédemment (l'imagination), ne permet pas une connaissance adéquate des choses « [puisqu'] il ne peut y avoir d'affects de Tristesse qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'il agit. »¹¹⁰ Il n'y a donc pas d'idée active de

¹⁰⁴ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, XXII, p. 149.

¹⁰⁵ Ibid, XIII, p. 121.

¹⁰⁶ Ibid, troisième partie, de l'Origine et de la Nature des affects, définitions, III, p. 213.

¹⁰⁷ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, XXIII, p. 151.

¹⁰⁸ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des affects, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

¹⁰⁹ Ibid, définitions des affects, II, p. 321.

¹¹⁰ Ibid, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

la Tristesse mais un « passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre »¹¹¹ qui produit son état.

L'imagination correspond alors à cette passivité de l'Esprit qui reçoit des informations en tant que manière déterminée de penser. Ainsi, l'Esprit n'est pas l'opérateur de ses pensées sous le régime de l'imagination, il n'en est que le réceptacle car : « quand les images dans le corps se confondent entièrement, l'Esprit aussi imaginera tous les corps confusément sans aucune distinction »¹¹² : sous ce rapport, nous pouvons dire que l'humain pâtit de ses affections car il en développe des idées « mutilées et confuses »¹¹³. En effet, comment ne pas être sûr que Z, alors qu'il s'était rendu compte du larcin de Y, n'aurait pas mieux fait de demander à Y de lui rendre le bien qu'il lui avait volé ? N'aurait-il pas développé, au lieu de l'Aversion pour le vol de Y, un Penchant pour le dialogue et le pardon ? Car en effet, le Penchant étant « une Joie qu'accompagne l'idée d'une chose qui est par accident cause de Joie »¹¹⁴, Z aurait pu s'affecter lui-même d'une plus grande Joie, à mesure qu'il se serait contemplé dans le fait de dialoguer avec Y, et il aurait alors peut-être été satisfait de lui¹¹⁵.

Ainsi, Spinoza opère dans son *Éthique* un lien entre la vérité épistémologique (le fait de connaître entièrement, sous un rapport adéquat l'objet de l'idée, donc le Corps), et le désir de l'humain de jouir de cette vérité (désir favorisé par la Joie ou au contraire, empêché par la Tristesse). En effet, nous sommes tous, à différents niveaux, mus par des désirs multiples mais c'est la connaissance qui satisfait le mieux le désir parce qu'elle procure la Joie. En effet, Bernard Pautrat dit dans son *Ethica Sexualis* : « mieux vaut jouir de toutes choses « selon l'esprit », que jouir d'une ou de quelques choses « selon la chair » ». ¹¹⁶ Il semblerait alors que la Joie serait un affect rationnel puisque le lieu privilégié de la jouissance humaine serait son esprit. Ainsi, « jouir selon l'Esprit » impliquerait la jouissance d'une forme de connaissance, comme Spinoza le définissait déjà à travers son concept de vertu, c'est-à-dire d'une connaissance dont on jouit à tout instant et qui permet de réprimer les désirs

¹¹¹ Ibid, définitions des affects, III, p. 321.

¹¹² Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, scolie I de la proposition XL, p. 173.

¹¹³ Ibid, scolie II de la proposition XL, pp. 175-177.

¹¹⁴ Ibid, troisième partie, de L'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, VIII, p. 325.

¹¹⁵ « La Satisfaction de soi est une Joie née de ce qu'un homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir » dans Ibid, XXV, p. 333.

¹¹⁶ PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011, Chapitre 9 : Une confirmation pour le *Court Traité*, p. 257.

capricieux¹¹⁷. En soi, la Joie peut donc être définie comme une augmentation de « [la] puissance de comprendre [ses propres affects, puissance de s'auto-affecter et donc, de s'autodéterminer], c'est-à-dire d'agir »¹¹⁸, et les affects de Haine, d'Aversion ou de Crainte sont, selon les définitions que nous en avons donné, des formes dérivées de la Tristesse en tant que ces affects empêchent la pleine utilisation de cette puissance de Joie.

Ainsi, comment l'Esprit de l'humain peut-il quitter le régime de l'imagination qui enchaîne confusément ses idées ? Peut-il seulement se soustraire à ce régime, c'est-à-dire ne plus pâtir de la Tristesse mais au contraire, jouir de la Joie ? Et puis, existe-il un Corps plus puissant que la Tristesse, c'est-à-dire un objet de la Pensée qui favoriserait la Joie de l'Esprit ?

2.3 *La Joie, affect produit par des relations adéquates entre le Corps et l'Esprit*

L'Esprit est la capacité mentale, cognitive, sous laquelle les humains se font des idées des choses (perceptions) et des idées des affections de leurs corps (affects).¹¹⁹ Chaque être humain a donc un Esprit, qui a en outre la capacité de percevoir les affections du Corps : ainsi, l'humain sait qu'il perçoit quand il se fait des idées des choses ou des affections, et il sait qu'il perçoit ses affections comme étant des affects, donc il a l'idée de l'idée de son corps (son esprit perçoit sa perception)¹²⁰. Cependant, si toutes les affections du Corps peuvent être perçues grâce aux idées que l'humain s'en fait, c'est qu'il y a une unité dans l'Esprit, qui permet à tous les humains de percevoir leurs affections d'une seule manière, ainsi qu'une unité dans le Corps, car si tous les humains peuvent percevoir leurs affections de la même manière, c'est que leurs corps sont affectés partout de la même manière.

Alors, l'affect désigne chez Spinoza la détermination qu'une chose du paysage perceptif a sur le Corps qui est affecté, ainsi que l'idée que l'Esprit a de cette affection : une Joie ou une Tristesse. En cela, il y a deux régimes de détermination qui se rejoignent en une

¹¹⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie V, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, proposition XLII, p.559,

¹¹⁸ Ibid, De l'Origine et de la Nature des Affects, démonstration de la proposition LIX, p. 317.

¹¹⁹ En effet, « nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que les corps et les manières de penser » Ibid, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, axiomes, V, p. 101.

¹²⁰ Ces idées ou concepts sont par ailleurs incomplets car « les idées des affections du Corps humain, en tant qu'elles se rapportent seulement à l'Esprit humain, ne sont pas claires et distinctes, mais confuses » Ibid, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, XXVIII, p. 157.

unité : le Corps et l'Esprit appartiennent tous deux à la même organisation physique et psychique qu'est l'humain. En ce sens :

« Il n'y a aucune raison d'opposer la simplicité de l'âme à la complexité du corps, puisque c'est la même forme d'unité, le même rapport entre des parties et un tout, qui constitue l'organisation de l'un comme de l'autre [...]. »¹²¹

Alors, la proposition XIV de la deuxième partie de l'*Éthique, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit*, résume parfaitement bien la thèse du parallélisme du Corps et de l'Esprit (nommée ainsi d'après les commentateurs) : « l'Esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son Corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières »¹²². En d'autres termes, nous interagissons avec ce que nous percevons sous l'effet de notre corps, puis nous pensons ce qui l'a affecté et nous en avons des idées. En termes plus techniques, nous dirons que :

« [L'interaction se résume aux] affections du corps [avec les autres corps] et [nous pensons lorsque nous formulons des] idées de ces affections [affects] que forme l'âme lorsqu'elle perçoit les affections du corps. »¹²³

Mais nous aspirons avant tout à nous comprendre nous-même, et à comprendre les autres, puis à comprendre que ce que l'on imagine fondamentalement « autre » comme une partie de nous-même, et nous-mêmes, comme la partie d'un tout : en effet, rappelons que le Désir est bien plus qu'une aspiration, mais une volition, un appétit : un désir au sens commun du terme donc, animé par une affection particulière « en tant qu'on la conçoit déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose ». ¹²⁴ Or, nous avons établi que l'affection était une détermination de notre Esprit à penser ceci plutôt que cela par suite d'une affection réciproque du Corps. Or « [le] Désir [constitue] tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels varient en fonction des variations de l'état d'un même homme »¹²⁵, et nous savons que beaucoup d'hommes ont des variations d'affections si excessives (le cas de Z envers son amant Y dans le chapitre 1 de notre

¹²¹ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1994, chapitre 3 : La connaissance immédiate. Propositions 14 à 31, p. 170.

¹²² SPINOZA, Baruch, *Éthique*, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie II, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XIV, p. 135.

¹²³ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, chapitre 3 : La connaissance immédiate. Propositions 14 à 31, p. 170, Paris, PUF, 1994.

¹²⁴ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie III, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, I, p. 319.

¹²⁵ Ibid, p. 321.

raisonnement par exemple), « [qu']il n'est pas rare de les voir tellement opposés entre eux que [ceux-là], tirillé[s] dans des sens divers[es], ne sache[nt] où se tourner ». ¹²⁶ Il est alors tout à fait envisageable qu'après avoir compris les effets des affections de notre esprit sur notre corps, nous voulions en comprendre les interactions ou les relations pour prédire les bonnes affections qui engendrent les bonnes idées ; ainsi que pour bannir les mauvaises affections qui n'engendrent que confusion de l'Esprit (donc de la Tristesse).

C'est donc par la connaissance des relations adéquates entre les affections et les idées de ces affections que l'humain sera joyeux, car son esprit agira en fonction des idées qu'il se sera lui-même formulé, en connaissant adéquatement la cause et son effet. Cette connaissance nouvelle provoquera en lui certains affects. Cette connaissance est la plus avantageuse pour l'humain, c'est-à-dire la plus utile pour lui. Pautrat recommande en effet la jouissance de l'esprit ¹²⁷ car il part d'un constat logique : « un Désir qui naît de la raison ne peut être excessif » ¹²⁸ car nous avons vu que les désirs excessifs répugnent la raison, pour privilégier le mode instantané de la jouissance cyrénaïque, car l'idée que nous avons de la chose que nous désirons devient vouloir ; volonté ; puissance mais cette puissance est empêchée, cette volonté est endiguée par une partie du corps qui l'obsède complètement : la Lubricité est l'état de l'Esprit lorsqu'il est obsédé par « l'Amour de s'accoupler aux corps » ¹²⁹ par exemple. Il en est de même pour la Gourmandise, l'état de l'Esprit obsédé par « le Désir immodéré [...] de manger » ¹³⁰.

À l'inverse, les désirs de la raison ne peuvent être excessifs en cela qu'ils ne se complaisent pas immodérément dans la satisfaction d'une seule partie du Corps, car précisément, la raison consiste en ce que l'Esprit perçoit les relations adéquates entre le Corps (la partie d'un monde physique cohérent, régi par des séries de cause à effet), et l'idée que cet Esprit s'en fait (la perception de cette partie au sein d'un tout structuré par ses interactions) : autrement dit, il s'agit de la connaissance rationnelle de l'Esprit. Alors, il semblerait que la Joie serait l'affect rationnel privilégié de la connaissance adéquate des

¹²⁶ Idem.

¹²⁷ « Mieux vaut jouir de toutes choses « selon l'esprit », que jouir d'une ou de quelques choses « selon la chair » dans PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011, Chapitre 9 : Une confirmation pour le Court Traité, p. 257.

¹²⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, de la Liberté humaine, proposition LXI, p. 457.

¹²⁹ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XLVIII, p. 345.

¹³⁰ Ibid, XLV, p. 345.

relations entre le Corps et l'Esprit, puisque le lieu privilégié de la jouissance humaine serait son esprit, et que cette jouissance augmenterait la capacité de son corps à agir sur le monde, à bénéficier d'une « plus grande perfection »¹³¹. En effet, pour reprendre notre exemple de Z qui a su le vol de son bien par Y dans ce chapitre, Z saura dès lors comment agir : privilégier la compréhension des motivations de Y pour lui donner une raison de ne pas recommencer par exemple. Ainsi, la Joie amène comme nous l'avons dit à une plus grande Satisfaction de soi car l'Esprit joyeux contempera l'augmentation de sa puissance d'agir¹³². Or « la Satisfaction de soi peut naître de la raison, et seule la satisfaction qui naît de la raison est la plus haute qu'il puisse y avoir ».¹³³

Ainsi, « jouir selon l'Esprit » impliquerait le passage de l'Esprit à une forme de connaissance qui provoquerait une Joie, comme Spinoza le définissait déjà à travers son concept de vertu, c'est-à-dire d'une connaissance dont on jouit à tout instant et qui permet de réprimer les désirs capricieux¹³⁴. Alors, cette connaissance ne pourrait s'accomplir que dans la Joie suprême de l'Esprit, qui délivrerait une forme de vérité sur nos désirs : nous voulons jouir de nombreuses fois de nombreux Corps différents, et ces Corps, nous les voulons en relation avec les autres Corps pour jouir également de ces autres Corps. Nous unifions alors nos désirs, car sous le régime de la connaissance relationnelle des choses, nous percevons les propriétés adéquates des Corps et nous nous en faisons des idées adéquates « et cette manière-là, [Spinoza] l'appelle raison et connaissance du deuxième genre »¹³⁵, par opposition à la connaissance du premier genre qu'est l'imagination.

Ainsi, la vérité de la connaissance humaine sur nos affections se trouve ici assimilée à une connaissance des relations et non plus seulement une connaissance des effets des affections sur notre esprit. Ce qui fait dire à Maxime Rovere que :

« Toute déduction n'est valide qu'à se fonder sur une mise en rapport. Or, c'est précisément comme cela que fonctionne la causalité. Il s'agit d'un rapport entre cause et effet. »¹³⁶

¹³¹ Ibid, II, p. 321.

¹³² Car « la Satisfaction de soi est une Joie née de ce qu'un homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir », Ibid, XXV, p. 333.

¹³³ Ibid, De la Servitude humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition LII, p. 441.

¹³⁴ Ibid, partie V, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, proposition XLII, p.559.

¹³⁵ Ibid, De l'Origine et de la Nature de l'Esprit, scolie II de la proposition XL, p. 177.

¹³⁶ ROVERE, Maxime, *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, CNRS éditions, 2013, Chapitre premier : La possibilité d'une éthique, II. Comment les causes déterminent les possibles, p. 19.

Alors, nous pouvons dire que les bons « rapports entre cause et effet » sont les procédés d'affection du Corps et de perception de l'Esprit qui permettent de lier l'effet (l'idée) à sa cause (le Corps), c'est-à-dire la Joie de l'Esprit à l'enchaînement adéquat qui la produit. Les affections du Corps qui permettent cette relation suivraient un certain ordre et enchaînement des idées dans un ensemble causal et cohérent, l'humain joyeux en déduirait alors une connaissance adéquate du Corps perçu avec l'idée de ses propriétés intrinsèques, et non pas les propriétés imaginées du Corps affecté, et il désirerait cette connaissance d'une volonté supérieure et incomparable aux appétits charnels, puisque l'origine des désirs humains serait l'Esprit et non plus le Corps. Mais puisque toutes limites appliquées par l'esprit humain sur le monde physique l'empêchent de penser la globalité (comme c'est le cas des Passions), et donc de créer une Joie non mélangé à de la Tristesse, ne faut-il pas plutôt jouir selon l'Esprit de l'ensemble des parties du monde réunifié en ce tout qui affecte les Corps et qui donne à l'Esprit la faculté de percevoir ? Mais quel est donc cet ensemble et permet-il à l'Esprit de l'humain joyeux de jouir en tout instant, sans aucune Tristesse, c'est-à-dire en « réprim[ant] [s]es désirs capricieux »¹³⁷ ?

¹³⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, proposition XLII, p. 559.

Chapitre 3 – L'unité du Désir : « Dieu ou la nature »

Le Corps et l'Esprit sont liés. Ils agissent ensemble sur la production d'une connaissance adéquate par leurs interactions réciproques et équilibrées : mais alors, si nous imaginons quelque chose dont nous n'avons rien en commun, c'est-à-dire aucune caractéristique commune avec les lois physiques, rationnelles de notre monde, nous n'en aurons pas une idée adéquate. L'idée du cercle carré en est une bonne illustration, nous ne pouvons ni l'imaginer, ni le définir car un cercle carré réunit deux définitions contraires : le carré est une forme géométrique qui a quatre angles droits, sa définition ne peut alors rentrer en adéquation avec celle du cercle, c'est-à-dire celle d'une courbe plane fermée dont tous les points sont à égale distance du centre. En effet, nous ne pouvons concevoir dans notre esprit une surface courbe avec quatre angles droits !¹³⁸ Alors, cette idée sera nécessairement inadéquate, mutilée, confuse. Autrement dit, elle lui manque quelque chose pour exister, car l'essence du cercle carré est empêchée par sa contradiction interne. Alors, à l'inverse, existe-il un Corps et un Esprit capables de réunir un ensemble de définitions non-contradictaires ? En effet, tel est l'enjeu de la connaissance, connaître l'ensemble des phénomènes du monde, c'est-à-dire l'ensemble des manières dont une chose (un fait du monde physique - objet ou action, psychique - idée ou émotion, ou social - produit d'interactions sociales) se manifeste à notre sensibilité, c'est-à-dire à notre affectivité. Et puis, de cette affectivité humaine, il en résulte des idées dans son Esprit. Et puisque le plus grand bien peut être conçu à partir de l'idée que l'humain s'en fait, car « sous la conduite de la raison, nous recherchons [...] le plus grand [bien] »¹³⁹, quel est le bien le plus utile à l'homme ? La connaissance adéquate, et donc par extension, la Joie de l'Esprit, seraient-elles augmentées par un type précis de Corps et d'idées ?

3.1 *Une physiologie de la puissance : l'humain est dans la Nature*

Le Corps et l'Esprit liés entre eux ne peuvent percevoir et concevoir un cercle carré. Mais qu'en est-il des objets de notre monde ? Nous ne pouvons concevoir dans notre esprit et donc percevoir dans le monde que ce qui existe, comme démontré plus tôt à partir de l'idée

¹³⁸ L'exemple du cercle carré se trouve dans la démonstration de la proposition XI, partie I de *l'Éthique*, De Dieu, p. 31 : « À toute chose, on doit assigner une cause ou raison, tant du fait qu'elle existe que du fait qu'elle n'existe pas. [...] Par ex., la raison qui fait qu'il n'existe pas de cercle carré, sa nature même l'indique : c'est parce qu'elle enveloppe contradiction. »

¹³⁹ Ibid, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition LXV, p. 463.

de Joie : c'est-à-dire ce qui possède une essence, ce dont on peut avoir l'idée adéquate. L'Esprit ne peut alors percevoir que ce qui lui est commun, car « les choses qui sont communes à tout, et sont autant dans la partie que dans le tout, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement »¹⁴⁰. Mais quelles sont les choses concevables par le « tout » ? Et en quoi consiste ce « tout » ?

Il s'agit potentiellement des deux manières par lesquelles nous pensons et sommes affectés : les affects du Corps et les idées de l'Esprit. L'affect du Corps, en effet, est une certaine idée de l'Esprit car « par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections »¹⁴¹. Il s'agirait alors de l'Esprit et du Corps, deux manières de connaître, deux manières d'appréhender le monde, de faire fructifier sa puissance d'agir et finalement, deux causes indispensables de la puissance : l'augmentation de la puissance d'agir du Corps dépend de la perception adéquate de l'Esprit qui perçoit ce Corps, pour déterminer l'idée adéquate de sa puissance.

En effet, la puissance d'agir se définit comme suit : l'humain est pris dans l'enchaînement des idées entre elles, puisqu'il possède un corps et qu'il interagit dans le monde grâce à ce corps qui est affecté par les autres corps, et qu'il a l'idée des affections de ces autres corps sur son propre corps. Les corps extérieurs qui l'affecteront et par là augmenteront sa puissance d'agir lui donneront de la Joie et les corps extérieurs qui diminueront sa puissance d'agir lui provoqueront de la Tristesse¹⁴². L'augmentation de la puissance d'agir de l'humain correspond à cette Joie suscitée par l'interaction de son corps avec les corps extérieurs, quand son esprit perçoit adéquatement ces mêmes Corps. Or, si l'humain tient compte du fait qu'il est déterminé à agir, ressentir, être affecté du fait de son intégration nécessaire au monde physique et psychique, il comprendra que ses passions lui sont naturelles, car elles sont :

« [Des] propriétés qui lui appartiennent, comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tempête, tonnerre et autres phénomènes de ce genre, [c'est-à-dire des propriétés] nécessaires et

¹⁴⁰ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XXXVIII, p. 169.

¹⁴¹ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des affects, définitions, III, p. 213.

¹⁴² Comme expliqué dans la deuxième sous-partie du chapitre 2 de notre raisonnement : la Tristesse comme enchaînement confus des affections et perceptions humaines, p. 29.

[qui ont] des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature.
»¹⁴³

Or nous l'avons dit plus tôt, pour que l'humain puisse comprendre ses affections, il doit penser une certaine interaction réciproque et nécessaire entre les Corps et son Esprit, qui conditionnerait la Joie suprême de son Esprit délivrant une vérité sur son identité : le Corps et l'Esprit sont « la même forme d'unité, le même rapport entre des parties et un tout, qui constitue l'organisation de l'un comme de l'autre [...] ». ¹⁴⁴ Alors, l'un comme l'autre, l'humain qui a des idées adéquates les comprend comme un donné de l'existence, et son « esprit, en tant qu'il comprend toutes les choses comme nécessaires, a en cela plus de puissance sur [ses] affects, autrement dit, [il] en pâtit moins ». Nous pouvons donc en revenir au constat anthropologique de l'affectivité humaine : il nous faut être excité par plus de causes rationnelles en ce monde pour jouir plus intensément, pour augmenter notre capacité à être affecté et donc, à affecter selon le principe d'idées ou de relations adéquates¹⁴⁵ entre les choses affectées car :

« Les affects qui naissent ou sont excités par elles sont, si l'on tient compte du temps, plus puissants que ceux qui se rapportent aux choses singulières que nous contemplons comme absentes. »¹⁴⁶

Alors, l'humain doit reconnaître les Corps qui lui sont communs afin de s'en faire des idées adéquates dans son Esprit. Or, justement « nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que les Corps et les manières de penser »¹⁴⁷, autrement dit, nous n'enchainons dans notre esprit que les idées qui nous semblent être les plus communes avec nos affections, qui répondent donc aux mêmes lois de la perception (revenant alors au constat anthropologique de la connaissance dans l'introduction de ce chapitre, à savoir que nous ne pouvons connaître adéquatement les aberrations logiques comme le cercle carré). Les « manières de penser »¹⁴⁸ sont donc autant de Corps que nous percevons sous le rapport de

¹⁴³ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, p. 91.

¹⁴⁴ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1994, chapitre 3 : La connaissance immédiate. Propositions 14 à 31, p. 170.

¹⁴⁵ Car « ce qui dispose le Corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme ; et d'autant plus utile qu'il rend le Corps plus apte à être affecté, et à affecter les corps extérieurs, de plus de manières » dans SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010, partie IV, De la Servitude Humaine, autrement dit, des forces des Affects, proposition XXXVIII, p. 421.

¹⁴⁶ Ibid, proposition VII, p. 513.

¹⁴⁷ Ibid, deuxième partie, De l'Origine et de la Nature de l'Esprit, axiomes, V, p. 101.

¹⁴⁸ Idem.

la durée : la durée est donc « la continuation indéfinie de l'exister »¹⁴⁹, autrement dit « l'expérience immédiate que nous avons de la manière dont les corps [...] existent »¹⁵⁰. À partir de cela, il semblerait que certains corps possèdent des caractéristiques particulières que d'autres n'ont pas au sein de cette durée. Ainsi, Spinoza dans son *Éthique* décrit une logique abstraite de la physique qui a pour but de démontrer la loi de causalité qui relie chaque Corps entre eux (« tous les corps sont soit en mouvement, soit au repos »¹⁵¹), faisant ainsi reposer le principe de causalité sur le mouvement et le repos, règles physiques fondamentales de l'inertie (l'inertie étant en science physique le principe des propriétés des corps : chaque corps ne peut de lui-même changer l'état de repos ou de mouvement dans lequel il se trouve). Cet exposé de Spinoza sur la physique « abstraite », c'est-à-dire la petite physique de l'Éthique, n'est pas observable dans l'expérience car a pour seul but de démontrer le principe de causalité (ou d'inertie) des objets physiques. En effet, la physique traditionnelle n'est applicable qu'aux relations de causes à effets entre les corps matérielles existants dans la durée, par le principe de mouvement. Au contraire, ici il s'agit de comprendre la base des liens logiques qui unissent les Corps. Ainsi :

« [Ils s'appliquent] les uns les autres [...] s'ils sont en mouvement (à la même vitesse ou à des vitesses différentes), de telle sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis »¹⁵².

Alors, pour retrouver une certaine cohérence entre les opérations de l'Esprit joyeux, concept thématique de notre réflexion, et les Corps de « l'aspect de l'Univers entier »¹⁵³, ainsi que pour définir les lois physiques de la causalité entre ces Corps, il faut pouvoir définir ces Corps selon le contenu qu'ils recouvrent ou qu'ils recèlent, contenu que nous avons déjà défini dans le corps et l'esprit humain : le *conatus*. En effet :

« Nous dirons [ces corps] unis entre eux [...] qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps ».¹⁵⁴

¹⁴⁹ Ibid, définitions, V, p. 99.

¹⁵⁰ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1994, Chapitre 2, Des corps en général et du corps humain en particulier, Propositions 13 et 14, p. 149.

¹⁵¹ *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, axiome 1, p. 125.

¹⁵² Ibid., deuxième partie, De l'Origine et de la Nature de l'Esprit, définition de l'Individu, p. 129.

¹⁵³ SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010, Lettre 64. B. d. S. Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller, p. 333, c'est-à-dire l'étendue infinie de Dieu, l'attribut de l'Étendue (toute la Nature corporelle).

¹⁵⁴ SPINOZA, Baruch, deuxième partie, De l'Origine et de la Nature de l'Esprit, définition, p. 129.

Il y a alors une correspondance de nature entre le Corps humain qui est affecté de Joie et les objets du monde physique. Les corps (affectants) et les corps humains (affectés) obéissent aux mêmes lois naturelles et forment un Individu : cet Individu, c'est l'Univers physique pris en totalité, c'est-à-dire l'ensemble de ses lois et des interactions entre ses parties. Aussi, « chaque chose (qui enveloppe la nature du Corps humain et la nature du Corps extérieur selon la proposition XVI de la deuxième partie de l'*Éthique*, *De la Nature et de l'Origine de l'Esprit*, p. 137) autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »¹⁵⁵. Alors, nous recommençons la lecture de la troisième partie de l'*Éthique* pour en comprendre ses aboutissements, car :

« Il faudra se souvenir [...] en lisant, dans la troisième partie de l'*Éthique*, les passages consacrés au *conatus* : celui-ci détermine [...] la réalité des choses à partir d'un principe intrinsèque à leur nature [...] : ce qui est considéré alors, [c'est] l'être de celle-ci, qui est encore autre chose que son existence individuée. »¹⁵⁶

Alors, le « *conatus* » du point de vue de la durée (sous le régime des passions donc) concerne la perpétuation dans « *l'exister* » des corps composés : nous passons ainsi d'une physique abstraite, (la « petite physique »), où les corps étaient simples car seulement régis de la même manière par une loi de mouvement et de repos (inertie), à une physique pratique car il en va de l'ensemble des Corps dans l'Univers, c'est-à-dire dans leur relation causale réelle :

« Étant composés, les individus sont constitués de parties qui, qu'elles soient de même grandeur ou de grandeurs différentes, sont déterminées de l'extérieur « à s'appliquer les unes aux autres » ; et, que ces composantes se meuvent à la même vitesse ou à des vitesses différentes, elles maintiennent, du fait de la contrainte qui s'exerce sur elles, « un certain rapport » entre leurs mouvements respectifs. »¹⁵⁷

Ainsi, les corps matérielles non humains suivent ces mêmes modifications de leur nature que les corps humains : en effet, les corps humains, comme les Corps de nos perceptions, ne sont pas simples mais composés :

« Les corps dont les parties s'appliquent les unes sur les autres suivant des grandes surfaces [c'est-à-dire] durs [donc des corps plus résistants au changement qui tend à modifier leur forme] ; suivant de petites surfaces, mous [donc des corps moins résistants au changement qui tend à

¹⁵⁵ SPINOZA, Baruch, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, proposition VI, p. 227.

¹⁵⁶ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1994, Chapitre 2, Des corps en général et du corps humain en particulier, Propositions 13 et 14, p. 145.

¹⁵⁷ Ibid, p. 148.

modifier leur forme] ; et ceux enfin dont les parties se meuvent les unes dans les autres, fluides [les corps réceptifs au changement] »¹⁵⁸.

Précisons que ce modèle est purement démonstratif car les corps sont en réalité tous :

« [...] plus ou moins durs, plus ou moins fluides, c'est-à-dire plus ou moins résistants au changement qui tend à modifier leur forme, les corps individués, en raison du principe de composition qui est le leur, sont tous exposés à des altérations ; c'est-à-dire qu'à la limite ils sont inégalement fluides. »¹⁵⁹

En effet, étant des corps composés de plusieurs parties, chaque partie des Corps de nos perceptions serait tendanciellement plus ou moins affectée au changement (donc plus ou moins fluide). Ainsi, les corps (composés) extérieurs qui affecteront le corps (composé) humain et qui augmenteront sa puissance d'agir lui donneront de la Joie, et les corps (composés) extérieurs qui diminueront sa puissance d'agir lui provoqueront de la Tristesse¹⁶⁰. Ainsi, l'augmentation de la puissance d'agir de l'humain correspond à cette Joie suscitée par l'interaction des parties composées de son corps en une unité de perfection, d'augmentation positive de sa puissance en un tout : un Individu, puisque toutes ces parties composent un même Corps et donc, un même Individu en concourant toutes au même but. Nous avons alors une unité du Désir de l'humain, qui souhaite conjointement augmenter la Joie des différentes parties de son corps en liant ses perceptions des autres Corps à des idées adéquates grâce à un lien d'affects réciproques entre Corps affecté et Corps affectant :

« [Les parties d'un corps sont toutes] pressées de telle sorte qu'elles s'appliquent les unes sur les autres [...] de telle sorte qu'elles se communiquent les unes aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis », c'est-à-dire un rapport d'unité ou de Joie.¹⁶¹

Dans ce cas précis, il sera à tout moment affecté par de nouvelles interactions ou relations d'affection à idée (de nouveaux paysages deleuziens) qui seront joyeux, et il développera alors d'autres Joies, qui augmenteront sa puissance d'agir. Cela correspond à une théorie de la physiologie de la puissance (la physiologie étant la science qui étudie les fonctions et les propriétés des organes et des tissus des êtres vivants, donc du corps humain),

¹⁵⁸ SPINOZA, Baruch, deuxième partie, De l'Origine et de la Nature de l'Esprit, axiome III, p. 131.

¹⁵⁹ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1994, Chapitre 2, Des corps en général et du corps humain en particulier, Propositions 13 et 14, pp. 149-150.

¹⁶⁰ Comme expliqué dans la deuxième sous-partie du chapitre 2 : la Tristesse comme enchaînement confus des affections et perceptions humaines, p. 29.

¹⁶¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, deuxième partie, De l'Origine et de la Nature de l'Esprit, définition, p. 129

passant ainsi de la « petite physique » logique et formel, à une application empirique de la théorie aux corps matériels réels et composés, dont les corps humains sont issus, et qui constituent l'ensemble du monde physique.

Or, il appert que l'humain, étant un corps composé, est plus ou moins réceptif au changement qu'il l'affecte, qui le détermine à se faire une idée mutilée et confuse des Corps qu'il perçoit. Puisque l'humain cherche à combler ce « désir d'être » dont parle Alexandre Matheron¹⁶², il nous faut désormais comprendre ce fonctionnement inadéquat de l'Esprit quand il est déterminé par autant de Joie que de Tristesse, ou par plus de Tristesse que de Joie, ou encore par une Joie mêlée de Tristesse. Dans ces trois cas, on peut dire que :

« La force et l'accroissement d'une passion quelconque, et sa persévérance dans l'exister, ne se définissent pas par la puissance avec laquelle nous nous efforçons de persévérer dans l'exister, mais par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre. »¹⁶³

Ainsi, nous ne pouvons en même temps, nous déterminer par la seule essence de notre vertu, c'est-à-dire de notre puissance (comme dit dans la définition VIII de la Partie IV de l'*Ethique* : *De la Servitude Humaine, autrement dit, des forces des Affects*), et en même temps admettre que nous sommes en permanence empêchés d'exprimer cette puissance par « la puissance de la cause extérieure composée à la nôtre ». ¹⁶⁴ C'est cette tension qui résulte du mélange des affects entre eux : il n'existe pas dans l'état naturel de l'humain de Joie pure, c'est-à-dire que les affects sont changeants, inconstants, mais il existe au contraire, des combinaisons d'affects, car les corps (nous l'avons vu) sont composés, et chaque partie composée d'un corps est plus ou moins fluides et « [est donc] déterminée de l'extérieur à s'appliquer les unes sur les autres » car ces corps entretiennent « un certain rapport entre leurs mouvements respectifs. »¹⁶⁵ Spinoza utilise le terme « fluide » car la fluidité correspond dans le langage populaire à ce qui est coulant, limpide. Ainsi, une matière coulante est liquide, elle n'a donc pas de forme car elle s'adapte au contenant dans lequel on la place : l'eau prend la forme du vase qui la contient. Il en va de même des affects, qui sont

¹⁶² MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, pp. 252-253, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

¹⁶³ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition V, p. 369.

¹⁶⁴ Idem.

¹⁶⁵ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XV, p. 137.

« en raison du principe de composition qui est le leur, sont tous exposés à des altérations. »¹⁶⁶
Alors, ces idées nouvellement formées par l'altération de l'effet d'un Corps extérieur sur l'Esprit (constituant une idée mutilée, comme la forme de l'eau est altérée par celle du vase), constituent une interprétation de l'idée du Corps original alors que ces idées auraient pu être une représentation claire de ce Corps dans l'Esprit (c'est-à-dire une idée adéquate) ; mais l'influence des causes extérieures a confiné cet Esprit à une interprétation erronée de ce qu'il percevait. Ainsi :

« Toute représentation est simultanément une interprétation, c'est-à-dire qu'elle implique, à quelque degré, une prise de position, un jugement, qui est indissociable des conditions dans lesquelles elle a été formée. »¹⁶⁷

Alors, le Corps extérieur « filtre » en quelque sorte sa représentation par l'Esprit en fonction de l'état du corps qu'il affecte : un Corps « dur » sera moins réceptif au changement, on parle alors d'un Corps affecté de Joie et dont l'Esprit fait directement naître sa perception de cet affect. Un corps « fluide » sera d'autant plus susceptible d'être altéré dès lors que la force ou la puissance du Corps affectant sur le Corps qu'il affecte sera grande. Ainsi, la nature ou la condition humaine est en effet l'état de l'humain affecté par l'ensemble des causes de l'existence qui déterminent ses pensées et ses actes : il est logique de dire que cette puissance extérieure « surpasse infiniment »¹⁶⁸ la nôtre, notre « *conatus* », si la physiologie de la puissance (telle que démontrée dans cette sous-partie, c'est-à-dire l'interaction des parties composées des Corps), est aussi nuisible pour l'Esprit de celui que la raison ne guide pas.

À l'inverse, l'interaction des Corps entre eux peut être aussi avantageuse qu'utile pour l'humain affecté de Joie. Or justement, la Joie de l'Esprit n'est en aucun cas épargné par cette interaction des Corps composés : « nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres. »¹⁶⁹ Ainsi, les deux manières que nous avons d'interagir avec le monde, la Pensée et l'Étendue, sont alors elles-mêmes déterminées par un tout naturel, et ce tout naturel détermine notre puissance, donc

¹⁶⁶ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1994, Chapitre 2, Des corps en général et du corps humain en particulier, Propositions 13 et 14, pp. 149-150.

¹⁶⁷ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1994, Chapitre 1, La force des affects. Propositions 1 à 18, p. 62.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition II, p. 365.

notre nature humaine. La Joie est alors prise dans cette interaction et n'a pas une puissance infinie comparée à celle des causes extérieures. Le Corps humain est alors une partie du Corps entier de la Nature que nous composons tous, ou comme le dit le titre de la première sous-partie du chapitre 1 de *l'Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*, p. 67 : « L'homme [est une] partie de la nature »¹⁷⁰.

Ainsi, pour permettre à ce corps humain joyeux et puissant de conserver sa Joie, c'est-à-dire de perdurer au sein d'une interaction physique du mouvement des Corps entre eux, l'humain doit-il chercher l'idée du Corps le plus propice à une connaissance rationnelle et à son Désir ? Et dans ce cas, quel est ce Corps qui n'offrirait que peu ou pas de tristesses à l'Esprit qui perçoit ?

3.2 *Une théorie de l'identité humaine : le Désir intellectuel*

Ce n'est pas en percevant tel Corps particulier que l'humain pourra concevoir les relations adéquates entre ce Corps particulier et son idée dans l'Esprit, car il ne pourra la relier aux autres idées adéquates. En effet :

« L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple [comme l'idée du fromage constitue l'Esprit de la souris par exemple, une seule idée pour un Esprit simple donc], mais composée d'un très grand nombre d'idées »¹⁷¹.

L'Esprit humain a alors une identité singulière : celle-ci est composé d'un très grand nombre d'idées, donc selon la définition de la partie II de *l'Éthique, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit*, d'un très grand nombre d'Individus si toutes ces idées participent entre elles à rendre l'Esprit plus joyeux « de telle sorte qu'ils se communiquent les uns les autres leurs mouvements »¹⁷². En cela, il y a une correspondance entre le corps composé de l'humain et son esprit complexe : l'humain est le résultat de l'imbrication d'une multitude de causes, d'où sa nature servile et passionnelle car toutes les parties des corps et des esprits humains se communiquent et se répondent, de sorte que si toutes ces parties sont affectées

¹⁷⁰ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1994, Chapitre 1, La force des affects, Propositions 1 à 18, p. 67.

¹⁷¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XV, p. 137.

¹⁷² Ibid, définition de l'Individu, p. 129.

simultanément ou à des degrés divers, il est très facile d'être pris dans l'enchaînement des déterminations extérieures.

Cependant, si son corps le détermine à être affecté d'un plus grand nombre de manières, l'Esprit humain peut également penser un grand nombre d'idées. En effet, un humain perçoit ses affections en tant qu'affect, c'est-à-dire « l'idée de ses affections »¹⁷³, il perçoit l'idée des affections de son propre corps (de son corps d'humain) ainsi que « la nature du corps extérieur »¹⁷⁴ et par cela, il est déterminé à plus de possibilités d'agir ou dit autrement, à plus de possibilités d'exprimer sa puissance. En effet, l'Esprit humain possède une volonté, un Désir (et « le Désir est l'essence même de l'homme »¹⁷⁵) : en clair, il peut s'autodéterminer par ce Désir, et affecter les corps extérieurs différemment. Ainsi, il augmentera sa connaissance du réel.

Puisque ce n'est pas en percevant tel Corps particulier que l'Esprit trouvera ce qui lui est le plus commun mais en percevant les corps les plus complexes, les plus composés, donc ceux semblables à sa nature, la connaissance humaine résulte du fait d'opérer des liens entre les choses (d'où le terme logos, en grec ancien « λόγος » qui signifie « parole, discours, raison » ou encore « relation »). Le jugement rationnel humain opère donc des relations d'idées entre les affections de certains Corps, ou entre les affections de tous les Corps (humains ; végétaux ; minéraux, ...) Mais pour trouver ce qui est absolument propre à la raison humaine, on peut supposer que les Corps de même nature (donc les corps humains entre eux) doivent être mis en relation ensemble, pour en faire une connaissance adéquate, et donc une Joie supérieure à l'Esprit que ne pourrait concevoir cet Esprit par la connaissance de quelques Corps (ou de quelques végétaux ou minéraux) : ces corps, en effet, ne possèderaient que quelques caractéristiques semblables à l'Esprit de l'humain. En effet, les notions communes, comme le fait que l'ensemble des corps physiques « conviennent en certaines choses »¹⁷⁶, en cela qu'ils enveloppent un seul et même attribut, l'Étendue ; prouvent que certains corps conviennent entre eux parce qu'ils sont mus par le mouvement et le repos. L'humain évolue dans l'Étendue tout comme les minéraux et les végétaux : en

¹⁷³ SPINOZA, Baruch, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions, III, p. 213.

¹⁷⁴ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XVI, p. 137.

¹⁷⁵ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects définitions des affects, I, p. 319.

¹⁷⁶ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, Lemme II de la proposition XIII, p. 125.

cela, le mouvement et le repos sont les notions communes qui caractérisent tout corps physique.

Néanmoins, ces notions communes de la physique élémentaire sont insuffisantes pour concevoir une essence commune et adéquate entre l'idée de végétal et d'humain par exemple, parce qu'ils n'ont pas la même essence. Ainsi, l'humain partage des notions communes avec certains corps physiques, mais possède également une identité unique qui le détermine dans son essence ; selon la définition des affects de l'*Éthique* de la troisième partie : *De l'Origine et de la Nature des Affects*, p. 319.

Il en résulte que l'essence de l'humain est unique en ce monde, car seuls son Corps et son Esprit interagissent de façon à produire des relations équilibrées et adéquates entre ses parties. Ainsi, seul l'humain peut augmenter sa perfection et passant « d'une moindre [...] à une plus grande »¹⁷⁷. Une bonne interaction entre le Corps et l'Esprit n'affirme « seulement ce qu'est et peut l'Esprit [...] et par suite il s'efforce de n'imaginer que ce qui affirme, autrement dit pose, sa puissance d'agir. »¹⁷⁸ Un Esprit rationnel ne « s'efforcera de n'imaginer que ce qui pose [sa] puissance d'agir »¹⁷⁹, et en cela, il pensera et agira parfaitement : « [l'] esprit se [contempera] lui-même, ainsi que sa puissance d'agir, [il sera donc] joyeux, et d'autant plus qu'il s'imaginera plus distinctement lui-même ainsi que sa puissance d'agir. »¹⁸⁰ De son idée de Joie découlera une Satisfaction de lui-même¹⁸¹, et de l'idée d'une Satisfaction en tant que mon esprit contemple la puissance d'agir de mon corps, découlera un Esprit Vaillant, c'est-à-dire que ses actions se rapporteront en tout temps à mon utilité. En effet, « par Vaillance, [Spinoza] entend le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être [ou son essence] sous la seule dictée de la raison. »¹⁸² Son esprit sera donc vaillant car il s'efforcera de conserver son être, son essence actuelle en tout cas, c'est-à-dire dans l'instant le fait que son corps se conservera et même augmentera sa puissance d'agir.

Ainsi, nous réussissons une part de notre entreprise. En effet, selon la définition qu'en donne Spinoza dans l'*Éthique*, le but de notre étude était de comprendre en quoi consistait

¹⁷⁷ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects définitions des affects, 2, p. 321.

¹⁷⁸ Ibid, démonstration de la proposition LIV, p. 303.

¹⁷⁹ Ibid, proposition LIV, p. 303.

¹⁸⁰ Car « la Satisfaction de soi est une Joie née de ce qu'un homme se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir. » Ibid, proposition LIII, p. 303.

¹⁸¹ Ibid, définitions des affects, XXV, p. 333.

¹⁸² Ibid, scolie de la proposition LIX, p. 317.

la liberté humaine, « la vertu même »¹⁸³ afin de jouir d'une certaine connaissance pouvant réprimer les désirs capricieux¹⁸⁴. Notre entreprise s'est soldée par une idée de la Joie comme passage d'une puissance moindre à une plus grande puissance d'agir, augmentant ainsi le *conatus*¹⁸⁵ : la Joie est l'affect du Corps et l'idée de l'Esprit le plus puissant, comparée aux autres affects et idées de l'humain. En effet, nous percevons sous la dictée de la raison, c'est-à-dire sous les lois adéquates de l'Esprit, les meilleures affections du Corps, celles qui ne restreignent pas l'agent dans une impuissance ou un empêchement (l'agent étant celui qui agit, par définition). Il se libère alors de tout obstacle pouvant l'enfermer dans son essence actuelle, dominée par l'instantanée jouissance des plaisirs charnels. L'essence actuelle du Corps ne définit alors pas l'essence de la Joie, et en définitif, la puissance ou essence de l'humain raisonnable, car celui-ci peut avoir une Joie qui dure dans le temps, en cherchant l'idée du Corps le plus propice à une connaissance adéquate de ses affects et de son Désir : le corps humain. Ainsi, il « s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de [sa] raison. »¹⁸⁶ En clair, l'humain est le seul à pouvoir augmenter sa puissance d'agir par sa raison et en cela, son essence est de plus en plus parfaite à mesure qu'il est affecté de Joie et en relation avec d'autres humains. L'essence humaine correspond alors à cette perfection résultant de sa propre nécessité : « par réalité et perfection, j'entends la même chose »¹⁸⁷. Alors, cette essence peut être différenciée de la nature ou condition servile de l'humain sous le régime des passions, car par essence de l'humain, nous entendons son essence rationnelle, c'est-à-dire sa définition la plus parfaite. Ainsi, l'humain est nécessairement affecté par les Corps qui l'entourent et en cela, le comprendre c'est comprendre notre nature objective car la perfection est un degré de réalité ou de Joie : de plus nous sommes joyeux, de plus nous réalisons notre essence et de plus nous existons par cette interaction entre les affections du Corps et les idées de l'Esprit, car nous avons plus de causes qui déterminent notre essence, c'est-à-dire nous jouissons de plus de causes rationnelles dans le monde qui augmentent notre pouvoir de comprendre par la Joie. En effet :

¹⁸³ Ibid, cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, proposition XLII, p. 559.

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » Ibid, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, proposition VI, p. 227.

¹⁸⁶ Ibid, scolie de la proposition LIX, p. 317 (définition de la Vaillance).

¹⁸⁷ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, définitions, VI, p. 99.

« Plus chaque chose a de perfection, plus elle agit et moins elle pâtit, et inversement, plus elle agit, plus elle est parfaite ». ¹⁸⁸

Il en résulte que chaque chose a un degré de perfection ou de réalité, et qu'augmenter notre puissance d'agir par la Joie, c'est augmenter notre degré de réalité. La Joie étant une jouissance intellectuelle, nous pouvons dire que notre essence se perfectionne à travers l'utilisation de notre intellect et qu'en cela, Spinoza propose une théorie intellectualiste de la puissance : c'est-à-dire une tendance éthique à tout subordonner à la vie intellectuelle, un mode d'être suborné à la raison donc, en tant qu'elle se définit par ses propres désirs (moteur du *conatus*), pour que l'humain rationnel persévère dans sa propre existence. L'humain libre augmentera sa puissance d'agir car il ne dépendra plus que de lui-même, puisqu'il agira pour son propre bien en ayant des idées adéquates (car « nous savons avec certitude être un bien [...] ce qui contribue véritablement à comprendre » ¹⁸⁹) et pour cette raison, il désirera persévérer dans sa propre compréhension de lui-même et de son rapport au monde. Ainsi cet homme, par son intellect, désirera dépasser ses propres idées inadéquates : il est celui que mène la raison, c'est-à-dire « en tant qu'il raisonne » ¹⁹⁰, il vit essentiellement par la connaissance adéquate en satisfaisant les désirs de sa raison, c'est-à-dire son désir d'être car :

« L'homme étant un être qui n'est pleinement lui-même que lorsqu'il conçoit clairement la vérité, le modèle idéal de la nature humaine est l'être qui, en toutes circonstances, fait tout ce qu'il faut pour avoir des idées claires. Le désir de connaître est la vérité du désir d'être ». ¹⁹¹

L'humain est alors en tout temps, dans cette interaction, parfait : son désir d'être constitue son essence. Il n'est pas de meilleur désir pour lui et de ce fait, c'est son désir fondamental : il souhaite persévérer dans sa connaissance intellectuelle des Corps lui apportant de la Joie. Ainsi, puisqu'il nous faut être affecté par plus de causes rationnelles en ce monde pour jouir plus intensément, pour augmenter notre perfection et notre être (c'est la même chose), les Esprits joyeux comme les Corps affectés de Joie possèdent-ils une essence rationnelle commune ? Et si oui, l'Esprit peut-il percevoir l'essence commune des choses ?

¹⁸⁸ Ibid, cinquième partie, de la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, proposition XL, p. 555.

¹⁸⁹ Ibid, quatrième partie, de la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition XXVII, p. 397.

¹⁹⁰ Ibid, démonstration de la proposition XXVII.

¹⁹¹ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, pp. 252-253.

3.3 *Les combinaisons d'affects passifs ou le flottement de l'âme*

La Joie est un affect puissant, au-delà de la Tristesse. Ainsi, nous pouvons développer cet affect partout dans le monde, à mesure que nous comprenons les Corps qui nous sont communs. Ainsi, le monde semble être un champ d'objets qui nous est plus ou moins commun, en fonction des liens adéquats que nous opérons entre les Corps et notre Esprit. Ainsi, de plus un Corps possède des parties qui sont affectées de Joie, de plus ces parties concourent toutes à un même but (les différentes parties du Corps humain donne à l'Esprit plus de possibilités de percevoir : l'humain qui sent un fromage mobilise son odorat donc son nez, mais il peut également le goûter, il fait alors intervenir les sensations du palais pour déterminer s'il peut le manger, c'est-à-dire si le fromage est bon pour lui¹⁹²). Ainsi, les différentes parties d'un Corps qui participent ensemble à donner une Joie à l'Esprit forment un seul Individu¹⁹³, et cette Joie nous donne une meilleure connaissance du bien car « la connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect de Joie ou de Tristesse en tant que nous en sommes conscients ». ¹⁹⁴ Mais alors, le Corps humain est-il le seul Corps à mobiliser toute cette Joie en nous ? Ne pouvons-nous pas percevoir au-delà de ce qui nous semble le plus commun pour percevoir une essence commune dans chaque partie composite de « l'aspect de l'Univers entier » ¹⁹⁵ ?

En fait, si Spinoza parle de « l'aspect de l'Univers entier », c'est qu'il existe une manière de penser sous laquelle on peut percevoir les affections du Corps. Il s'agit de l'Esprit qui pense, qui s'exprime à travers les pensées singulières humaines. À partir de là, si toutes les affections du Corps peuvent être perçues grâce aux idées que l'humain s'en fait, c'est qu'il y a une unité dans l'Esprit, qui permet à tous les humains de percevoir leurs affections d'une seule manière (ainsi qu'une unité dans le Corps, car si tous les humains peuvent percevoir leurs affections de la même manière, c'est que leurs corps sont affectés partout de la même manière). » Par unité du Corps, j'entends l'unité de conversion de la puissance d'agir des parties d'un Corps humain, lorsqu'il est affecté de Joie (un Individu). Ainsi, l'unité

¹⁹² Donc s'il constitue un bien car « par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile » dans SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, définitions, I, p. 359, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

¹⁹³ Ibid, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, définition, p. 129.

¹⁹⁴ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition VIII, p. 371.

¹⁹⁵ SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010, Lettre 64. B. d. S. Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller, p. 333, c'est-à-dire l'étendue infinie de Dieu, l'attribut de l'Étendue (toute la Nature corporelle).

de la Joie est unité du Désir, de ce « désir de connaître [de l'humain qui] est la vérité du désir d'être »¹⁹⁶ car si l'humain désire être joyeux, il est plus puissant, donc plus vertueux. Ainsi, Spinoza identifie la vertu et la puissance au sens fort : le « pouvoir », c'est-à-dire la possibilité qu'à l'humain de produire des effets par lui-même, par une nécessité intérieure (celle de sa nature propre) et non seulement par l'effet de causes extérieures. En effet, la nécessité intérieure de l'être est de tendre vers son *conatus* car « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. »¹⁹⁷ En cela, l'humain qui obéit à sa nature est plus libre, il comprend mieux la nécessité naturelle de chaque Corps de persévérer dans son être car il comprend en quoi consiste sa propre liberté. Voilà pourquoi les affects joyeux mêlés de tristesse ne peuvent rendre compte de la totalité de l'univers, et de la totalité des idées que nous nous formons de cet univers, car la Tristesse est un empêchement de la puissance d'agir du Corps. C'est pourquoi Spinoza dit « [qu'un] Désir qui naît de la Joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus fort qu'un Désir qui naît de la Tristesse. »¹⁹⁸ Alors, sous le régime de la Tristesse, l'affect rationnel ou la Joie est empêchée de pleinement s'exprimer car une jouissance du corps semble « adhérer tenacement » à l'humain qui compose ce corps. En effet :

« La force d'une certaine passion ou affect peut surpasser toutes les autres actions de l'homme, autrement dit sa puissance, à tel point que l'affect adhère tenacement à l'homme »¹⁹⁹.

La puissance de Joie est alors, sous ce rapport, empêchée par la force tenace de la passion et par cela, la passion impose sa force à la volonté humaine animée du « *conatus* ». Ainsi, l'humain a une nature double, pourrait-on dire, dû à sa nécessaire intégration au monde physique, dû au fait que son corps (humain) est une partie du Corps (naturel) : il possède une nature passionnelle et une nature qui tend vers son être véritable. Sa nature passionnelle, comme témoigne le titre du premier chapitre de notre raisonnement (« La volonté humaine est déterminée par sa nature passionnelle », p. 16), dicte à la volonté ses propres désirs, appétits. Ainsi, sous ce rapport, les passions sont nécessairement causes des idées de l'Esprit

¹⁹⁶ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, pp. 252-253.

¹⁹⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, proposition VI, p. 227.

¹⁹⁸ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition XVIII, p. 385.

¹⁹⁹ Ibid, proposition VI, p. 369.

humain car celui-ci, par sa nature passionnelle, est nécessairement affecté par les causes extérieures qui l'affecte en tant que Corps.

Ainsi, si l'affect (qui vient d'un Corps extérieur) nous impose sa propre puissance, c'est que nous subissons passivement ces variations d'affects, en tant que corps affecté, et donc nous sommes passifs, ou pour le dire plus directement, « l'affection du Corps qui augmente ou diminue ; aide ou réprime, la puissance d'agir de ce Corps » ; augmente ou diminue, aide ou réprime également « l'idée de cette affection ».²⁰⁰ La volonté étant ainsi instrumentalisé au profit d'un désir, souvent excessif, le Corps subit un chatouillement car :

« Le chatouillement est une Joie qui, en tant qu'elle se rapporte au Corps, consiste en ceci, qu'une ou quelques-unes de ses parties sont plus affectées que les autres, et la puissance de cet affect peut être si grande qu'elle surpasse toutes les autres actions du Corps et y adhère tenacement, et par suite empêche le Corps d'être apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières, et par suite, il peut être mauvais ».²⁰¹

De ce chatouillement immodéré du Corps, de cette Joie excessive découle forcément une Tristesse car étant une puissance de l'Esprit, la Joie seule ne peut être excessive, le Corps affecté de Joie concourt au même rapport entre ses parties, afin qu'une partie n'impose pas sa puissance sur les autres (le chatouillement, quant à lui, est la puissance immodérée d'une passion du Corps sur une autre). Il en résulte que l'influence immodérée du chatouillement sur le Corps produit une Tristesse alors même que le Corps est affecté de Joie : les deux parties du Désir s'enchaînent contradictoirement. Le Désir charnel impose sa puissance sur le Désir intellectuel, donc les plaisirs corporels déterminent des idées inutiles, voire désavantageuses pour l'Esprit : c'est l'affect passif. En soi, nous pouvons dire que le chatouillement du Corps s'oppose à la Vaillance de l'Esprit qui est « le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être [ou son essence] sous la seule dictée de la raison. »²⁰²

Ainsi, Spinoza révèle toute une combinaison d'affects semi-joyeux, semi-tristes (donc passif, car un affect actif est une action de Corps et de l'Esprit : une personne qui agit est un agent). Au contraire, celui que ne détermine pas la raison a un flottement d'âme : « [c'est un] état de l'Esprit qui naît de deux affects contraires », et Spinoza de rajouter : « lequel, partant, est à l'affect ce qu'est le doute à l'imagination »²⁰³. Autrement dit, l'affect,

²⁰⁰ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions, III, p. 213.

²⁰¹ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, démonstration de la proposition XLIII, p. 427.

²⁰² Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, scolie de la proposition LIX, p. 317.

²⁰³ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, scolie de la proposition XVII, p. 243.

impulsion du Corps affectant, pose sa trace sur le Corps affecté et l'Esprit est alors mû par deux états contraires. Alors, puisque nous savons qu'un affect excessif (produit par le chatouillement du Corps) peut surpasser le *conatus* de l'humain, par la proposition III de la partie IV de l'*Éthique, De la Servitude Humaine, autrement dit, des forces des Affects*²⁰⁴ ; il en ressort que si nous hésitons entre un plaisir présent et un bien, donc par définition quelque chose d'utile pour soi²⁰⁵, alors nous serons guidés par notre appétit²⁰⁶ bien que l'on sache qu'il est plus utile de rechercher notre bien (par la vertu ou puissance²⁰⁷ humaine). Ainsi, cet état de fait fera dire à Spinoza : « quand nous sommes en proie à des affects contraires, nous voyons le meilleur et nous faisons le pire. »²⁰⁸

Les combinaisons d'affects joyeux et tristes sont donc toujours passives, en cela qu'un affect actif (ou joyeux) n'est animé que par la Joie. Mais l'affect passif est composé en son sein d'affects multiples et contradictoires, suivant la logique des corps composés et des esprits complexes : le modèle ultime de la nature humaine est alors, par antithèse, l'unité : unité du Désir – Désir intellectuel mû en affect de Vaillance, forme dérivée de la Joie appliquée à l'Esprit ; et unité de la pensée et du Corps – idées en tant qu'actions de l'Esprit qui provoquent l'Allégresse, forme dérivée de la Joie appliquée au Corps. En effet :

« L'Allégresse est une Joie qui, en tant qu'elle se rapporte au Corps, consiste en ce que toutes les parties du Corps sont affectées à égalité, c'est-à-dire que la puissance d'agir du Corps se trouve augmentée ou aidée de telle sorte que toutes ses parties gardent entre elles le même rapport de mouvement et de repos ; et par suite l'Allégresse est toujours bonne, et ne peut être excessive ».²⁰⁹

A l'inverse, les autres affects passifs sont tous des combinaisons qui excluent la Joie pure, non mélangée. Il existe alors différents types de ces combinaisons :

²⁰⁴ « La force avec laquelle l'homme persévère dans l'exister est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment », p. 365.

²⁰⁵ Ibid, définitions, I, p. 359.

²⁰⁶ Ibid, définitions, VII, p. 361.

²⁰⁷ Ibid, définitions, VIII.

²⁰⁸ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects scolie de la proposition II, p. 221.

²⁰⁹ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, démonstration de la proposition XLII, p. 425.

- Les combinaisons d'affects tristes (Tristesse + Tristesse - exemple, la Haine : « la Haine est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »²¹⁰. Autrement dit, nous haïssons quelque chose qui nous rend triste.)
- Les combinaisons d'affects tristes et joyeux (Joie + Tristesse – exemple, la Moquerie : « la Moquerie est une Joie née de ce que nous imaginons qu'il se trouve quelque chose que nous mésestimons dans une chose que nous haïssons ». ²¹¹ Autrement dit, nous nous moquons de quelque chose que nous mésestimons et haïssons, et cela nous procure une Joie.) ²¹²
- Et les combinaisons par accident (qui ne repose donc pas sur une Joie ou sur une Tristesse déterminée, mais peuvent toutes aussi bien exister par l'une ou par l'autre) : le Penchant par exemple, qui est un mélange de Joie et d'une cause hasardeuse : « le Penchant est une Joie qu'accompagne l'idée d'une chose qui est par accident cause de Joie »²¹³. Ce Penchant peut alors très rapidement se muer en Aversion (« [...] une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose qui est par accident cause de Tristesse »²¹⁴).

Ainsi, toutes les combinaisons d'affects, bien qu'elles soient différentes dans leurs structures, participent toutes en définitif à rendre l'humain plus servile à ses passions et à son imagination, donc elles demeurent dans leur essence des affects plus tristes que joyeux : ce qui fera dire à Deleuze que ces affects constituent « des passions tristes ».²¹⁵ Dans tous les cas, il en existe une infinité, de sorte que Spinoza ne les nomme pas dans son *Éthique*.

Ainsi, l'humain est condamné sous sa nature passionnelle, c'est-à-dire sous le régime du premier genre de connaissance (l'imagination, comme expliqué dans la première sous-partie du chapitre 2, le Désir produit une imagination : le premier genre de connaissance, p.

²¹⁰ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, définitions des affects, VII, p. 325.

²¹¹ Ibid, XI, p. 327.

²¹² La définition manquante ici pour comprendre la Moquerie est celle de la Mésestime : « la Mésestime est l'imagination d'une chose qui touche si peu l'Esprit que l'Esprit, sous l'effet de la présence de la chose, est plus porté à imaginer ce qui ne se trouve pas dans la chose que ce qui s'y trouve » dans Ibid, troisième partie, de la nature et de l'Origine des Affects, V, p. 323.

²¹³ Ibid, VIII, p. 325.

²¹⁴ Ibid, IX.

²¹⁵ Le terme est mentionné par Gilles Deleuze dans *Spinoza. Philosophie pratique* (1970), Paris, Editions de Minuit, 2003, chapitre II, Sur la différence de l'Éthique avec une morale, III. Dévalorisation de toutes les « passions tristes » (au profit de la joie) : Spinoza l'athée, p. 37.

25), à être affecté de Tristesse plus que de Joie, et à affecter en retour les Corps d'une Tristesse égale ou supérieure à la sienne. Ils n'ont alors qu'une connaissance mutilée et confuse du monde et d'eux-mêmes. Le Désir corporel ou charnel (le Désir qui émane du Corps et non de l'Esprit, en premier lieu) est alors voué à échouer à se rendre utile aux autres. Mais alors, qu'en est-il de son Désir le plus utile, le Désir intellectuel ? Comment « le désir d'être »²¹⁶ de l'humain peut-il réinventer son rapport au monde en faisant dépendre son essence actuelle de sa « vertu ou puissance »²¹⁷ ?

3.4 *Une théorie de la Nature : Dieu ou la béatitude*

Réinventer son rapport au monde pour « réprimer les désirs capricieux »²¹⁸, c'est ce que tout être humain devrait désirer pour être plus puissant, pour être animé de la même force vitale qui anime chaque Individu (parties composites d'un Corps tendant vers une puissance augmentée)²¹⁹. Ainsi le corps humain, sous ce rapport, est une partie d'un Corps plus vaste, universel pourrait-on dire, car l'universalité de son Désir est en même temps désir de connaître (car il s'attache à mieux connaître tous les objets de sa perception, donc c'est un désir de connaissance) ; et en même temps « désir d'être »²²⁰, c'est-à-dire une actualisation de sa puissance d'agir vers un état de réalité plus parfaite (comme expliqué dans la deuxième sous-partie de ce chapitre, « Une théorie de l'identité humaine : le Désir intellectuel », p. 45). En clair, les humains en tout temps, lorsqu'ils comprennent par la Joie désirent la même chose : être et perdurer dans l'être.

²¹⁶ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, pp. 252-253.

²¹⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie IV, De la Servitude Humaine, autrement dit, des forces des Affects, définitions, VIII, p. 361.

²¹⁸ Ibid, cinquième partie, de la puissance de l'Intellect, autrement dit, de la liberté Humaine, proposition XLII, p. 559.

²¹⁹ En effet, « Il faudra se souvenir [...] en lisant, dans la troisième partie de l'*Éthique*, les passages consacrés au *conatus* : celui-ci détermine [...] la réalité des choses à partir d'un principe intrinsèque à leur nature [...] : ce qui est considéré alors, [c'est] l'être de celle-ci, qui est encore autre chose que son existence individualisée. » dans MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1994, Chapitre 2, Des corps en général et du corps humain en particulier, Propositions 13 et 14, p. 145.

²²⁰ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, pp. 252-253.

Alors, l'humain joyeux qui désire perdurer dans son être est une partie du Corps universel, qui désire perdurer dans l'être de cet étendue ou « aspect de l'Univers entier »²²¹. Mais ce n'est pas tout, il désire aussi perdurer dans l'idée la plus parfaite qu'il peut se faire de cette étendue. L'humain est donc parfait, comme la totalité de l'Univers et de son idée de l'Univers, sous ce rapport. Ainsi, cette totalité universelle et parfaite, Spinoza l'appelle : « Dieu ». Alors, arrêtons-nous ici sur deux définitions primordiales pour penser l'essence de Dieu, c'est-à-dire son être. La substance et l'attribut : « par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose d'où il faille le former »²²², autrement dit, la substance est cause d'elle-même (« à la nature de substance appartient d'exister »²²³ : la substance se définit par son existence, par l'être). Et « plus chaque chose a de réalité ou d'être, plus elle comporte d'attributs »²²⁴, c'est-à-dire, pour reprendre le « désir d'être » de Matheron, plus chaque chose a de perfection dans l'être, donc persévère dans son être sans empêchement comme la Tristesse, plus cette chose est parfaite et plus elle s'exprime sous une infinité d'attributs que sont « [...] ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence. »²²⁵.

Autrement dit, si la nature de la substance ne peut qu'exister, c'est qu'elle possède des attributs sous lesquels l'intellect peut percevoir cette substance dans son essence, c'est-à-dire dans son être. Les attributs constituent donc un moyen pour l'intellect de connaître la substance. Alors, elle est en soi (argument ontologique), mais elle se connaît aussi parfaitement : « chaque attribut d'une même substance doit se concevoir par soi »²²⁶, vu que la totalité universelle est l'être absolu sans quoi rien ne peut se concevoir : « toute substance est nécessairement infinie »²²⁷(argument épistémologique). En effet, Dieu se connaît infiniment car il possède une infinité d'attributs puisque « plus chaque chose a de réalité ou d'être, plus elle comporte d'attributs »²²⁸ et que « chaque attribut [...] doit se concevoir par soi »²²⁹ : il en ressort que Dieu est infini, sans borne, et que grâce à ses attributs infinies, il a

²²¹ SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010, Lettre 64. B. d. S. Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller, p. 333, c'est-à-dire l'étendue infinie de Dieu, l'attribut de l'Étendue (toute la Nature corporelle).

²²² SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie I, De Dieu, définitions, III, p. 15.

²²³ Ibid, proposition VII, p. 23.

²²⁴ Ibid, proposition IX, p. 29.

²²⁵ Ibid, définitions, IV, p. 15.

²²⁶ Ibid, proposition X, p. 29.

²²⁷ Ibid, proposition VIII, p. 23.

²²⁸ Ibid, proposition IX, p. 29.

²²⁹ Ibid, proposition X.

une connaissance parfaite de lui-même puisqu'il appartient à une substance infinie de se connaître infiniment. Ainsi, le contraire de l'infinité de la substance est le fini. En effet :

« Est dit finie en son genre, la chose qui peut être bornée par une autre de même nature. Par ex., un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même, une pensée est bornée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas borné par une pensée, ni une pensée par un corps ».230

Ainsi, lorsque nous concevons l'essence de Dieu, nous ne pouvons l'imaginer finie car Dieu n'est borné par aucun Corps, ni aucune idée étant cause de lui-même donc cause de tous les Corps et de toutes les idées. De plus, si Dieu était fini, alors Il ne pourrait ni être, ni se concevoir infiniment, or cela est absurde. Dieu, étant cause de lui-même, n'est donc dépendant de rien d'autre pour exister, d'aucun Corps ou d'aucune idée, il n'est pas par autre chose ou dans autre chose, mais la totalité de l'univers physique et de la pensée de cet univers physique ne peuvent exister que par Lui et en Lui. C'est la raison pour laquelle Dieu est, infiniment, car rien n'est hors de Dieu, d'où le terme spinoziste de la préface de la quatrième partie de *l'Éthique, De la Servitude Humaine, autrement dit, des forces des Affects* : « Dieu, autrement dit la Nature »²³¹

Alors, le Corps de l'idée (les corps humains ou tous autres êtres vivants comme les animaux, végétaux, etc.), et les corps matériels inertes comme la chaise ou le morceau de métal par exemple ; sont tous une partie du Corps de Dieu (idéat), et l'idée que nous avons de ce corps, suivant la même logique, est une partie de l'Esprit de Dieu (on pourrait dire, pour faire suite à la formule de Spinoza dans sa *Correspondance*, que l'aspect de la Pensée entière suit de « l'aspect de l'Univers entier »²³².) Ainsi, il existe deux « attributs » de la puissance de Dieu, autrement dit, deux manières de percevoir et d'agir dans le monde pour le corps humain limité à sa physiologie naturelle et aux pouvoirs de son intellect : la Pensée et l'Étendue, c'est-à-dire que « la Pensée est un attribut de Dieu, autrement dit, Dieu est chose pensante »²³³ et « l'Étendue est un attribut de Dieu, autrement dit, Dieu est chose étendue ».234 Alors, nous ne pouvons percevoir et affecter que ce qui est déjà dans la Nature

²³⁰ Ibid, définitions, II, p. 15.

²³¹ P. 353.

²³² Ibid, Correspondance, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010, Lettre 64. B. d. S. Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller, p. 333.

²³³ Ibid, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition I, p.101.

²³⁴ Ibid, proposition II.

car « il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature »²³⁵, or nous affectons les Corps extérieurs par notre propre corps (car notre corps n'est qu'une partie du Corps universel de Dieu = l'Etendue), et nous percevons ces Corps extérieurs par notre propre Esprit (car notre Esprit n'est qu'une partie de l'Esprit universel de Dieu = la Pensée). « L'aspect de l'Univers entier »²³⁶ correspond alors à l'Etendue de Dieu, et l'idée de cet Univers, à sa Pensée.

Après l'unité du Désir, l'unité de la pensée et l'unité du corps, vient l'unité dans l'être : il ne peut y avoir qu'une seule substance, un seul Corps et un seul Esprit. Un seul Corps produit des affections communes, donc un Esprit capable de se faire une idée de toutes ses affections, car une substance infinie ne peut être bornée par une autre tout simplement car cette substance est la seule, l'unique cause de l'ensemble du réel²³⁷. Ainsi, en connaissant, l'Esprit a plus d'idée et le Corps est affecté de plus de choses et en cela, connaître plus de Corps et plus d'idées, c'est saisir la substance infinie du réel, c'est remonter à la cause première qu'est Dieu. L'humain joyeux connaîtra plus de choses car il se fera plus d'idées des Corps qui l'affectent, et il fera le lien entre toutes ses idées en les subordonnant à la même cause, à la même substance. Ainsi : « plus il y a de causes qui concourent ensemble à exciter un affect, plus il est grand »²³⁸. Autrement dit, quand cet affect est excité par le Désir intellectuel de comprendre, alors la Joie qui en découle s'étend, elle croît, c'est-à-dire qu'elle devient plus forte²³⁹ au sens de la puissance ou vertu, c'est-à-dire :

« [...] qu'elle se rapporte à l'homme [en tant qu'elle augmente sa puissance, et cette puissance] est l'essence même ou nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de produire certains effets [c'est-à-dire qu'il a un plus grand pouvoir de comprendre, donc, un plus grand pouvoir de décision et de contrôle rationnel de ses affects pour réprimer les désirs capricieux], qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature [les lois de la raison qui permettent à l'humain de comprendre la substance infinie qu'est Dieu]. »²⁴⁰

²³⁵ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, de la Force des Affects, proposition IV, p. 365.

²³⁶ Ibid, *Correspondance*, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010, Lettre 64. B. d. S. Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller, p. 333.

²³⁷ En effet, « une substance ne peut être produite par une autre substance » dans SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie I, De Dieu, proposition VI, p. 21.

²³⁸ Ibid, cinquième partie, de la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, proposition VIII, p. 515.

²³⁹ Ibid, démonstration de la proposition.

²⁴⁰ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, de la Forces des Affects définitions, VIII, p. 361.

En cela, découvrir ce qui nous est commun (les corps humains, les corps non humains), c'est comprendre que tout est lié par des séries de causes à effets (par Dieu, la substance sans quoi rien n'est et rien ne se produit), et donc, c'est comprendre que Dieu, en plus d'être infini, est nécessaire car :

« À toute chose, on doit assigner une cause ou raison [...], or, s'il y avait une telle raison ou cause [qui empêche Dieu d'exister], elle devrait se trouver soit dans la nature même de Dieu, soit hors d'elle, c'est-à-dire dans une autre substance de nature autre [...], or affirmer cela d'un Etant absolument infini et suprêmement parfait, c'est absurde ; donc il n'y a ni en Dieu ni hors de Dieu aucune cause ou raison qui supprime son existence, et partant, Dieu existe nécessairement. »²⁴¹

Dieu est donc « essence éternelle et infinie »²⁴², c'est-à-dire qu'en tout temps, en tout lieu, il a toujours existé car sans Dieu, il n'y a ni temps, ni lieu. Voilà pourquoi les affects joyeux mêlés de tristesses ne peuvent rendre compte de la totalité de l'Univers, et de la totalité des idées que nous nous formons de cet Univers, car la Tristesse est un empêchement de la puissance d'agir du Corps, donc de la puissance ou vertu de l'humain en tant qu'il comprend Dieu. Alors, les affects passifs (Joie mêlée de tristesses, Tristesse enchainé à d'autres tristesses ou Joie ou Tristesse enchainée par accident à des tristesses), sont des empêchements pour l'Esprit de connaître adéquatement Dieu. Et puisque les affects passifs résultent également de notre nature, tout comme notre Désir de connaître la substance infinie du monde, il en résulte que nous sommes tiraillés entre notre bien (ce qui est utile pour nous²⁴³) et notre profit immédiat (ce qui, sur le long terme, est cause de Tristesse), et donc, nous ne pouvons connaître parfaitement la substance qu'est Dieu. Ainsi, seul Dieu peut se connaître adéquatement, seul Dieu peut avoir une idée vraie de lui-même et de chacun de ses modes. Les modes de Dieu sont :

« Les manières [selon la traduction qu'en donne Bernard Pautrat dans *l'Ethique*, c'est-à-dire] les affections d'une substance, autrement dit ce qui est en autre chose et se conçoit aussi par cette autre chose. »²⁴⁴

En effet, un mode étant un Corps particulier, il est toujours dépendant du mouvement naturel des Corps extérieurs sur lui :

²⁴¹ Ibid, partie I, De Dieu, démonstration, autrement, de la proposition XI, pp. 31-32.

²⁴² Proposition liée à ladite démonstration.

²⁴³ Ibid, quatrième partie, De la Servitude, autrement dit, des Forces des Affects, définitions, I, p. 359.

²⁴⁴ Ibid, partie I, De Dieu, définitions, V, p. 15.

« L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs enveloppe nécessairement la nature du Corps humain et en même temps la nature du corps extérieur. »²⁴⁵

Mais également d'une composition d'autres Corps dans son propre corps, comme nous l'avons vu dans la définition de la deuxième partie de *l'Ethique, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit*, suivant l'axiome II dans la petite physique sur les corps composés qui forment un Individu²⁴⁶.

En effet, si les modes ou les manières de Dieu peuvent être l'objet d'une connaissance vraie : « avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre que connaître une chose de manière parfaite, [autrement dit], qui peut savoir qu'il comprend la chose s'il ne comprend antérieurement la chose ? »²⁴⁷ : ainsi, le mode qu'est la plante, la chaise ou l'humain est une connaissance vraie de l'Esprit à partir du moment où l'Esprit se formule ses propres idées à partir de l'idée extrinsèque de la chose à laquelle elle renvoie, c'est-à-dire son idéat ou sa cause « antérieure ». Autrement dit, la connaissance vraie relie la cause à l'effet, pour donner une meilleure définition de cet effet (définition causale, ou connaissance mue par la Joie). Cette connaissance est accessible à l'humain qui désire connaître les modes finis de Dieu.

Alors, puisque seul Dieu possède une connaissance infinie de Lui-même, et qui dure éternellement, c'est parce qu'il possède la béatitude : elle consiste en ce que « l'Esprit est doté de la perfection même »²⁴⁸, c'est-à-dire la puissance même de s'autodéterminer tout le temps sans être empêché, contrairement à « la Joie [qui] consiste dans le passage à une plus grande perfection »²⁴⁹, donc toujours soumises aux affections extérieures des Corps sur l'Esprit. Ainsi, Dieu est béat, c'est-à-dire parfait, c'est-à-dire encore parfaitement libre car :

« Nous comprenons par-là clairement en quoi consiste notre salut, autrement dit béatitude, autrement dit Liberté, à savoir, dans un Amour constant et éternel envers Dieu. »²⁵⁰

C'est un Etant absolu, sans empêchement car il n'a pas de Joie (étant parfait, il ne peut augmenter sa perfection, car une augmentation de perfection suppose une

²⁴⁵ Ibid, deuxième partie, de la Nature et de l'Origine de l'Esprit, proposition XVI, p. 137.

²⁴⁶ Ibid, définition, p. 129.

²⁴⁷ Ibid, scolie de la proposition XLIII, p. 181.

²⁴⁸ Ibid, cinquième partie, De la Puissance Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, scolie de la proposition XXXIII, p. 547.

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ Ibid, scolie de la proposition XXXVI, p. 549.

imperfection) : ainsi il ne peut être triste, n'étant pas affecté il est donc entièrement libre car non soumis aux variations d'affects ; et il est infini (donc la béatitude est la jouissance d'une puissance infinie). Au contraire, les humains seront toujours pris dans l'enchaînement des causes extérieures : le comprendre, c'est comprendre notre nature foncièrement double, passionnelle et rationnelle, et c'est donc actualiser notre puissance d'agir, au moment même où nous en prenons conscience car nous augmentons notre connaissance, et donc, nous produisons notre propre Joie lorsque nous nous connaissons mieux. En cela, éprouver une Joie, c'est aimer la puissance infinie de Dieu, en désirant connaître ses modes (ou ses manières), et c'est donc désirer le Corps et l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire désirer connaître toute son essence. Ainsi, nous avons un Amour envers Dieu car cela correspond à :

« Une Joie [accompagnée] de l'idée d'une cause extérieure [qu'est Dieu, idée forcément mutilée et confuse car nous ne pouvons connaître entièrement Dieu car pour cela, il nous faudrait une connaissance infinie]. »²⁵¹

En conclusion de l'ensemble de notre partie, nous constatons que l'affect de Joie est produit par une connaissance joyeuse de l'Esprit, et en cela il agit : il produit alors un bon enchaînement de ses idées aux affections du Corps et donc, il faut qu'il y ait un ordre et un enchaînement similaire entre les idées de l'Esprit et les affections du Corps pour comprendre par la Joie. Ainsi, il y a un seul processus (physiologique et intellectuelle) dans le fait de comprendre, donc le Corps et l'Esprit sont une seule réalité, ils forment une même unité, une seule essence ; l'être qui constitue le fondement de la matière et des idées (ou « *arkhè* », en grec ancien : « ἀρχή », c'est-à-dire le concept philosophique qui désigne l'origine, le commencement du monde). Le monde est alors ordonné par un enchaînement de causes et d'effets produits par la même cause : nous comprenons alors que Dieu est l'*arkhè*, le commencement, la cause première ; mais aussi le principe de l'être : « ὄν » (ôn, ontos), « l'étant, ce qui est ». L'humain, dans le monde, est enchaîné par un seul Désir de connaître quand il souhaite appréhender cette totalité immanente : ainsi, Spinoza parle de la Nature naturante et de la Nature naturée dans son *Court Traité*, pour désigner le principe créateur de toutes choses (Dieu : Nature naturante) et le mode crée (les choses : Nature naturée) :

²⁵¹ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, VI, p. 323.

« Par *Nature naturante* nous entendons un être que par lui-même, sans avoir besoin d'aucune autre chose que lui-même [...], nous concevons clairement et distinctement, lequel être est Dieu²⁵². »

Et par *Nature naturée*, on entend :

« Les modes ou créatures qui dépendent immédiatement de Dieu ou sont créés immédiatement par lui, [or] nous n'en connaissons pas plus de deux, savoir : le mouvement dans la matière [l'Étendue] et l'entendement dans la chose pensante [la Pensée]. Desquels nous disons qu'ils ont été de toute éternité, et resteront immuables dans toute l'éternité. »²⁵³

Nous concevons en réalité que ces deux aspects de Dieu constituent une seule et même essence, c'est-à-dire la puissance infinie et éternelle de Dieu, et que pour mieux l'appréhender (sans en saisir tous les modes, ni tous les attributs car pour cela, il nous faudrait une connaissance infinie, or cela est impossible), il nous faut le Désir de connaître par la raison, donc le Désir intellectuel mue par l'affect de Joie et ses déclinaisons : sur le Corps, l'Allégresse et sur l'Esprit, la Vaillance. Ainsi, l'éthique, cette discipline de la philosophie qui porte sur les jugements moraux, constitue l'essence même de la Joie entendue comme puissance, pouvoir ou volonté, car comme le dit Pierre Macherey : « l'objectif fondamental de l'éthique doit être de multiplier au maximum les occasions d'être joyeux, et d'éliminer au maximum celles d'être triste. »²⁵⁴ Il en ressort que l'éthique de Spinoza est une éthique de la Joie, et que la Joie est l'éthique de Spinoza (les deux sont entendues comme causes et effets et s'alternent l'une l'autre) : augmenter sa Joie, c'est vivre éthiquement et augmenter la puissance de sa propre éthos (ἦθος « *ethos* », « caractère, état de l'âme ou disposition psychique »), c'est être joyeux. Ainsi :

« *L'Éthique* est nécessairement une éthique de la joie : seule la joie vaut, seule la joie demeure, nous rend proches de l'action, et de la béatitude de l'action. La passion triste est toujours de l'impuissance. »²⁵⁵

²⁵² SPINOZA, Baruch, *Court traité* (1660), trad. fr. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1964, Première partie, De Dieu, chapitre VIII, De la Nature naturante, p. 80.

²⁵³ Ibid, chapitre IX, De la Nature naturée, p. 81.

²⁵⁴ spinoza.fr, lecture de la partie IV de l'Éthique, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, propositions XLI à XLVII, consulté le 13/09/2022.

²⁵⁵ DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique* (1970), Paris, Editions de Minuit, 2003, chapitre 2, Sur la différence de l'Éthique avec une morale, III. Dévalorisation de toutes les « passions tristes » (au profit de la joie) : Spinoza l'athée, p. 41.

Partie 2

-

La Joie comme puissance politique

*« Pour former la république, une seule condition [...] : que toute la puissance de décider soit remise aux mains de tous ou de quelques-uns ou d'un seul ».*²⁵⁶

²⁵⁶ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, 7, p. 637.

Chapitre 4 – La société civile : concilier la nature humaine avec la législation de l'État

Nous avons vu que l'humain avait des passions, mais qu'il pouvait néanmoins se comprendre pour vivre plus librement, sous la dictée de sa raison. Néanmoins, nous savons désormais que seul Dieu peut se connaître infiniment, et l'humain n'est qu'une partie de Dieu, un de ses modes ²⁵⁷. Ainsi, l'humain est déterminé à affecter les Corps et à être affecté en retour, car « la force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment ».²⁵⁸ Cependant, la force des causes extérieures est un bon moyen de comprendre le statut de l'homme dans l'existence : borné à sa nature passionnelle et raisonnable, mû entre ses deux états de sa conscience et de son Corps. Dès lors :

« Les Désirs qui naissent des affects auxquels nous sommes en proie sont également d'autant plus grands que ces affects seront plus véhéments ; et par suite leur force et leur accroissement doivent se définir par la puissance des causes extérieures, laquelle, comparée à la nôtre, surpasse indéfiniment notre puissance ».²⁵⁹

Ainsi, les désirs qui naissent d'affects plus véhéments affirmeront d'avantage leur puissance sur le Corps que les désirs naissant d'affects moins véhéments. Or :

« Les Désirs qui naissent de semblables affects peuvent être plus véhéments que celui qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal, et partant, ils pourront le réprimer ou l'éteindre ».²⁶⁰

Il appert alors que le Désir de connaître n'est pas toujours assez puissant car il ne laisse pas sur le Corps une trace assez tenace pour réprimer les « *libidines* » ou « désirs capricieux ».²⁶¹ Alors, comment devons-nous comprendre la nécessaire entente entre les peuples dans un État politique ? En effet, puisque l'individu se trouve au centre de son action éthique, Spinoza ramène la connaissance de l'humain au seul but utile dans sa vie : l'exercice de sa raison pour se rendre libre dans son environnement social et politique. Mais s'il est

²⁵⁷ Selon la définition V de SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, Première partie, De Dieu, définitions, p. 15.

²⁵⁸ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, Proposition III, p. 365.

²⁵⁹ Ibid, démonstration de la proposition XV, p. 381.

²⁶⁰ Idem.

²⁶¹ Ibid, cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté humaine, scolie de la proposition XLII, p. 559.

empêché par ses tristesses à agir librement, comment comprendre alors la nature duelle de l'humain avec sa nécessaire intégration à un État politique ?

4.1 *La communauté affective du point de vue du droit naturel*

Il semblerait que la communauté politique soit fondée sur un principe d'union entre les peuples : union affective et politique. En effet, il n'est pas rationnel de penser le politique décorrélé de l'éthique, car l'éthique est cette discipline de la philosophie qui porte sur les jugements moraux, et constitue chez Spinoza l'essence même de la Joie entendue comme puissance. Or, dans une communauté politique, il faut pouvoir unifier les individus autour d'affects positifs, ou si cela n'est pas possible, réunir les conditions nécessaires à la création, la préservation et l'augmentation de notre perfection pour susciter le plus de Joie en nous. C'est cela, le principe d'union au sein de la communauté politique prôné par Pascal Sévérac dans son livre, *Spinoza. Union et désunion* (à qui l'on doit la notion de communauté affective). En effet :

« Une telle union est-elle réalisable sur le plan politique ? Faut-il distinguer entre un modèle politique d'union fondé sur le principe de l'imitation affective, maintenant un rapport d'extériorité entre ces individus qui sont des « caméléons » les uns des autres, et un modèle éthique d'union fondé sur le principe de la participation essentielle, introduisant un rapport d'intériorité entre les individus ainsi unis ? Le politique est-il voué à la communauté de passion, enveloppant toujours une forme d'impuissance, et ne peut-il jouir d'une communauté d'action ouverte à un processus d'émancipation ? »²⁶²

Ainsi, les individus sous le régime de l'imagination croient à une représentation, une image des choses, et n'ont pas la connaissance modale nécessaire à la vie vertueuse selon laquelle ils agissent « d'après les lois de [leur] propre nature [c'est-à-dire selon leur vertu] »²⁶³ ; la vertu suprême étant de suivre les lois de la raison humaine. Ici, la vie vertueuse est empêchée par « l'imitation affective », qui consiste à imiter les affects d'autrui sur un mode passif, c'est-à-dire lorsque chaque individu est affecté par les Corps extérieurs (« rapport d'extériorité ») et sont déterminés à affecter d'autres Corps en retour, faisant de ces individus des « caméléons » changeant de comportement au gré de leurs affections comme le reptile change de couleur au gré de ses interactions avec son environnement.

²⁶² SÉVÉRAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, troisième partie, chapitre 2 : Union imaginative et union intellectuelle, p. 209.

²⁶³ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie IV, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, scolie de la proposition XVIII, p. 387.

Or, en tant que les individus ne peuvent agir librement, la communauté politique n'est pas utile aux hommes car ils « [n'accomplissent pas] en sécurité leurs fonctions, [c'est-à-dire qu'ils n'utilisent pas] la libre Raison ». La liberté est alors empêchée par la « haine, [la] colère, [la] ruse [et la] malveillance » des membres de la communauté.

C'est pour cela que le politique n'est jamais décorrélé de l'éthique, c'est-à-dire que les deux ont une fonction réciproque dans la constitution de la société, et sont donc par cela interdépendants. En effet, le bien (ou l'utilité) d'un régime politique cohérent, c'est de faire perdurer une action ou un cap sur le très long terme, en endiguant les passions égoïstes qui viendraient endiguer l'action du collectif. Justement, dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza tente de refonder l'imagination pour donner à l'humain les moyens de philosopher, d'avoir des affects rationnels, de penser en somme. Ainsi, refonder l'imagination de l'homme, c'est interrompre le fil de ses affects tristes qui ne créaient que plus d'images des choses, et l'éloignent de la connaissance adéquate :

« L'interruption [des affects tristes] est immédiatement refondation [de la conscience, afin d'instituer] une nouvelle logique, dans le monde de l'imagination, dans le monde tout court, en somme [comprendre ici dans l'espace et le temps perçus et pensés par l'humain, donc la durée et la connaissance modale qui en découle]. »²⁶⁴

Alors, nous ne pouvons concevoir une société politique sans étudier de manière logique les affects des individus, car nous avons des passions communes à partir desquelles nous sommes affectés et à partir desquelles nous affectons autrui ; et ces affections déterminent nos comportements sociaux. Ainsi, « [la] réforme logique [doit] fonder une réforme éthique »²⁶⁵, et la réforme éthique ; une réforme politique.

L'originalité de Spinoza tient alors dans l'assimilation du droit à la puissance. Comme nous l'avons déjà dit, chacun persévère selon les lois de sa nature à satisfaire ses désirs et à interagir avec autrui sur le mode qu'est le sien : le premier genre de connaissance (l'imagination), ou le deuxième genre (la connaissance rationnelle), ou le troisième genre que nous avons esquissé dans la deuxième sous-partie du chapitre 3 de notre réflexion : « Une théorie de l'identité humaine : le Désir intellectuel », p. 45.

²⁶⁴ NEGRI, Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, chapitre V : Césure du système, I, Imagination et constitution, p. 162.

²⁶⁵ Ibid, p. 160.

Mais pour l'heure, à l'état social, il existe des passions communes aux individus, et sur lesquelles repose le droit de chacun, car le droit de chacun existe en fonction de la puissance ou vertu humaine. C'est-à-dire :

« Par vertu ou puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire la vertu en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de produire certains effets qui peuvent se comprendre sous les seules lois de sa nature. »²⁶⁶

De ce fait, de plus un individu sera vertueux, de plus il aura la capacité à se rendre utile pour lui-même, c'est-à-dire créer son propre bien ²⁶⁷. Or, cela est un droit inaliénable de l'humain car « 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 »²⁶⁸. Ainsi :

« Par droit de nature, j'entends les lois ou règles mêmes de la nature suivant lesquelles toutes choses arrivent, autrement dit la puissance même de la nature ; et c'est pourquoi le droit naturel de la nature tout entière, et par conséquent celui de chaque individu, s'étend aussi loin que s'étend sa puissance »²⁶⁹.

C'est pourquoi le droit naturel en dehors de l'état civil est inaliénable car en l'absence de lois juridiques, on ne peut faire autrement qu'agir selon les lois que nous prescrit la nature. Mais alors, comment l'humain peut-il participer à la construction de la société politique à partir de sa propre idée de bien ? En effet, si chacun dans son droit naturel ne dépend que de lui-même pour survivre, il adviendra que l'humain qui convoitera une ressource commune à un autre pour sa survie, sera vu comme un obstacle dans le droit naturel du premier à conserver son être. Il lui « sera [donc] permis de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher d'accomplir son intention »²⁷⁰, en vertu des lois de sa nature, c'est-à-dire en vertu de son utilité propre. Alors, comment les humains peuvent fonder une société politique à partir d'affects contraires ? Les lois de la communauté politique divergent-elles des lois de la nature ?

²⁶⁶ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, quatrième partie, de la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, définitions, VIII, p. 361.

²⁶⁷ Car « par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile », Ibid, définitions, I, p. 359.

²⁶⁸ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XVI, 2, p. 507.

²⁶⁹ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, chapitre II, 4, p. 95.

²⁷⁰ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XVI, 3, p. 509.

4.2 *Le droit naturel de l'humain se meut en droit civil*

Il semblerait que le droit de l'humain à agir pour se conserver est inaliénable à l'état naturel, mais il doit aussi concourir à une société plus juste avec autrui s'ils veulent ensemble sortir de l'état naturel dans lequel l'imagination prévaut, car :

« Le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance ... [mais] tous ne sont pas naturellement déterminés à agir selon les lois et les règles de la raison : bien au contraire, tous naissent ignorants de tout ». ²⁷¹

Alors, l'humain sous l'empire des lois de sa nature, en voulant se conserver lui-même pourrait être néfaste pour autrui, et rivalisera dans ce cas « [de] force [et de] ruse. » ²⁷² Mais chaque chose agit selon les règles qui le détermine à agir nécessairement. Or, si chaque chose existe nécessairement, c'est qu'elles existent dans la nature. Ainsi, la nature est la manifestation de la « *potentia*, » de la puissance de l'ensemble des causes qui agissent sur le monde, en tant qu'elles sont des parties infimes de Dieu, des modes de sa puissance. Or, Dieu est effectif, c'est-à-dire en puissance ou en « *potentia* » : « la puissance de chaque chose naturelle, par laquelle elle existe et agit, n'est rien d'autre que la puissance même, absolument libre de Dieu » ²⁷³. Il y a une stricte équivalence entre la puissance de la nature et le droit des individus, en cela que la puissance de Dieu est la puissance de la nature tout entière, et donc de la puissance de la nature résulte ses lois de la nature, et de ces lois résulte *in fine* le droit naturel des êtres qui y vivent. Ainsi, dans son *Traité Politique*, Spinoza définit le droit naturel comme suit :

« L'homme [fait] effort pour conserver son être autant qu'il est en lui, [c'est-à-dire il] existe, comprend et agit par la nécessité de sa nature ». ²⁷⁴

Ainsi, l'humain ne possède pas de libre-arbitre dans l'état de nature, c'est-à-dire en tant qu'il possède une nature passionnelle : à l'instar de Thierry Ménissier, nous dirons que « [l'humain possède une] essence finie, qui inclut aussi bien la raison que la passion, l'action

²⁷¹ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XVI, 3, p. 507.

²⁷² Ibid, p. 509.

²⁷³ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, chapitre II, 3, p. 95.

²⁷⁴ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, chapitre II, 7, pp. 99-101.

aussi bien que le fait de subir les choses extérieures ». ²⁷⁵ Mais alors, nous observons qu'il est nécessaire que le droit naturel des individus soit délégué à une autorité compétente dans l'état civil puisque l'individu à l'état naturel est guidé par ses passions. Alors, une autorité compétente est une autorité qui assure le bien de l'humain, c'est-à-dire encore la survie du groupe (c'est-à-dire dans l'affirmation et l'augmentation de sa « *potentia* »). Cependant :

« L'état social ne saurait supprimer la puissance naturelle des individus : il s'édifie sur les lois de la nature humaine, c'est-à-dire sur les logiques affectives en lesquelles s'exprime la puissance de chacun. » ²⁷⁶

Ainsi, un nouveau droit fait place à l'ancien : le droit naturel se meut en droit civil. En effet, la société n'est que le chemin logique des individus qui, séparés à l'état de nature, ne trouvent plus d'utilité à leur condition. Ils se réunissent donc en communauté politique, et acceptent d'un commun accord de déléguer leur droit naturel (l'ensemble de leur puissance) « aux mains de tous ou de quelques-uns ou d'un seul ». ²⁷⁷ Ainsi, selon notre démonstration, il est nécessaire que la communauté affective se meut en communauté politique, et que le droit naturel de chacun de membres soit abandonné au profit du droit civil, autrement dit, de la liberté du ou des dirigeants à créer et réformer les lois de l'État selon sa/leur guise. C'est cela le droit civil :

« Il ne peut arriver que tous partagent la même opinion et parlent d'une seule voix, [ainsi] ils ne pourraient vivre pacifiquement si chacun n'abandonnait le droit d'agir selon le seul décret de son esprit. Donc chacun a abandonné seulement le droit d'agir selon son propre décret, mais non le droit de raisonner et de juger. » ²⁷⁸

Il semblerait alors que par sa nécessaire intégration à l'état civil, l'humain ne peut réformer son imagination sans interagir avec autrui. Ainsi l'humain, pour être plus libre, a besoin des autres pour persévérer dans son être (« *conatus* », l'expression de la « *potentia* » humaine), pour penser plus d'idées adéquates. Alors selon cette perspective, ce Désir de persévérer dans l'être et d'être plus libre, cette Joie suscitée donc n'a de réalité qu'en tant

²⁷⁵ MÉNISSIER, Thierry, *La philosophie politique de Spinoza*, Université Pierre Mendès France – Grenoble 2, Année universitaire 2005-2006, p. 40.

²⁷⁶ SÉVÉRAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, troisième partie, chapitre 2 : Union imaginative et union intellectuelle, p. 220

²⁷⁷ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, 7, p. 637.

²⁷⁸ Ibid, chapitre XX, 7, p. 639

que nous aspirons à mieux connaître l'ensemble des causes de la nature, et donc Dieu lui-même. Or :

« Séparer la vérité, la capacité des hommes à la construire et la liberté de la vie, de l'ensemble des catastrophes que l'imagination détermine bel et bien dans le monde devient le premier acte d'une réforme logique voulant fonder une réforme éthique. Et politique ? Nécessairement. Théologique et politique sont des termes interchangeables. »²⁷⁹

L'humain, en tant qu'il est une partie infime de Dieu (un mode de sa puissance), cherchera à comprendre les causes de sa nature et par cela, il comprendra ses propres logiques affectives : ses affects passifs, l'agencement de ses désirs, la nécessaire réforme éthique incluant une réforme politique ... son droit naturel, s'il est orienté vers la satisfaction des désirs de sa raison, s'étendra à la communauté des droits civiques, dans une logique affective de préservation de ses intérêts et de son être. Il comprendra donc qu'il ne peut agir pleinement pour lui-même (pour son utilité propre) que par la participation au bien collectif ; d'où la notion de communauté affective de Sévérac se déplaçant progressivement vers une communauté politique, détenteur des droits naturels de l'ensemble des individus : « un modèle éthique d'union fondé sur le principe de la participation essentielle, introduisant un rapport d'intériorité entre les individus ainsi unis. »²⁸⁰ Mais alors, de quoi l'auteur parle vraiment lorsqu'il mentionne cette « participation essentielle » sous un « rapport d'intériorité » ? Et puis, si le droit naturel se meut en droit politique, quelles sont les modalités d'un tel droit ? L'abandon du droit naturel par les membres de la communauté civique est-il restrictif, ou au contraire augmente-t-il le bien individuel et collectif ? C'est-à-dire les lois bénéficient-elles à l'ensemble de la communauté ?

4.3 Une communauté civique encadrée par les lois de l'État

Spinoza, dans le *Traité politique*, parle des pouvoirs souverains de la Cité, c'est-à-dire du corps politique : « quel que soit l'État, on parle à son sujet de « société civile », tandis qu'on appelle « Cité » le corps entier de l'État »²⁸¹. La Cité possède alors le droit naturel que les individus perdent sous l'état civil. Ainsi, si les individus délèguent leur souveraineté au corps politique, c'est-à-dire au pouvoir législatif institutionnel de la Cité, celle-ci a alors plus

²⁷⁹ NEGRI, Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, chapitre V : Césure du système, I, Imagination et constitution, p. 160.

²⁸⁰ SÉVÉRAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, troisième partie, chapitre 2 : Union imaginative et union intellectuelle, p. 209.

²⁸¹ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, chapitre III, 1, p. 113.

de souveraineté, de droit à exercer sa puissance. Dès lors qu'elle augmente sa puissance, l'individu, lui, est impuissant, et le membre de la Cité n'a alors de puissance qu'en tant qu'il est membre du corps politique. Aussi :

« Nous ne pouvons pas concevoir qu'il soit permis à chaque citoyen d'interpréter les décrets ou règles de droit de la Cité. Si cela était, en effet, alors par là même chacun serait juge de soi, puisqu'il pourrait sans difficulté justifier ses actes ou les orner d'une apparence de droit ; et par conséquent chacun instituerait sa vie à sa guise. »²⁸²

Il appert que ce droit naturel par lequel chacun décide pour soi-même disparaît nécessairement dans la société civile. Chacun doit alors se conformer aux lois de la Cité, et quand bien même un humain juge subjectivement que ces lois sont défectueuses, il doit s'y soumettre car il ne peut dès lors contrevenir à ces lois pour agir à sa guise. Par cela :

« Chaque citoyen relève non de son droit mais du droit de la Cité dont il est tenu d'exécuter tous les ordres [...], le corps politique doit être conduit comme par une seule âme [...], ce que la Cité décide être juste et bon doit être considéré comme décidé par chacun. 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 ».²⁸³

Par cette vision de la Cité « conduit comme par une seule âme », nous pouvons y voir une volonté des individus se conformant ensemble à un même objectif, ou en un terme de l'*Éthique*, à un même Désir : en l'occurrence, nous retrouvons ici cette essence commune à chaque être participant ensemble à la satisfaction de leurs affects, c'est-à-dire qu'ils « affirment une force d'exister [...] et dont la présence [de l'Affect] détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela ». Dans la communauté affective de Sévérac (qui prend tout son sens dans la participation des individus à une communauté visant à satisfaire leurs Désirs), chacun s'évertue à affirmer son essence en laissant la Cité promulguer ses propres décrets. Ainsi, la Cité crée des lois et les promulgue en tant qu'État souverain ou institution représentative de la volonté de ses membres (les citoyens deviennent alors des « sujets », c'est-à-dire des humains « en tant qu'ils sont tenus de se soumettre aux institutions et aux lois de la Cité »²⁸⁴). Comme Spinoza le dit dans son *Traité politique*, le pouvoir politique de la Cité réside dans la volonté de ses membres d'abandonner leur droit naturel au profit d'un droit civil de Cité, en échange de quoi ladite Cité préserve leurs intérêts. La définition

²⁸² Ibid, chapitre III, 4, p. 115.

²⁸³ Ibid, chapitre III, 5, p. 115.

²⁸⁴ Ibid, chapitre III, 1, p. 113.

d'Individu au sens spinoziste du terme est ainsi parfaitement de mise²⁸⁵. Ainsi, les individus s'unissent au sein du corps politique car tous participent au droit légitime du Souverain (devenant ainsi un seule et même Individu). Ce droit civil du Souverain est aussi appelé droit positif :

« Le droit civil que le souverain est en charge de faire respecter, le droit qu'à l'état social le souverain l'exerce sur ses sujets, [et] se fonde sur un rapport de puissance : le souverain dispose d'un droit de contrainte politique, d'un pouvoir légal, qui est égal à la puissance effective qu'il est à même d'exercer sur la puissance de ses sujets. Le droit positif du souverain, son pouvoir, c'est sa puissance sur la puissance des sujets. »²⁸⁶

En cela, la Cité n'enseigne rien qui soit contraire à la nature, c'est-à-dire à la puissance de l'ensemble des sujets obéissants dans l'État, car « si le droit naturel des citoyens obéissant est le droit civil même de l'État, réciproquement, le droit civil de l'État n'est autre que le droit naturel des sujets obéissants. »²⁸⁷ C'est pourquoi la liberté est la fin de la république, comprise comme la « *res publica* » en latin qui désigne la « chose publique », autrement dit tout ce qui concerne la vie politique et les affaires du gouvernement (ce que Spinoza illustrera très bien en désignant la République comme « les affaires communes de l'État dépendant de la direction de celui qui détient la souveraineté. »²⁸⁸). Ainsi, plus un homme est libre donc suit les lois de sa raison, et plus il voudra déléguer son droit naturel au Souverain, c'est-à-dire obéir diligemment aux lois civiques. Autrement dit :

« Les lois de l'État [les lois qui déterminent le droit civil, ou droit positif du Souverain] ne peuvent donc contredire, sans risquer la perte de l'État, les lois de la nature [les lois qui déterminent le droit naturel de la multitude]. »²⁸⁹

C'est le principe du pacte social posé par Spinoza dans son *Traité politique* : le pouvoir du Souverain ne peut durer que tant que la République sert les affects communs, c'est-à-dire la satisfaction des Désirs pour lesquels les individus ont abandonné leur droit naturel. La satisfaction des Désirs de chacun est donc l'intérêt premier d'une Cité et donc *a fortiori*, d'une République, pour qu'elle puisse maintenir son intégrité. Aussi, selon l'obéissance que chacun voue aux lois de la Cité, tous sont libres d'observer un mode de vie

²⁸⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie II, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, définition de l'Individu, p. 129.

²⁸⁶ SÉVÉRAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, chapitre 2 : Union imaginative et union intellectuelle, p. 220.

²⁸⁷ Ibid, p. 222.

²⁸⁸ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, chapitre III, 1, p. 113.

²⁸⁹ SÉVÉRAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, troisième partie, chapitre 2 : Union imaginative et union intellectuelle, p. 222.

cohérent vis-à-vis de la constitution dans laquelle ils sont membres. Chaque Cité est alors libre de faire appliquer sa politique au sein de ses frontières, ainsi que créer des alliances en-dehors de celles-ci (comme expliqué dans le paragraphe 12 du *Traité Politique*, p. 123). Le droit civil institue la légitimité de l'État à faire perdurer sa constitution aussi longtemps que perdure la puissance du Souverain, car « le droit du Souverain est déterminé par sa puissance »²⁹⁰, et ainsi chaque Cité a le droit de trancher sur les affaires communes traitant de la paix et de la constitution des lois. C'est pourquoi :

« L'homme conduit par la raison est le plus puissant et relève le plus de son propre droit, de même la Cité fondée et dirigée selon la raison est la plus puissante et relève le plus de son propre droit »²⁹¹.

Ainsi, puisque chaque Cité est libre selon sa puissance de faire appliquer sa politique au sein de ses frontières, nous nous bornons à une question de taille : suivant notre recherche sur la nature de l'affect de Joie, nous nous interrogerons désormais sur ses possibilités d'apparition au sein d'une société politique cohérente avec cette démarche : ainsi, quelle est la constitution la mieux adaptée à une communauté politique dans laquelle peut naître, voire persévérer les conditions de possibilité de la Joie ? Toute communauté politique favorise-elle le même degré de Joie entre ses membres ? Ou au contraire, y-a-t-il des constitutions inadaptées ? En somme, au sein de l'état civil, quel modèle de société politique est la plus utile aux humains qui la composent ?

²⁹⁰ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, chapitre IV, 1, p. 129.

²⁹¹ Ibid, chapitre III, 7, p. 117.

Chapitre 5 – Crainte et Espérance : « L'imperium » contre la tyrannie

Le meilleur régime pour que les humains vivent ensemble et développent leur *conatus* sans se faire du tort semble se définir suivant les trois critères de la conclusion du *Traité théologico-politique* ; à savoir : 1) l'instauration de la Paix par les lois de l'État, fondement du pacte social. 2) La piété envers les commandements divins. 3) L'utilité de la société pour l'ensemble des individus qui la composent, c'est-à-dire la capacité du Souverain à conduire la société « comme par une seule âme »²⁹², comme par un seul Individu. En effet :

« [La république est une] association conforme à la nature humaine. [Par cela, Spinoza réexamine] le Pacte, le droit naturel, la souveraineté, c'est-à-dire les concepts fondamentaux du jus imperii moderne, autrement dit, la nature du politique qu'il a déjà exposée une première fois dans TTP, et qu'il va reprendre et approfondir ici [dans le *Traité Politique*]. »²⁹³

Néanmoins, le Pacte social et politique se fonde sur l'abandon du droit naturel des membres de la communauté au Souverain, qui jouit du droit positif d'instituer les lois, c'est-à-dire de la contrainte politique de punir ceux qui désobéissent en même temps que de satisfaire les Désirs des sujets obéissants. Cela ne se fait-il pas pour contrecarrer la nature des Désirs des humains ? Si la plupart du temps, les passions humaines sont contradictoires, comment établir une société alors que la promesse de la Paix peut être rompue à tout instant ?

5.1 La Paix dans l'état civil repose sur l'Espérance et la Crainte

Ainsi, des images des choses découlent des idées inadéquates de notre utilité et donc, de notre propre bien : voilà pourquoi « chacun, pour son propre compte, agit selon le système de valeurs que lui dictent ses passions ; et ces systèmes se contredisent. »²⁹⁴ Ainsi, à l'état de nature, les hommes sont conduits par leurs passions et désirent tous ce qui leur permettent de conserver leur être, quitte à se faire des ennemis. Mais la société politique ne peut s'instituer dans ce rapport conflictuel. Alors :

« Les hommes, aspirant à se délivrer de la crainte et à vivre en sécurité, veulent nécessairement mettre fin aux inimités qui caractérisent les relations interhumaines à l'état de nature, mais, pour

²⁹² Ibid, chapitre III, 5, p. 115.

²⁹³ KRIEGEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, deuxième partie : la politique de Spinoza, II : le *Traité Politique*, La morale avait changé, p. 150.

²⁹⁴ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, troisième partie : L'unification externe, société politique et aliénation dirigée, chapitre VIII : de l'état de nature à la société politique, le contrat social, p. 310.

la même raison, ils ne veulent pas se réfugier dans l'isolement, car l'entraide leur est indispensable pour survivre ; ils désirent donc résoudre la contradiction de l'état de nature. »²⁹⁵

Car ils ont « le désir passionnel d'échapper à la mort. Ce désir passionnel suffit, à lui seul, à nous faire dépasser l'état de nature ; et s'il n'existait pas, jamais la société politique ne s'instaurerait. »²⁹⁶ Ainsi, la paix doit s'instituer dans une république libre, et cette liberté ne peut être acquise qu'au prix de la Paix instituée. Elle ne peut s'acquérir qu'au prix d'un flottement de l'âme des individus composant la société civile : en effet, nous savons que ce n'est pas la raison de l'humain qui l'a fait se réunir avec autrui au sein d'une communauté politique mais les exigences de ses affects, car :

« Ce qui les oblige [les humains], c'est précisément le fait qu'ils se trouvent réunis pour délibérer ensemble. Chacun, pour son propre compte, agit selon le système de valeurs que lui dictent ses passions ; et ces systèmes se contredisent ; mais lorsque tous s'assemblent en vue d'accorder leurs attitudes, aucun orateur, en cours de discussion, n'oserait se prononcer contre les exigences fondamentales de la Raison, car il passerait alors pour un fou et s'attirerait la réprobation universelle. [...] Ce n'est donc pas la force de leurs désirs rationnels qui incite les hommes à se soumettre à la Raison ; c'est, bien plutôt, l'ambition passionnelle de gloire, ou son envers négatif : la crainte de la honte. »²⁹⁷

Ainsi, le sujet de l'État ne peut promettre qu'il cédera son droit naturel par la reconnaissance rationnelle du pouvoir du Souverain sur ses propres passions individuelles, car l'humain est toujours soumis à ses passions, et même sous l'état civil il agit « selon le système de valeurs que lui dictent ses passions »²⁹⁸. Il faut donc que l'État promette des sanctions juridiques lourdes de conséquences pour ceux qui désobéissent aux lois, ce qui suscitera donc la Crainte chez les sujets et citoyens (c'est-à-dire « une Tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute »²⁹⁹). Puis, la Cité doit également accorder des récompenses pour ceux qui obéissent aux lois, c'est-à-dire qu'elle doit garantir la paix et la prospérité de ses membres. Ces récompenses sont des motifs d'Espérance où Spinoza l'entend, c'est-à-dire « une Joie inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute »³⁰⁰, comme la promesse d'un avenir meilleur par exemple ; promesse pour

²⁹⁵ Ibid, p. 308.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Ibid, p. 310.

²⁹⁸ Ibid, p. 310.

²⁹⁹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XIII, p. 327.

³⁰⁰ Ibid, XII.

laquelle les citoyens sont prêts à consentir à céder leur droit naturel au Souverain - pour quelques « ambitions passionnelles de gloire »³⁰¹ donc.

Ainsi se constitue sur les affects d'Espérance et de Crainte des sujets, et il doit en être ainsi : l'affect de Crainte suscité en chaque humain par les sanctions prévues par les lois dissuade de désobéir lorsqu'un membre de la communauté politique souhaite désobéir et les lois le punissent lorsqu'il a désobéi (auquel cas il se contredit lui-même, car il s'est lui-même soumis par son adhésion au Pacte social, c'est-à-dire que le citoyen et sujet a lui-même choisi d'obéir aux lois en vertu des avantages de la Cité qui compensent son manque de liberté.)
Ainsi :

« Une Cité pour relever de son propre droit, doit préserver les causes du respect et de la crainte [...] il est en effet impossible pour celui ou pour ceux qui détiennent la souveraineté, de courir les rues ivres ; ou nus avec des prostitués, [ou] de se comporter en histrions. »³⁰²

Parallèlement, l'Espérance est tout aussi nécessaire comme affect contraignant les individus à se rassembler en une société politique : en effet, l'humain ne peut satisfaire les exigences de sa nature, c'est-à-dire ses besoins, sans participer à un projet de mise en communs des ressources pour satisfaire le bien collectif (le contrat ou Pacte social). Spinoza veut dire ici que nous avons besoin des autres pour persévérer dans l'être, le *conatus* étant la base du lien sociale et politique qui nous relie à la communauté, comme nous l'avons vu dans la troisième sous-partie du chapitre 2 de notre réflexion : Une théorie de l'identité humaine : Le Désir intellectuel, p.45. En effet :

« Pour trouver ce qui est absolument propre à la raison humaine, on peut supposer que les Corps de même nature (donc les corps humains entre eux) doivent être mis en relation ensemble, pour en faire une connaissance adéquate, et donc une Joie supérieure à l'Esprit que ne pourrait concevoir cet Esprit par la connaissance de quelques Corps (ou de quelques végétaux ou minéraux). »

À l'état de nature, cependant, les individus ne peuvent déterminer leurs actions à partir de leurs seules réflexions : il leur faut donc un pouvoir de contrainte qui les oblige à

³⁰¹ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, troisième partie : L'unification externe, société politique et aliénation dirigée, chapitre VIII : de l'état de nature à la société politique, le contrat social, p. 310.

³⁰² SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre IV, 4, p. 131.

céder leur droit naturel dans cette « caisse de résonance des affects communs »³⁰³ qu'est l'institution de l'État selon Pascal Séverac. L'État possède ainsi :

« La puissance affective du collectif pour disposer chacun à l'obéissance [par les affects de Crainte et d'Espérance], jusqu'à ce que – éventuellement, elle soit vaincue par une passion plus forte (la haine à l'égard des dirigeants, par exemple) : l'État alors peut n'être plus suivi, le contrat fragilisé, voire déchiré ; et la désunion, qui toujours menace, s'accomplit. »³⁰⁴

Cependant, cette « puissance affective du collectif » repose sur le flottement de l'âme des sujets et citoyens qui ne doivent jamais connaître la Sécurité (c'est-à-dire « [la] joie née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle toute cause de doute est supprimée »³⁰⁵) ; car sinon, se sentant en trop grande Sécurité, le sujet risque de ne plus vouloir obéir aux lois du Souverain croyant qu'il lui est plus profitable de faire autrement (c'est-à-dire par manque de Crainte, il pourrait espérer un plus grand bien que ce que la Cité lui apporte déjà, et donc il bénéficierait d'une trop grande Sécurité : il penserait être assez en sécurité pour désobéir). Les sujets doivent au contraire être en permanence dans l'enchaînement compulsif de leurs espoirs et de leurs craintes :

« Quand nous nous trouvons sous l'enthousiasme de l'Espérance, subir d'importants revers nous fait devenir craintifs, et quand rien ne va plus comme nous concevons que les choses devraient aller, la Crainte est totale ; au moindre succès renaît l'Espérance, et si des succès s'enchaînent, c'est-à-dire si le monde répond à nos attentes, nous devenons arrogants et vaniteux. Mais au moindre camouflet un peu sévère de la nécessité la Crainte vient nous empoigner, et ainsi de suite. [Alors], ce cycle est un bon exemple pour approcher d'encore un peu plus près de ce que peut être la *fluctuatio animi*. »³⁰⁶

Ainsi, l'Espérance nourrit le Pacte social en cela qu'il réunit les individus autour d'affects communs pour réaliser leur essence. Ces individus doivent douter en permanence du fait qu'ils peuvent réaliser leur essence en-dehors de la Cité. La Crainte est quant à elle le cadre irrationnel qui contraint violemment (c'est-à-dire qui suscite des affects véhéments) les humains à respecter diligemment les lois de la Cité, puisqu'ils doutent du fait qu'ils peuvent vivre convenablement en-dehors de celle-ci. Et nous savons que les désirs qui naissent d'affects plus véhéments affirmeront d'avantage leur puissance sur le Corps que les désirs naissant d'affects moins véhéments, et c'est pourquoi l'État se doit de punir et d'être

³⁰³ SÉVÉRAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, troisième partie, chapitre 2 : Union imaginative et union intellectuelle, p. 219.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, Troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XIV, p. 329.

³⁰⁶ MAILLOCHON, Hervé, *La notion de fluctuatio animi chez Spinoza*, (1999), Philosoph'île, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.

exemplaire dans ses sanctions à l'égard de ceux qui ont rompu le Pacte. Le cycle Crainte/ Espérance permet alors les Espoirs de ceux qui obéissent et respectent le Pacte, et nourri des Craintes à l'égard des plus égoïstes qui pensent leur profit personnel possible, voire préférable en-dehors de la législation de l'État (de toute évidence et d'après ce que nous venons de dire, cela est absurde).

Mais alors, quelle est la constitution politique adéquate dans laquelle la résonance des affects de Crainte et d'Espérance transforme l'humain en sujet et citoyen le plus vertueux ? Le Souverain doit-il susciter plus de Crainte que d'Espérance à ses sujets ? Et suivant les trois régimes politiques analysés par Spinoza dans son *Traité Politique*, la monarchie premièrement atteint-elle le but ultime de la République, c'est-à-dire la liberté et la Paix instituées ?

5.2 *La monarchie absolue est une tyrannie des passions*

Il semblerait qu'une constitution politique ne peut voir le jour sans la naissance d'affects communs vifs, donc véhéments, qui puissent contraindre les humains. Ces affects communs, ciment du Pacte social, sont la Crainte et l'Espérance. Alors, la Sécurité ne semble pas être la fin visée de la république car nous l'avons vu précédemment, les sujets ne doivent jamais connaître la Sécurité, « [la] joie née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle toute cause de doute est supprimée »³⁰⁷ ; car sinon, se sentant en trop grande Sécurité, le sujet risque de ne plus vouloir obéir aux lois du Souverain. Ainsi, c'est dans le flottement de son âme entre sa Crainte des lois et l'Espérance d'un bien, que l'État peut se conserver souverainement. Ainsi, l'absence de Sécurité chez le sujet et citoyen est le fondement et la condition de possibilité de l'État, dont la puissance de décider est attribuée « aux mains de tous ou de quelques-uns ou d'un seul ».³⁰⁸ Mais alors, comment penser la Joie, affect positif par excellence (c'est-à-dire qui affirme le *conatus*, qui ne l'empêche pas), alors que le couple d'affects Crainte/ Espérance est foncièrement triste ? Nous proposerons un dépassement de ce conflit dans la troisième sous-partie de ce chapitre. Pour l'instant, nous nous intéresserons à deux systèmes politiques opposés : la tyrannie et la république.

³⁰⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XIV, p. 329.

³⁰⁸ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, 7, p. 637.

En effet, Blandine Kriegel dans *Spinoza. L'autre voie*, définit la république (« *res publica* / chose publique ») comme un pouvoir souverain détenu par la multitude (et qui implique une certaine forme de légitimité et de souveraineté)³⁰⁹. Alors, les différentes constitutions interrogées par Spinoza dans le *Traité politique* ont-ils un lien quelconque avec la république ? La construction d'une société de Paix et de liberté est-elle possible en monarchie, aristocratie et démocratie ? Déjà, il appert que pour augmenter la connaissance des institutions bonnes pour eux, donc des institutions qu'ils désireront avoir (car « ce n'est pas parce que nous jugeons que quelque chose est un bien que nous le désirons, mais au contraire, que c'est ce que nous désirons que nous nommons un bien »³¹⁰), les humains doivent créer des constitutions, c'est-à-dire des textes de lois précis pour régir la communauté dans un système politique précis. Les régimes politiques étudiées grâce aux fondements de l'éthique spinoziste dans le *Traité politique* sont au nombre de trois : monarchie, aristocratie et démocratie.

Ainsi, ces trois régimes politiques sont des « *imperia* », c'est-à-dire que ces trois types d'États manifestent leur puissance par un pouvoir politique souverain : « *l'imperium* » est le pouvoir de la Cité qui découle du pouvoir de la multitude, celui-là même se fonde selon « le commandement de la raison, et l'acceptation constante d'obéir au décret commun »³¹¹ (c'est-à-dire aux lois de la Cité desquelles elle tire sa souveraineté). « *L'imperium* » existe en démocratie, en monarchie et en aristocratie, c'est « la loi la plus générale de la force et de la puissance du Politique »³¹². En ce sens, « *l'imperium* », le droit ou la souveraineté, c'est la même chose : Spinoza propose de fait une théorie naturaliste du droit, au sens où c'est par la combinaison de l'ensemble des puissances naturelles qui composent le collectif, le « *conatus* » (la tendance à l'augmentation ou à la diminution de la puissance des modes finis de Dieu) qu'un régime politique peut se conserver et perdurer. Autrement dit, le modèle de la politique spinoziste est la puissance de la nature même.

³⁰⁹ KRIEGEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, deuxième partie : la politique de Spinoza, II : le Traité Politique, L'état civil, la cité, la république d'État, pp. 168-169.

³¹⁰ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, scolie de la proposition XXXIX, p. 279.

³¹¹ KRIEGEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, deuxième partie : la politique de Spinoza, II : le Traité Politique, Le droit naturel et la puissance, p. 163.

³¹² Idem.

Ainsi, « le pouvoir absolu tire toujours sa force de la puissance de la multitude. »³¹³ C'est une formule qui décrit parfaitement « *l'imperium* », le droit ou la puissance. Alors, définissons ce qu'est le premier pouvoir du *Traité politique* chez Spinoza, la monarchie, pour mieux comprendre les fondements « naturels » de ce pouvoir : si la souveraineté détenue selon un commun accord « est dans les mains d'un seul, alors l'État s'appelle monarchie »³¹⁴. De cette manière, si le « droit [positif] est déterminé par la seule puissance, [alors] la puissance d'un homme seul est grandement insuffisante pour soutenir un pareil fardeau »³¹⁵. Deux points semblent se contredire ici : tout d'abord, Spinoza semble accorder une certaine forme de souveraineté à un type de monarchie précis, car il parle d'un commun accord, donc d'un transfert légitime de la puissance de la multitude au roi. Ainsi, il s'avère possible qu'un gouvernement légitime puisse se développer dans un type de régime monarchique. Pourtant, une grande variété d'occurrences de Spinoza sur le pouvoir du roi dans le *Traité Politique* semble aller dans le sens inverse : « transférer tout le pouvoir à un seul homme, c'est aller dans l'intérêt non de la paix, mais de l'esclavage »³¹⁶, « le roi relève d'autant moins de son propre droit [quand] le droit de la Cité lui est transféré plus absolument »³¹⁷. Il appert alors que le pouvoir du roi dans toute monarchie reste précaire : en effet, la puissance seule dépend l'autorité politique, et celle-ci « pour relever de son propre droit, doit préserver les causes du respect et de la crainte »³¹⁸ car elle doit donner les moyens de se faire craindre par ceux qui visent la destruction de la société civile, et doit aussi satisfaire les intérêts naturels de chacun, c'est-à-dire la Paix favorisant la prospérité du sujet.

En effet, la Paix est définie dans le *Traité Politique* comme suit : « [non pas] dans l'absence de guerre, mais dans l'union des cœurs, c'est-à-dire dans la concorde »³¹⁹, ou dans l'union des corps et des Esprits, et donc des affects, comme expliqué par la définition de l'Individu dans la définition de la proposition XIII de l'Éthique³²⁰ : un pouvoir légitime qui fonde l'union entre les individus et donc la communauté affective capable de diriger l'ensemble des affects vers la fin de toute république, la liberté. En effet :

³¹³ Idem.

³¹⁴ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 2, 17, p. 107.

³¹⁵ Ibid, 6, 5, p. 143.

³¹⁶ Ibid, 4, p. 143.

³¹⁷ Ibid, 8, p. 145.

³¹⁸ Ibid, 4, 4, p. 131.

³¹⁹ Ibid, 6, 4, p. 143.

³²⁰ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, deuxième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, proposition XIII, définition, p. 129.

« Des fondements de la république [...], il suit avec la dernière évidence que sa fin ultime consiste non pas à dominer les hommes, à les contenir par la crainte et à les soumettre au droit d'autrui, mais au contraire à libérer chacun de la crainte pour qu'il vive en sécurité autant que faire se peut, c'est-à-dire qu'il préserve le mieux possible son droit naturel à exister et à agir sans danger pour lui-même ni pour autrui. Non, dis-je, la fin de la république ne consiste pas à transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates. Elles consistent au contraire à ce que leur esprit et leur corps utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république c'est donc en fait la liberté ».321

La légitimité du roi en monarchie absolue, seul garant du pouvoir politique, est alors fragilisée *de facto* car il ne peut instituer la Paix du sujet contre son obéissance aux lois (par le transfert de son droit naturel), puisque le roi ne semble pas représenter un projet d'avenir assez cohérent (motif d'Espérance) pour ce sujet : en effet, ne composant pas un Individu du fait de l'absence de l'union des corps disparates du régime (nous pouvons mentionner ici les classes sociales tripartites de la France de Louis XIV sous la monarchie absolue : la noblesse, le clergé et le tiers-état) ; il n'y a aucun affect commun, aucun motif d'Espérance entre ces individus (ou ces classes sociales), car tous désirent des choses contraires : le clergé désire le soutien de la Couronne dans le pouvoir de l'Église, la Couronne désire la soumission du peuple par la dévotion des croyants envers l'Église et l'obéissance du peuple envers l'État, et le tiers-état, quant à lui, désire prospérer au sein d'un État uni, en ne se soumettant pas servilement mais au contraire en prospérant dans de bonnes conditions matérielles d'existence. Alors, aucun Pacte social ne peut tenir entre eux pour maintenir une forme d'obéissance commune envers les décrets royaux et les lois de la monarchie, car personne ne désire avoir des bienfaits égaux à tout un chacun, mais tous ont des intérêts dus à leur rang ou leur classe sociale, et ces intérêts se contredisent entre eux (c'est par la soumission ou la diminution du pouvoir de l'un que se réalise la Gloire³²² ou le Désir de l'autre).

Il paraît dès lors contre-productif de conférer l'autorité politique à un seul homme, puisque cela revient à amoindrir la puissance de l'État car un seul homme ne peut être plus puissant que la multitude, et ne peut dès lors satisfaire les intérêts disparates des membres d'un régime, c'est-à-dire qu'il ne peut « [enraciner] la loi dans [sa] volonté au lieu et place du consentement et de la délibération [de la multitude] »³²³. C'est ce qui fait de la monarchie

³²¹ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, 6, p. 637.

³²² SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XXX, p. 337.

³²³ KRIEGEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, deuxième partie : la politique de Spinoza, II : le Traité Politique, La monarchie, p. 176.

absolue (par excellence) le type même du régime despotique : en effet : « [que] personne dans la solitude n'est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie »³²⁴. Il en est de même pour le roi. Il est alors absurde de considérer que le roi, dépositaire de l'autorité politique, du fait d'une « chimère du régime monarchique »³²⁵ puisse « défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie de la Cité »³²⁶. En définitif, le roi absolu ne peut absolument garder son pouvoir indéfiniment, car il ne peut garantir la liberté de ses sujets, qu'il ne soumet dès lors que par son pouvoir de contrainte sur autrui, que par la Crainte qu'inspire sa « *potestas* » et non pas son « *imperium* » (la « *potestas* », c'est le pouvoir exercé contre l'autre ; en termes politiques, c'est la contrainte que le détenteur du pouvoir exerce contre ses sujets). Autrement dit, pour compenser le manque de cohérence politique de sa constitution, le roi absolu se fait le tyran des passions humaines et en particulier, l'administrateur des sanctions envers ceux qui ont désobéi pour punir et instaurer la Crainte parmi ses sujets ; et ainsi dissuader les plus récalcitrants aux lois de nourrir quelques projets illégaux. C'est pourquoi Jean-Jacques Rousseau dit dans *Du Contrat social* que « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. »³²⁷ Par cette formule, nous comprenons que le pouvoir imposé par la force ne constitue jamais un droit, car pour que le droit puisse valoir, il faut que l'obéissance du sujet soit volontaire, c'est-à-dire encore « [non pas] un acte de nécessité [mais un acte] de volonté »³²⁸. Alors, quand la force impose un pouvoir sur autrui, autrui n'obéit que tant que c'est dans son intérêt de le faire. Par conséquent, il ne nourrit aucun devoir d'obéissance, donc aucun acte de sa volonté (il n'obéit que par nécessité), donc il pourra rompre son obéissance à tout moment.

C'est pourquoi en monarchie absolue, le gouvernement despotique du roi est de nature à susciter la Crainte plus que l'Espérance ; et l'objectif d'instaurer la Paix, nécessité politique de toute Cité pour fonder le Pacte social, est alors empêché. Se trouve alors compromis tout projet politique fondé sur la soumission servile de l'humain et non consentie par sa raison car selon Spinoza, cela créait des esclaves et non des sujets, car « transférer tout le pouvoir à un seul homme, c'est aller dans l'intérêt non de la paix, mais de

³²⁴ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 6, 1, p. 141.

³²⁵ KRIEGEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, deuxième partie : la politique de Spinoza, II : le Traité politique, La monarchie, p. 176.

³²⁶ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 6, 1, p. 141.

³²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001, chapitre III, Du droit du plus fort, p. 45.

³²⁸ Idem.

l'esclavage »³²⁹ ; et selon Rousseau, cela créait des mutins, c'est-à-dire des personnes animées d'ambition qui n'attendent que le meilleur moment pour rompre leur allégeance et prendre la place du maître. Ainsi :

« Ceux qui sont bons sont rares. D'où vient que celui à qui est déferé le droit tout entier de l'Etat craindra toujours les citoyens plus que les ennemis, et que par conséquent il s'efforcera, quant à lui, de se garder, et quant à ses sujets, non pas de veiller sur eux, mais de leur tendre des pièges – surtout à ceux que leur sagesse rend illustres, ou que leur fortune rend puissants ». ³³⁰

Nous pourrions dire dans les termes de l'Éthique que le roi d'une monarchie absolue ou détenteur d'un pouvoir despotique craint pour sa Sécurité ³³¹, espère³³² que son pouvoir persiste par les moyens qu'il a mis en œuvre (souvent la Crainte³³³ suscitée chez ses sujets, comme nous l'avons vu), et jaloux d'un pouvoir qu'il n'a pas (le pouvoir absolu et légitime : « *l'imperium* »), le roi est affecté d'Envie³³⁴, ne pouvant d'autant moins réprimer cet affect du fait qu'il n'a aucun Amour envers Dieu³³⁵ et donc, du fait qu'il ne peut réprimer « [ses] désirs capricieux »³³⁶).

Ainsi, Amour, Haine, Faveur, Indignation ou absence de Sécurité sont les symptômes d'un gouvernement despotique basé sur la Crainte et non pas sur « la véritable connaissance du bien et du mal »³³⁷. Ce régime ne permet pas que ses sujets se connaissent, ainsi que leurs besoins naturels. Le droit, qui est associé à la puissance, se trouve ici néantisé. Il n'est donc pas celui du monarque absolu. Mais qu'en est-il du roi au sein d'une monarchie constitutionnelle par exemple ? Son pouvoir est-il plus souverain ?

5.3 *La tyrannie comme négation de la Joie et la Cité la plus puissante*

Quelle société politique préserve le mieux la Paix et la stabilité d'un régime, tout en assurant la liberté de ses sujets ? Quel régime politique permet le développement de la

³²⁹ SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, p. 143.

³³⁰ Ibid, 6, 6, p. 143.

³³¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XIV, p. 329.

³³² Ibid, selon la définition de l'Espérance, XII, p. 327.

³³³ Ibid, définition suivante, XIII.

³³⁴ Ibid, XXIII, p. 331.

³³⁵ Ibid, cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, démonstration de la proposition XLII, p. 561.

³³⁶ Ibid, proposition XLII, p. 559

³³⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, Proposition XV, p. 381.

connaissance des institutions bonnes pour les humains, donc des institutions qu'ils désireront avoir (suivant la loi du Désir : « ce n'est pas parce que nous jugeons que quelque chose est un bien que nous le désirons, mais au contraire, c'est ce que nous désirons que nous nommons un bien. »³³⁸) Il semblerait que les humains doivent créer une constitution, c'est-à-dire un texte de lois précis pour régir la communauté dans un système politique cohérent. Cependant, cette constitution doit-elle être adaptée à chacun des besoins des individus ?

Il semblerait que si un tel régime devait exister, le meilleur régime politique adapté aux besoins de l'humain devrait servir au mieux l'augmentation et l'extension du *conatus*, L'Individu que doit constituer le Souverain à travers son pouvoir absolu (« le pouvoir absolu tire toujours sa force de la puissance de la multitude »³³⁹), n'est donc pas le pouvoir d'un monarque absolu, pas plus que celui d'un tyran. Il appert alors que la violence d'un régime tyrannique ne peut faire émerger la connaissance humaine des institutions bonnes pour eux, connaissance dont chacun est cause adéquate car « par cause adéquate, [j'entends] celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle »³⁴⁰. C'est en effet en tant qu'elle permet aux humains de devenir cause adéquate de leur connaissance sur leur propre utilité qu'une constitution est adaptée à leurs besoins. En effet, l'humain dans la société la plus adaptée à ses besoins agit par sa connaissance adéquate sur les choses car il pense librement, détaché de ses propres déterminismes affectifs, et alors il étend sa puissance d'agir à de nouvelles compétences, à une nouvelle perfection : « je dis que nous agissons quand il se fait, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule. »³⁴¹ Par cette nouvelle connaissance de soi et de ses besoins, chaque humain, membre de la Cité, peut juger si « *l'imperium* » d'un État lui est favorable ou pas, c'est-à-dire s'il suscite en lui de l'Amour³⁴² pour la Cité, et de la Faveur³⁴³ à l'égard des responsables politiques qui permettent cet Amour ; autrement dit qui permettent des affects de Joie.

³³⁸ Ibid, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, scolie de la proposition XXXIX, p. 279.

³³⁹ KRIEDEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, deuxième partie : la politique de Spinoza, II : le Traité Politique, Le droit naturel et la puissance, p. 163.

³⁴⁰ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définitions, I, p. 213.

³⁴¹ Ibid, II.

³⁴² « L'Amour est une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », Ibid, VI, p. 323.

³⁴³ Car « la Faveur est l'Amour envers quelqu'un qui a fait du bien à autrui », Ibid, XIX, p. 331.

Il est donc évident que la tendance qui manifeste complètement notre puissance est notre tendance à comprendre sous l'angle de la raison, et donc par cela, la Cité la plus juste ou la plus utile (c'est la même chose) est la Cité dont « *l'imperium* » donnera le plus de bienfaits aux membres qui la composent, selon les critères d'une connaissance et d'une pratique rationnelles de nos capacités, c'est-à-dire selon une connaissance adéquate de notre bonheur suprême qui consiste à jouir en tout instant et de « réprimer les désirs capricieux »³⁴⁴. Alors, au-delà des affects de Crainte et d'Espérance (qui nous confinent toujours plus dans le flottement de l'âme), nous pouvons penser la stricte équivalence entre la puissance de la nature et le droit des individus, en cela que la puissance de Dieu est la puissance de la nature tout entière, et donc de la puissance de la nature résulte les lois de la nature, et de ces lois résulte *in fine* le droit naturel des êtres qui vivent dans la nature : la Cité la plus parfaite qui peut faire naître et préserver les conditions de possibilité de la Joie se trouve donc logiquement être la Cité la plus en accord avec la nature rationnelle de l'humain, pour qu'elle permette de l'éduquer plutôt que de le gouverner ; de le libérer plutôt que de le contraindre. Alors, quelles sont les possibilités pour qu'un régime monarchique non absolu puisse faire émerger une Joie chez les citoyens et sujets ? Devrait-il être remplacé, comme Spinoza semble le définir dans le *Traité Politique* par une aristocratie ?

³⁴⁴ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, partie IV, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, proposition XLII, p. 559.

Chapitre 6 – La monarchie : vers une légitimation du droit ?

Quelle est le régime politique avec la constitution pouvant susciter le plus de Joie dans l'état civil ? Le pouvoir du roi peut-il instituer « le droit absolu de Cité », c'est-à-dire une « Cité qui est fondée et dirigée selon la raison, [qui] est la plus puissante et [qui] relève le plus de son propre droit »³⁴⁵ ? En effet, il semblerait qu'une telle Cité dépende du « *conatus* » rationnel de l'humain pour se légitimer car :

« La meilleure maxime de vie pour se conserver soi-même autant qu'il se peut est celle qui est instituée selon le précepte de la raison, il s'ensuit que tout ce que font un homme ou une Cité, en tant qu'ils relèvent le plus de leur propre droit, est pour le mieux. »³⁴⁶

La Cité, en tant que système politique en symbiose avec le développement du *conatus* des êtres qui y vivent, semble devoir faire preuve du plus de rationalité qu'elle lui est possible de produire dans son type de gouvernement, c'est-à-dire dans sa constitution et dans sa capacité à la mettre en œuvre par la création de lois justes garantissant la Paix et la liberté de ses membres ³⁴⁷. Ainsi, sur le modèle du « *conatus* », et donc ultimement de la « *potentia* » de tous les modes finis de Dieu, y-a-t-il un État politique qui ne fonde pas son autorité uniquement sur la *potestas* (le couple d'affects Crainte/ Espérance) ? C'est-à-dire un État dans lequel la Cité puisse persévérer dans son fonctionnement rationnel pour que chacun de ses membres persévère dans son propre bien, et donc ultimement dans sa Joie ?

6.1 Une répartition collégiale de la puissance : la monarchie constitutionnelle

La répartition des pouvoirs en monarchie semble assurer la sécurité des sujets, mais assure-t-elle également leur liberté ? En effet, nous savons que la monarchie constitutionnelle dont parle Spinoza a des fondements de démocratie, comme en atteste Lucien Mugnier-Pollet dans son commentaire *La philosophie politique de Spinoza* : « le régime monarchique reste fidèle à la double détermination d'un *jus* [droit] absolu et d'une *cura* [d'un traitement

³⁴⁵ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 5, 1, p. 135

³⁴⁶ Idem.

³⁴⁷ En effet : « [La fin de la république] consiste à ce que [l'esprit des hommes] et leurs corps accomplissent en sécurité leurs fonctions, et qu'eux-mêmes utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république, c'est donc en fait la liberté », dans SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, p. 637.

des lois] de forme démocratique »³⁴⁸, et plus loin, « il faut marquer davantage la présence de l'esprit démocratique dans le système monarchique »³⁴⁹. Mais qu'en est-il réellement ? En fait, la puissance de la multitude dans la monarchie telle qu'expliquée par Spinoza dans le *Traité Politique*, tient dans le fait que le droit, avant d'être la propriété du roi, est celle des Familles, ces clans « composés de plusieurs personnes pour favoriser la discussion mais [agissants] comme une seule lorsque le Conseil décide par un vote. »³⁵⁰ Ces Familles sont assimilées dès lors à des « circonscriptions électorales »³⁵¹ ou des unités civiques, et permettent en monarchie de donner le statut de citoyen aux membres de la cité :

« Les habitants de toutes les villes [...], autrement dit tous les citoyens doivent être divisés en Familles, qui seront distinguées par le nom et quelques signes. Tous ceux qui naîtront dans l'une de ces Familles seront admis au nombre de citoyens ». ³⁵²

Il faut donc ici entendre le terme de citoyen uniquement comme membre de la Cité et bénéficiaire d'un certain nombre de droits. La préservation de l'état civil étant étroitement liée au concept d'Individu, la Famille constitue dès lors l'unité du droit au sein de la royauté et du Conseil car :

« Une fois le roi choisi dans l'une des Familles ; seuls seront considérés comme nobles les descendants du roi, qui pour cette raison seront distingués de leur propre Famille et des autres par des insignes royaux »³⁵³.

Et plus loin :

« Les conseillers les plus proches du roi, c'est-à-dire les seconds en dignité, devront être nombreux et choisis uniquement parmi les citoyens : trois de chaque Famille, supposons, ou quatre, ou cinq [...] qui compteront ensemble pour un siège dans ce Conseil. »³⁵⁴

La Famille, donc, est l'unité civique et électorale sur laquelle repose la monarchie tout entière, en passant par la constitution des membres du Conseil et des conseillers personnels du roi, ainsi que l'élection du roi lui-même (bien qu'à proprement parler, en monarchie on ne parle pas d'élection mais de proposition car « les Familles proposent une

³⁴⁸ MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, chapitre XVII : Les modèles politiques, La monarchie, p. 231.

³⁴⁹ Ibid, p. 232.

³⁵⁰ Ibid, p. 230.

³⁵¹ Ibid, p. 228.

³⁵² SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 6, 11, p. 147.

³⁵³ Ibid, 6, 13.

³⁵⁴ Ibid, 6, 15.

liste de noms [de candidats en tant que conseillers personnels du roi], qui sont, non pas « élus », mais choisis par le roi [lui-même] »³⁵⁵. Logiquement, le roi est donc « choisi dans l'une des Familles »³⁵⁶ par le Conseil, et les conseillers personnels sont choisis parmi les citoyens par le roi lui-même, car :

« Au moment de l'année fixée pour le choix des nouveaux conseillers, chaque Famille devra lui transmettre les noms de tous ceux de ses citoyens ayant atteint l'âge de cinquante ans et qui auront été régulièrement promus candidats à cette fonction. Parmi eux, le roi choisira qui il voudra ». ³⁵⁷

Le corps civil semble donc uni, car ce Conseil a pour fonction d'assurer la sécurité de l'État, et donc l'intégrité de ses institutions. En effet :

« 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 ». ³⁵⁸

Ainsi, il ne sera pas permis au roi de prendre des décisions sur une affaire « sans avoir d'abord entendu l'opinion du Conseil »³⁵⁹, assurant le processus démocratique de pérennité du droit par une prétendue égalité de tous les citoyens devant la loi par la réduction quantitative du pouvoir du roi par le Conseil, c'est-à-dire par l'extension du droit positif dans une assemblée : dès lors, le droit positif du roi ne correspond pas à un pouvoir de contrainte absolu détenu par lui seul, comme mentionné dans la deuxième sous-partie du chapitre 5 de notre réflexion : La monarchie absolue est une tyrannie des passions, p. 78 : Son droit est au contraire plus absolu au sens où il se légitime par les collègues et les assemblées, c'est-à-dire par une répartition collégiale de la puissance par les Familles au sein de la Cité monarchique, ce qui correspond tout à fait au type de la monarchie constitutionnelle :

« La tâche de celui qui détient la souveraineté est de connaître toujours la situation et la condition de l'État, de veiller au salut commun de tous, et d'effectuer tout ce qui est utile à la majeure partie de ses sujets : tout le monde l'accorde. Comme cependant un seul homme ne peut tout surveiller, ni avoir toujours l'esprit présent et disposé à penser, et comme il est souvent empêché de s'occuper des affaires publiques par la maladie, la vieillesse, ou par d'autres causes, il est nécessaire qu'un monarque ait des conseillers, et le suppléent souvent ; et ainsi l'État ou la Cité conservera toujours une seule et même âme ». ³⁶⁰

³⁵⁵ Ibid, Notes, chapitre VI, 22, p. 290.

³⁵⁶ Ibid, 6, 13, p. 147.

³⁵⁷ Ibid, 6, 16, p. 149.

³⁵⁸ Ibid, 6, 17, p. 149.

³⁵⁹ Idem.

³⁶⁰ Ibid, 7, 3, p. 163.

Cette assemblée citoyenne (composée des membres de la Cité), a ainsi plusieurs fonctions :

- Elle vote les projets de lois qui seront ensuite choisis ou rejetés par le roi (fonction législative et délibérante du Conseil).
- Elle présente au roi ces lois qui ont été voté et elle fait office d'intermédiaire entre celui-ci et son peuple, (donc le Conseil a une partie non négligeable de l'exécutif car il détient un « véritable monopole de l'information [puisque] rien ne parviendra au Roi qui n'ait d'abord été connu et enregistré par les Conseillers »³⁶¹, ce qui correspond à une fonction de médiateur).
- Spinoza précise aussi que l'assemblée citoyenne doit pouvoir éduquer le jeune roi au cas où celui-ci n'aurait pas l'âge pour régner, « si [l'ancien] roi meurt en laissant pour successeur un nourrisson ou un enfant [...], jusqu'à ce que le successeur légitime ait atteint l'âge où il pourra supporter la charge de l'État. »³⁶²

Cependant, il semblerait que le corps civil soit morcelé dans un régime dominé par une puissance monarchique, car tout le monde ne bénéficierait pas des mêmes droits. En effet :

« Seuls les chefs de familles sont véritablement citoyens [car] à la nécessité de choisir les conseillers par familles, proportionnellement au nombre de celles-ci dans les villes [...], s'ajoute la stabilité du droit de propriété qui ne doit pas être public »³⁶³.

Ainsi, quelles sont les modalités de la propriété en monarchie ? Pourquoi seuls les chefs de familles sont « véritablement citoyens » ? Existeraient-ils plusieurs statuts de citoyens ? Et pourquoi le « droit de propriété » ne devrait pas appartenir à tous ?

6.2 Les fondements de la monarchie : Familles et possessions

L'État monarchique avec tout ce qu'il comporte en termes d'institutions (Conseil, armée et magistrature donc), ne forme pas tout à fait un seul Individu car il n'y a pas une

³⁶¹ MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, chapitre XVII : Les modèles politiques, La monarchie, p. 230.

³⁶² SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 6, 20, p. 151.

³⁶³ KRIEDEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, chapitre II, Le Traité Politique, La monarchie, pp. 178-179.

véritable « union des cœurs »³⁶⁴ : en effet, la paix c'est-à-dire le terme défini par cette fameuse union des cœurs (que Spinoza appelle aussi « concorde »³⁶⁵), et la liberté du citoyen ne sont assurées que pour quelques-uns puisque le pouvoir politique n'est reparti en fait qu'aux chefs de familles. La multitude n'est pas un peuple, elle n'est pas le *dèmos* (en démocratie, le peuple électeur), mais elle est un agrégat d'intérêts réciproques ordonnés par la propriété foncière qui l'encadre : en effet, personne ne possède de terre qui ne soit allouée par le roi, car le roi possède toutes les terres de son royaume. L'obéissance civile se structure alors sur la propriété. En effet :

« 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 Cité [donc le roi]. Celui-ci les louera pour un montant annuel aux citoyens, citadins ou agriculteurs ; en-dehors de cela, en temps de paix, tous seront libérés ou déchargés de tout impôt. »³⁶⁶

Le roi n'a donc de prérogatives que pour satisfaire les intérêts de chacun des membres de l'État, c'est-à-dire que les intérêts des membres de la Cité doivent dépendre de la Paix qui elle-même dépend de la préservation des biens de chacun au sein de l'État, car il en est ainsi de la nature humaine : « Chacun recherche passionnément ce qui lui est le plus utile en particulier, juge que les règles de droit les plus justes sont celles qui sont nécessaires à la conservation et à l'accroissement de ses propres biens »³⁶⁷.

La Paix dans l'État monarchique correspond ainsi à la pérennité des possessions territoriales de chaque citoyen, de sorte que les intérêts de chacun des membres du Conseil seront défendus par les membres eux-mêmes pour que la conduite de la monarchie tout entière aille dans le sens de l'utilité commune. Cela suppose que chacun ait les mêmes intérêts, donc les mêmes possessions matérielles, et cela illustre également le pouvoir efficient de la Famille : il appartient aux chefs de décider ce qui est bon pour leurs clans, leurs communautés, bref pour les individus qu'ils représentent au sein du Conseil. Cependant, dans un État monarchique, les sensibilités, la convoitise, l'appât du gain traversent les hommes comme des états passagers de la conscience car :

« Les hommes sont nécessairement soumis aux affects³⁶⁸ [et ces affects sont] comme des propriétés qui lui appartiennent, comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tempête,

³⁶⁴ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 6, 4, p. 143.

³⁶⁵ *Idem*.

³⁶⁶ *Ibid*, 6, 12, p. 147.

³⁶⁷ *Ibid*, 7, 4, p. 165.

³⁶⁸ *Ibid*, 1, 5, p. 93.

tonnerre et autres phénomènes de ce genre, qui, tout fâcheux qu'ils sont, sont cependant nécessaires et ont des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature. »³⁶⁹

Se faisant, la monarchie peut-elle libérer les humains de leurs passions tristes pour les faire acheminer vers une connaissance augmentée d'eux-mêmes ? Il semblerait que non, car elle est une société qui réalise les intérêts pratiques de la multitude, c'est-à-dire ici, l'affect suscité serait un Désir immodéré et un Amour porté sur la sécurité d'un foyer engendré par la possession d'un terrain, ce que nous nommerons dans notre réflexion « affect de Quiétude, ou Quiétude » ; qui est en fait une passion, c'est-à-dire :

« Une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela ». ³⁷⁰

Nous utilisons ce terme car la quiétude est utilisée dans le langage courant pour désigner le confort calme d'un lieu, par exemple la quiétude d'un jardin. Or, la terre dans la monarchie est un terrain exploitable pour s'établir et prospérer, que le roi loue et par cela, la terre est facteur de sécurité (et donc de Paix) pour les Familles, car « le sol avec tout ce qui y est attaché doit avoir pour les citoyens une valeur égale à leur besoin de pouvoir se fixer en ce lieu et d'y assurer leur droit commun, c'est-à-dire leur liberté. »³⁷¹. Sécurité et liberté semblent donc être liées et assurées par le roi par sa fonction étatique : sa propriété foncière exclusive, mais la liberté dont nous parlons est celle de s'installer sur une terre, elle ne correspond en rien à la liberté intellectuelle du « *conatus* » à son plus haut niveau.

Ainsi, les privilèges du citoyen qui respecte les lois sont multiples : « [son] nom inscrit sur le registre de [sa] Famille, [celui-ci peut] porter les armes et connaître [son] devoir. »³⁷² D'ailleurs, l'armée est une autre fonction riche de sens pour le citoyen admis au sein d'une Famille : ainsi « il faut fonder une ville ou plusieurs » (le pouvoir monarchique est basé sur la fortification des villes³⁷³. La défense est alors primordiale (« la pratique des armes »³⁷⁴ par des citoyens) : le citoyen est alors un guerrier, axé sur la bravoure et la force de caractère, comme Aristote dans *Éthique à Nicomaque* quand il parle de la vertu de

³⁶⁹ Ibid, 1, 4, p. 91.

³⁷⁰ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, Troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définition générale des affects, p. 347.

³⁷¹ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 7, 19, p. 179.

³⁷² Idem.

³⁷³ Ibid, 6, 9, p. 145.

³⁷⁴ Ibid, 6, 10, p. 145.

courage. Ainsi, dans cette œuvre, l'homme courageux l'est d'abord par son expérience de la guerre. L'insistance du philosophe sur cette fermeté nous renvoie à la condition du guerrier, qui est toujours tempéré et poursuit ce qui est beau :

« Ainsi donc, celui qui affronte dans sa crainte ce qu'il doit et pour la cause qu'il doit [...] —, celui-là est courageux. C'est en effet comme l'exige la situation et comme le voudrait la raison que s'exercent les affections et les actions du courageux [...] Or le courage est une belle chose. Telle sera donc aussi la fin que poursuit le courageux. »³⁷⁵

Le guerrier est donc courageux par devoir professionnel, c'est-à-dire pour servir en tant que militaire, mais aussi pour rechercher le beau, c'est-à-dire en agissant vertueusement³⁷⁶. Cependant, comme Spinoza, le courageux n'est pas n'importe quel guerrier, c'est le citoyen qui se bat pour sa cité. Nous retrouvons alors l'idéal homérique du guerrier auquel Aristote fait référence ici : en effet, il ne s'agit plus de combat individuel, mettant en scène un héros pour son ego ou son honneur, mais du combat solidaire pour la cité et le respect de sa constitution. Autrement dit, en tant qu'il est citoyen, le soldat adopte un courage patriotique ou civique.

Il en est de même pour le citoyen chez Spinoza, qui doit aussi connaître la théorie « nul ne devra être nommé chef d'une cohorte s'il ne connaît l'art des ouvrages militaires »³⁷⁷. La pratique de la guerre est donc une *paideia* (en grec ancien : παιδεία, originellement l'instruction et le corpus de connaissances fondamentales dont doit disposer un bon citoyen dans la Grèce antique), c'est-à-dire ici une éducation à la citoyenneté en monarchie. Les chefs de cohortes, ceux qui se seront illustrés par le commandement et le service suprême au nom de la patrie « devront être nommés parmi les conseillers du roi ».³⁷⁸

Mais alors, en quoi le respect des lois structuré par la verticalité des pouvoirs en monarchie constitutionnelle ne pourrait pas servir un cadre politique idéal dans lequel les conditions de possibilité de la Joie pourraient naître et perdurer ?

³⁷⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, Livre III ou Quatrième partie, Les vertus morales particulières, 2.2 Le courageux poursuit ainsi ce qui est beau, [115 b 1, 15 à 20], p.163.

³⁷⁶ La vertu aristotélicienne étant « un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous. C'est sa définition formelle et c'est ainsi que la définirait l'homme sagace. D'autre part, elle est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ». (Ibid, Livre II ou Deuxième partie, La vertu, 7. Définition de la vertu, [1107 a, 1 à 5], pp. 116-117).

³⁷⁷ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 6, 10, p. 145.

³⁷⁸ Idem.

6.3 *Les affects du sujet sous l'emprise du pouvoir du roi*

Pour posséder un terrain, il faut avoir des richesses (donc le citoyen dans son affect de Quiétude sera affecté d'Avarice, c'est-à-dire d'un « Désir immodéré et d'un Amour des richesses³⁷⁹. Plus précisément, pour posséder des richesses, il faut être citoyen, c'est-à-dire être en droit d'exercer une activité. Rappelons-nous notre réflexion sur la Famille :

« Les habitants de toutes les villes [...] doivent être divisés en Familles [...] - à l'exception cependant de ceux qu'un crime a déshonorés, des muets, des insensés et des serviteurs, ainsi que de tous ceux qui gagnent leur vie par l'exercice de quelque fonction servile ». ³⁸⁰

Il faut donc, pour être reconnu en tant que membre d'une Famille sans quoi on ne peut être citoyen, observer un certain nombre de règles, allant du respect des lois à l'exercice d'une activité décente reconnue par tous. Ultimement, ce n'est donc pas un projet commun qui animent les sujets de la monarchie (ils ne désirent pas vivre dans une société utile à tous), mais c'est la poursuite de leurs ambitions, couplées à leur affect de Gloire, qui produit l'obéissance des sujets. Le sujet, impuissant tout seul, observe certaines actions qui lui donneront « une Joie [qu'accompagnera] l'idée [qu'une] de [ses] actions [puisse être louée par d'autres] »³⁸¹, pour se trouver une Famille et obtenir le statut très convoité de citoyen qui lui donnera nombre de privilèges. L'affect égoïste de Quiétude et d'Avarice qui le poussent à obéir (il désire son propre bien, c'est-à-dire la conservation de ses richesses et de ses terres) le fera désirer se conserver au sein de la monarchie pour conserver ses biens, et alors il sera affecté d'Amour envers ceux qui permettent sa conservation dans l'État monarchique, et de Haine contre ceux qui l'en empêchent, c'est-à-dire qu'il aura une « Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure [à savoir le pouvoir du roi qui lui donne des terres exploitables et un titre de citoyen] »³⁸² et il aura « une Tristesse qu'accompagne l'idée [d'une réduction du pouvoir du roi] »³⁸³ et donc pour que se maintienne son statut, il désirera que se maintienne le pouvoir du roi.

³⁷⁹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, Troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XLVII, p. 345.

³⁸⁰ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 6, 11, p. 147.

³⁸¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, Troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XXX, p. 337.

³⁸² Ibid, VI, p. 323.

³⁸³ Ibid, VII, p. 325.

À l'inverse, il semblerait que la recherche de la Paix et de la liberté devrait être une ambition collective dans un État où la recherche du bien commun primerait sur les passions individuelles (c'est-à-dire dans une société où le couple d'affects Crainte/ Espérance ne serait pas la norme, mais la Paix dans une telle monarchie n'est pas l'objet d'un Amour ou d'une Émulation des sujets désirant un avenir prospère, (« « l'Amour [étant] une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »³⁸⁴, et l'Émulation, « le Désir d'une certaine chose qu'engendre en nous le fait que nous imaginons que d'autres ont le même Désir »³⁸⁵), mais la condition de possibilité de leur propre enrichissement et du développement de leur carrière. En effet, personne n'a intérêt à ce qu'éclate la guerre dans le régime monarchique ou en-dehors de ses frontières car :

« La guerre ajoute, à la crainte de perdre ses biens avec la liberté, l'obligation de faire face à des dépenses nouvelles. Et en outre les enfants des conseillers et ceux de leurs proches qui ont la charge de leur maison seront forcés en temps de guerre à s'appliquer aux armes et à partir en campagne, d'où ils ne pourront ramener chez eux rien d'autre que des cicatrices gratuites. »³⁸⁶

Ainsi, la monarchie constitutionnelle de Spinoza ne peut réaliser une complète « union des cœurs »³⁸⁷ car le corps civique est morcelé, les intérêts des individus se basent uniquement sur des passions et une imagination exacerbée par l'attrait des richesses et du statut (en définitif, la recherche de Gloire³⁸⁸). C'est un état foncièrement pacifiste fondée sur la propriété de biens que chacun désire conserver, mais les affects communs (ou « caisse de résonance » de la Cité³⁸⁹) ne sont pas ceux d'une entente et d'une obéissance volontaire envers les lois : c'est une alliance temporaire d'intérêts communs basés sur le goût du profit et donc, sur la Crainte qu'une telle alliance soit mise à mal par quelques intérêts privés, des séditions ou des guerres par exemple.

Voilà pourquoi Spinoza, après avoir mentionné dans son *Traité politique* les conséquences défectueuses pour la souveraineté d'un État l'instauration d'une monarchie absolue et de manière plus large, celle d'une tyrannie (comme expliqué dans la deuxième sous-partie du chapitre 5 de notre raisonnement : « La monarchie absolue est une tyrannie

³⁸⁴ Ibid, VI, p. 323.

³⁸⁵ Ibid, XXXIII, p. 339

³⁸⁶ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 7, 7, p. 169.

³⁸⁷ Ibid, 6, 4, p. 143.

³⁸⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, Troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XXX, p. 337.

³⁸⁹ SÉVÉRAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, Troisième partie, chapitre II : Union imaginative et union intellectuelle, Promesses d'union (qu'elles n'engagent que ceux qui y croient), p. 219.

des passions », p. 78, et dans la sous-partie suivante : « La tyrannie comme négation de la Joie et la Cité la plus puissante », p. 83), explique les fondements de l'État monarchique souverain (celui-là même que nous venons d'analyser). Nous en avons conclu que celui-ci se déterminait par une répartition collégiale de sa puissance (c'est-à-dire dans les assemblées et les conseils), mais que cela ne faisait pas de la monarchie constitutionnelle l'État le plus utile à la communauté civique pour faire naître et perdurer les conditions de possibilité de la Joie : les assemblées et les conseils ne permettent pas une souveraineté absolue de la monarchie. En effet, la monarchie de Spinoza propose les conditions de possibilité de la Paix, de l'intégrité et de l'indivisibilité de l'État par la préservation de la propriété foncière privée et la création d'un État indivisible qui limite le pouvoir exécutif du roi à la simple décision finale dans l'approbation ou le refus de la promulgation des lois. Cela ne peut concerner un pouvoir suscitant la Joie chez les individus car ils sont, *de facto*, unis exclusivement par des affects superficiels de Joie (des affects passifs comme la Gloire ou la Quiétude, donc mélangés de Joie et de Tristesse), et non par des affects actifs donc rationnels. Alors, en quoi consiste ce pouvoir souverain ou ce droit civil absolu ? L'aristocratie peut-elle nous aider à le découvrir ?

Partie 3

-

La puissance rationnelle comme droit absolu du peuple

« La connaissance vraie, transformant le mode de notre existence, nous enseigne un usage de la vie, fondé non pas sur des rapports de conflits et de violence, mais sur la générosité et l'amitié. »³⁹⁰

³⁹⁰ ZAC, Sylvain, Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et Rousseau, Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 50ème année, n°1, 1970, p. 3.

Chapitre 7 – L’aristocratie : vers une légitimation du droit ?

Pour poursuivre notre réflexion sur la puissance des régimes, nous nous inspirerons du plan dialectique que Spinoza propose dans son *Traité Politique*, par la présentation complète de la puissance des institutions aristocratiques après notre détail du régime monarchique. Ainsi, une cité permettant la Joie de ses membres peut-elle avoir lieu dans un régime où l’ensemble des pouvoirs est réparti dans les mains de quelques-uns, comme cela semble être le cas en aristocratie ?

7.1 *La souveraineté du Conseil suprême comme origine de l’État*

Spinoza distingue deux types d’aristocraties : une république de ville et une république fédérale. La république de ville propose un système où les personnes avides de diriger se proposent pour accéder aux fonctions publiques car « dans l’État aristocratique, le droit de gouverner dépend seulement d’un choix »³⁹¹ : ceux-là sont les patriciens et siégeront au Conseil suprême. Son but est « d’instituer et d’abroger les lois, et d’élire les patriciens et tous les fonctionnaires de l’État »³⁹². Ainsi, le Conseil suprême est une assemblée législative. Il appert que ce conseil siège dans une ville unique, et ce tout le temps : le pouvoir est de fait fragilisé car peut être sujet au putsch et autres violences politique, par une prise armée du Conseil suprême par des factions rebelles :

« Qu’il soit d’abord nécessaire de fonder et de fortifier une ville ou plusieurs, personne ne peut en douter. Mais il faudra fortifier principalement celle qui est la capitale de l’État tout entier, et aussi celles qui sont aux frontières. La capitale en effet, qui possède le plus le droit souverain de tout État, doit être plus puissante que les autres »³⁹³.

Ainsi, l’armée a un rôle à jouer dans la protection du Conseil suprême, à travers une vigilance constante et des fortifications. Nous voyons déjà le fondement de l’État aristocratique sous la forme de la république de ville : l’assemblée législative se tient en lieu et place de la capitale. Cet État est aristocratique car c’est une élite qui dirige et non pas l’ensemble des membres de la Cité, c’est-à-dire que seuls les patriciens appartiennent à ce Conseil (il y en a d’autres que nous détaillerons plus tard) : le processus législatif est

³⁹¹ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 8, 1, p. 195.

³⁹² Ibid, 8, 17, p. 211.

³⁹³ Ibid, 8, 8, p. 201.

préservé des plébéiens, c'est-à-dire des sujets de l'aristocratie qui ne gouvernent pas au Conseil, donc la législation est préservée des passions de la multitude :

« Dans cet État aristocratique, [on] ne fait jamais retour à la multitude [...], et puisque dans cet État la multitude n'est jamais consultée, tandis que tout volonté du Conseil fait droit absolument, on doit considérer cet État comme absolu en tout, et par conséquent ses fondements doivent s'appuyer sur la seule volonté et le seul jugement du Conseil, et non sur la vigilance de la multitude, écartée tant des assemblées que des urnes ».³⁹⁴

Ainsi, un pouvoir qui ne retourne jamais à la multitude, qui se perpétue par lui-même et un « *imperium* » puissant, autrement dit un type d'État manifestant sa puissance par un pouvoir politique souverain : « *l'impérium* » est le pouvoir de la Cité qui découle du pouvoir de la multitude, celui-là même se fonde selon « le commandement de la raison, et l'acceptation constante d'obéir au décret commun »³⁹⁵ car sur le modèle de l'individu, celui qui détermine ses propres affects par sa vertu³⁹⁶, c'est-à-dire par la puissance de son intellect, se détermine à agir et est plus libre. De la même manière, la cité qui se détermine par ses propres lois et ne dépend pas des influences de la multitude, celle-là est libre et peut être dite « république »³⁹⁷ : il existe donc différents types « *[d']imperia* », c'est-à-dire différentes puissances politiques, et la cité la plus puissante est la cité et donc la république la plus libre.

Ainsi, pour fonder sa république de ville, Spinoza s'appuie sur deux principes qui feront loi dans l'aristocratie, la Crainte de la multitude et le respect de la proportionnalité des institutions, que Charles Ramond appellera « la Loi du Nombre »³⁹⁸. Pour le premier principe, la Crainte de la multitude, la société aristocratique doit être préservée de toutes les forces antagonistes qui réduiraient la « volonté du Conseil [suprême] »³⁹⁹, car la multitude, comme nous l'avons vu plus tôt en tant que masse déterminée, a un pouvoir de nuisance dont résulte cette Crainte politique des patriciens : cette Crainte est basée sur la menace que les fondements politique de l'État (et en particulier législatifs) soient détournés par les intérêts

³⁹⁴ Ibid, 8, 4, p. 199.

³⁹⁵ KRIEGEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, deuxième partie : la politique de Spinoza, II : le Traité Politique, Le droit naturel et la puissance, p. 163.

³⁹⁶ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, Cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, XLII, p. 559.

³⁹⁷ Car « [la fin de la république] consiste à ce que [l'esprit des hommes] et leurs corps accomplissent en sécurité leurs fonctions, et qu'eux-mêmes utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république, c'est donc en fait la liberté », dans SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, p. 637.

³⁹⁸ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, Introduction, p.7.

³⁹⁹ Ibid, 8, 4, p. 199.

privés de quelques-uns dans la Cité. Là où le Conseil suprême est donc puissant parce que souverain, c'est-à-dire qu'il permet l'intégrité des lois de l'État et constitue donc une république, (république de ville au sein d'une ville fortifiée, la capitale, centre du pouvoir législatif), la multitude représente toujours la menace dans la société qui pourrait à tout moment renverser le système politique impartial de l'aristocratie. En cela, nous pouvons déterminer que la Crainte est cette fois au-delà d'un affect qui cimente le Pacte social (comme nous l'avons vu dans la première sous-partie du chapitre V de notre réflexion Crainte et Espérance : « La Paix dans l'état civil repose sur l'Espérance et la Crainte », p.74), mais il est un affect d'autorégulation des institutions aristocratiques, qui doivent donc exprimer leur puissance par des rapports de proportionnalité pour que jamais, au sein des institutions, le nombre de plébéiens soit supérieur au nombre des patriciens, ceci pour que la masse plébéienne ne prenne jamais le pouvoir sur les patriciens. Donc :

« Les patriciens ne doivent jamais être moins nombreux par rapport à la multitude. En effet, le nombre de patriciens peut être bien plus grand que celui de la multitude sans que change la forme de l'État ». ⁴⁰⁰

Par la Crainte des patriciens vis-à-vis de la multitude des plébéiens animés de passions telles que l'Amour et la Haine par exemple, c'est-à-dire « une Joie qu'accompagne l'idée [que l'État aristocratique sert leurs intérêts] »⁴⁰¹, et « une Tristesse qu'accompagne l'idée [que l'Etat aristocratique ne sert pas leurs intérêts] »⁴⁰², en fonction des circonstances, c'est-à-dire des Penchants⁴⁰³ et des Aversions⁴⁰⁴ de chaque plébéien, il ressort qu'il est dans l'intérêt des plébéiens et des patriciens de réguler les passions par une loi de proportionnalité claire : pour 1 plébéien portant en lui les germes de la ruine de l'État (ses intérêts privés suscités par ses passions), il faut dominer ses intérêts par l'obligation de nommer ou élire 1 à 50 patriciens de plus. Mais cette « Loi du Nombre » ne s'arrête pas à l'encadrement des passions par la quantité des gouvernants ou patriciens, elle régule également ces patriciens au sein-même du Conseil suprême car il est évident que ceux-ci ne sont pas exempts de passions

⁴⁰⁰ Ibid, 8, 13, p. 209.

⁴⁰¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, Troisième partie, de la Nature et de l'Origine des Affects, définitions des affects, VI, p. 323.

⁴⁰² Ibid, VII, p. 325.

⁴⁰³ Ibid, VIII.

⁴⁰⁴ Ibid, IX.

non plus, étant des Corps et des Esprits affectés tout comme les plébéiens. Ainsi, dans *Spinoza, l'autre voie*, il est écrit que :

« Comme les patriciens sont constitués par l'hérédité et – observe [Spinoza] - que l'on n'est pas compétent par hérédité, il est nécessaire, afin de trouver au moins cent hommes de mérite « qui excellent par leur capacité », de compter au moins 5000 patriciens. »⁴⁰⁵

Ainsi, « la loi principale de l'État aristocratique doit être celle qui détermine le rapport numérique entre les patriciens et la multitude »⁴⁰⁶, loi elle-même suscitée par la Crainte de la multitude. Ainsi, en monarchie, la multitude des sujets est soumise aux lois de l'État par la Crainte qu'ils ont de perdre leurs possessions et richesses matérielles, et dans l'aristocratie, la multitude doit être régulée par le nombre de gouvernants dévoués tout entier à la préservation et à l'intégrité du corps de l'État. Dans les deux cas, ces constitutions politiques (ces « *imperia* ») sont fondées sur la Crainte, qui est « une Tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute »⁴⁰⁷, le doute étant ici fondé sur l'incertitude que la Paix puisse être préservée sans effusion de sang, coup d'état ou dissension politique de quelques-uns qui s'empareraient du pouvoir légitime pour le dénaturer. Nous pouvons donc dire que l'objectif politique de la république n'est pas d'emblée rempli, car celui-ci consiste à ce que :

« [L'esprit des humains] et leurs corps accomplissent en sécurité leurs fonctions, et qu'eux-mêmes utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république, c'est donc en fait la liberté. »⁴⁰⁸

Or, la république de ville de nature aristocratique n'est qu'une république de façade auquel il manque des moyens de précautions si nous voulons la légitimer du point de vue du droit naturel de ses membres, c'est-à-dire du point de vue du droit politique, car la menace plébéienne et patricienne (ces patriciens et ces plébéiens qui ne servent que leurs intérêts privés, donc la multitude) implique de la suspicion parmi l'ensemble des membres de la cité. Ainsi, cette cité doit être préservée et c'est en partie le rôle du Conseil suprême. En effet, puisque ce Conseil possède la souveraineté, il vote les lois et nomme lui-même les

⁴⁰⁵ KRIEDEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, deuxième partie, La politique de Spinoza, II, Le Traité Politique, L'aristocratie, p. 189.

⁴⁰⁶ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, VIII, 13, p. 209.

⁴⁰⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010, Troisième partie, de la Nature et de l'Origine des Affects, définitions des affects, XIII, p. 327.

⁴⁰⁸ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, p. 637.

fonctionnaires du régime de ville. Ainsi, « [il] aura pour fonction d'instituer et d'abroger les lois, et d'élire les patriciens et tous les fonctionnaires de l'État. »⁴⁰⁹ Nous voyons alors que ce Conseil exerce un pouvoir législatif, mais celui-ci ne peut gouverner seul sans l'assistance des autres pouvoirs (exécutif et judiciaire). Ainsi, qu'en est-il des autres institutions aristocratiques ? L'écrasante majorité du nombre de patriciens ne pourrait-elle pas finir par opprimer la classe gouvernée, donc les plébéiens, aux dépens des intérêts de la multitude, et donc de celle de l'État ? C'est-à-dire que la république de ville aristocratique ne risque-t-elle pas de devenir un régime dominé par quelques personnes qui n'ont plus rien de légitime, et qui ensemble forment une entité tyrannique ? À force, cette classe dominante toute puissante ne risque-t-elle pas de transformer une aristocratie en monarchie absolue ?

7.2 *Régime de ville : un modèle de contrainte politique*

La république de ville aristocratique consiste en une centralisation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire au sein même d'une capitale ou d'une ville fortifiée. Nous savons que l'aristocratie en elle-même est un régime, du fait de la captation du pouvoir par des intérêts privés, qui peut se changer à tout moment en monarchie. En effet :

« Dans l'aristocratie, il s'agit de renforcer la légitimité du groupe peu nombreux des *electii* et des *selectii*, afin de représenter véritablement la multitude et pour cela, [...] il leur faut se prémunir contre le risque de dictature qui transforme l'aristocratie en monarchie ».⁴¹⁰

À ce titre, il faut à l'État aristocratique des moyens de se défendre politiquement contre cette captation afin d'exprimer au mieux sa puissance politique, c'est-à-dire des moyens d'empêcher la multitude de prendre le pouvoir : dans une république de ville, il s'agit de « la Loi du Nombre » de Charles Ramond⁴¹¹, c'est-à-dire de cet accord de proportionnalité qui régule les pouvoirs entre eux, pour que jamais les uns ne dominent les autres. Autrement dit, c'est un pouvoir de restriction politique. En effet :

« L'Assemblée Suprême [comprendre l'assemblée législative] nomme les Juges parmi les patriciens, elle les désigne en nombre suffisant afin qu'il ne soit pas possible à un particulier de

⁴⁰⁹ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 8, 17, p. 211.

⁴¹⁰ KRIEGEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, deuxième partie, La politique de Spinoza, II, Le Traité Politique, L'aristocratie, p. 191.

⁴¹¹ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, Introduction, p.7.

les corrompre. Les syndics contrôlent la régularité des procédures et garantissent l'impartialité des juges [assurant ainsi une] rigueur [et une] objectivité de la justice ». »⁴¹²

Il y a ici plusieurs termes à analyser : déjà le pouvoir législatif nomme les membres du pouvoir judiciaire, toujours selon un rapport croissant pour « qu'il ne soit pas possible à un particulier de les corrompre ». Le pouvoir de l'État est renforcé par une série de sanctions pour que ceux qui ne veulent pas remplir leur office dans le Conseil suprême y soit contraints :

« Il faut disposer que tous les patriciens devront se réunir en un certain lieu de la ville à des dates déterminées et fixes ; et celui qui n'aura pas été présent au Conseil, sauf à être empêché par la maladie ou par quelque affaire publique, devra être frappé d'une amende sensible en argent. »⁴¹³

Ainsi, les membres du Conseil suprême sont forcés d'exercer leurs responsabilités. Par ailleurs, un Conseil de syndics est chargé de :

« Veiller à ce que les règles de droit concernant les Conseils et les fonctionnaires de l'État soient observés sans violations, et qui aient pour cette raison le pouvoir de convoquer devant le tribunal tout fonctionnaire de l'État ayant péché contre les règles de droit qui concerne son service, et de le condamner selon les règles de droit établies »⁴¹⁴.

Autrement dit, ce Conseil des syndics doit veiller aux respects des principes de droit fondamentaux de l'aristocratie. Pour qu'il n'y ait aucune captation du pouvoir des syndics par des intérêts privés, ceux-ci doivent « être élus à vie »⁴¹⁵ pour que les patriciens ne soient pas intéressés par de nouvelles carrières pour satisfaire leurs désirs mais pour qu'ils soient au contraire dévoués tout entier au service de l'État durant toute leur vie. Par ailleurs, la même « Loi du Nombre » détermine les syndics à être quantitativement supérieurs aux patriciens siégeant au Conseil suprême, dans un rapport ici aussi de 1 à 50⁴¹⁶, pour éviter leur corruption. Également :

⁴¹² MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, troisième partie, Institutions et régimes politiques, chapitre XVII, Les modèles politiques, Les Aristocraties, p. 235.

⁴¹³ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 8, 16, p. 211.

⁴¹⁴ Ibid, 8, 20, p. 213.

⁴¹⁵ Ibid, 8, 21, p. 213.

⁴¹⁶ Ibid, 8, 22, p. 215 : « Nous déterminerons facilement le nombre des syndics si nous considérons qu'ils doivent être aux patriciens ce que les patriciens tous ensemble sont à la multitude, qu'ils ne peuvent précisément gouverner si leur nombre est inférieur au nombre requis ; et par conséquent le nombre des syndics doit être à celui des patriciens comme celui des patriciens à celui de la multitude, c'est-à-dire comme 1 à 50. »

« Pour qu'ils ne tirent pas trop d'arrogance d'une trop longue domination, ils ne pourront être élus à ce poste que parvenus à l'âge de soixante ans, ou plus et à condition d'avoir exercé la fonction de sénateur (sur laquelle nous nous expliquerons plus loin). »⁴¹⁷

Aussi, leur revenue ne creusera pas de manière excentrique l'écart entre patriciens et plébéiens car « on ne défend la cause d'autrui que dans la mesure où l'on croit ainsi consolider sa propre situation »⁴¹⁸, ainsi « on accordera aux syndics, comme à tout fonctionnaire de l'État, un revenu tel qu'ils ne puissent mal administrer la République sans grand dommage pour eux-mêmes. »⁴¹⁹ Cependant, les règles de droit ne suffisent pas à protéger les conseils, et puisqu'il faut fortifier la ville qui accueille le Conseil suprême pour dissuader les ennemis politiques d'en prendre le contrôle, de la même manière :

« Pour que le conseil des syndics puisse s'acquitter en sécurité de sa fonction, il faudra mettre à sa disposition une partie de l'armée, à laquelle il pourra donner les ordres qu'il voudra. »⁴²⁰

On observe donc toute une série de contraintes politiques, entre l'emprise du pouvoir des juges par l'assemblée législative, le contrôle du respect des fonctions des patriciens siégeant dans cette assemblée par le pouvoir des syndics, eux-mêmes contraints par leur statut socio-économique puisque ceux-ci seront rémunérés par « une faible somme [versée par le] chef de famille habitant sur le territoire de l'État »⁴²¹, fondant ainsi un intérêt de classe entre patriciens et plébéiens. Mais ce n'est pas tout, Spinoza parle également des sénateurs⁴²². En effet, ces membres du Sénat s'occupent de promulguer les lois adoptées par le Conseil suprême, et les Consuls assurent la marche des affaires durant l'intervalle des sessions du Sénat (le Conseil des syndics, le Sénat et les Consuls constituent donc le pouvoir exécutif) :

« Promulguer les lois de l'État, ordonner les fortifications des villes, donner des instructions à l'armée, frapper les sujets d'impôts dont ils déterminent l'emploi, répondre aux ambassadeurs étrangers et créer les postes d'ambassadeurs [c'est-à-dire s'occuper de la politique intérieure et internationale], sont les prérogatives du Sénat. »⁴²³

⁴¹⁷ Ibid, 8, 20.

⁴¹⁸ Ibid, 8, 24, p. 215.

⁴¹⁹ Idem.

⁴²⁰ Ibid, 8, 23.

⁴²¹ Ibid, 8, 25.

⁴²² Ibid, 8, 20,

⁴²³ MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, troisième partie, Institutions et régimes politiques, chapitre XVII, Les modèles politiques, B) Les Aristocraties, p. 234.

Aussi, « les décisions concernant la guerre et la paix ainsi que l'établissement de nouveaux impôts »⁴²⁴, autrement dit le vote des lois fondamentales concernant la préservation et l'intégrité de l'État revient au Conseil suprême (qui a donc le pouvoir législatif mais également une partie du pouvoir exécutif). Le pouvoir judiciaire est, comme nous l'avons dit, sous l'emprise du pouvoir législatif mais également sous celui des syndics⁴²⁵, l'élection des fonctionnaires de l'État par les membres du Conseil suprême se fait par vote anonyme pour que « chacun [puisse] exprimer son opinion avec une absolue liberté – et sans aucun danger de susciter le ressentiment »⁴²⁶. L'armée quant à elle, est une partie importante, sinon essentielle du pouvoir judiciaire car elle protège et applique les lois par le devoir du soldat au service de l'État : ainsi, cette armée est constituée de plébéiens et de patriciens, car « il est nécessaire par-dessus tout que personne ne soit reçu au nombre des patriciens sans connaître l'art militaire [mais en même temps, que les sujets [ou plébéiens], restent à l'écart de l'armée, c'est pure sottise »⁴²⁷ : il faut en effet que chacun puisse être concerné par la défense de la Cité, avec une possibilité pour le simple troufion d'accéder aux honneurs (car « on commet une erreur lorsqu'on estime que les généraux, les tribuns, les centurions, etc., doivent être choisis parmi les seuls patriciens ».⁴²⁸). Cependant, le statut de général est soumis à la contrainte d'une année maximum de mandat pour qu'il n'ait pas le temps de corrompre les autres patriciens car « il arrive cependant souvent que les patriciens cèdent aux pressions de leurs propres généraux »⁴²⁹. Et pour motiver les plus rétifs à l'enrôlement, il faut les payer justement, chacun plus ou moins conséquemment en fonction de son grade, pour « éviter que chacun ne surestime ses propres actes. »⁴³⁰

L'armée complète ainsi le pouvoir judiciaire en plus de la Cour de justice ou Tribunal⁴³¹, qui a pour fonction de :

« Pourvoir à ce qu'aucun particulier ne commette une injustice contre une autre, et par conséquent de trancher les questions opposant les particuliers, patriciens comme plébéiens, et

⁴²⁴ Idem.

⁴²⁵ Ibid, p. 235 : « L'Assemblée Suprême [ou Conseil suprême] nomme les Juges parmi les patriciens, elle les désigne en nombre suffisant afin qu'il ne soit pas possible à un particulier de les corrompre. Les syndics contrôlent la régularité des procédures et garantissent l'impartialité des juges, [assurant ainsi une] rigueur [et une] objectivité de la justice. »

⁴²⁶ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 8, 27, p. 219.

⁴²⁷ Ibid, 8, 9, p. 203.

⁴²⁸ Idem.

⁴²⁹ Idem.

⁴³⁰ Ibid, p. 205.

⁴³¹ Ibid, 8, 37, p. 231.

d'infliger des peines aux délinquants, même patriciens, syndics, ou sénateurs, dans la mesure où ils auront enfreint les règles de droit auxquelles tous sont tenus. »⁴³²

Le pouvoir des membres de ce Conseil de justice, donc les juges, sont ainsi nommés par le Conseil Suprême parmi les patriciens⁴³³ (comme nous l'avons déjà vu), et les sanctions qu'ils auront délivré dans le Tribunal seront validées uniquement « lorsqu'elles auront été prononcées dans le respect de la procédure, et avec impartialité. »⁴³⁴ Enfin, les plébéiens ont des responsabilités politiques bien qu'ils ne prennent pas part aux décisions dans les conseils, mais ils en assurent la pérennité : ils sont alors « secrétaires des conseils et employés, fonctionnaires des finances. »⁴³⁵ Nous voyons donc qu'il y en république de ville aristocratique une véritable mainmise du pouvoir des conseils sur le choix de ses membres, les finances publiques, les décisions de politique intérieure et étrangère, le respect de la constitution, etc. Cette aristocratie centralisée chez Spinoza tient à un rapport des proportions, d'une répartition du pouvoir par des collaborateurs qu'on appelle patriciens. Menacée de l'intérieur par des passions, l'aristocratie ne tient que par le fait que les patriciens ne doivent pas être mus par des intérêts privés, et cela est très précaire justement. Le Conseil des Syndics le démontre parfaitement, puisque « son office en effet, consiste à veiller à ce que les lois fondamentales de l'État concernant les conseils et les fonctionnaires demeurent inviolées »⁴³⁶, ce qui veut dire qu'en pratique, les lois peuvent être violées facilement sans garde-fou.

Ainsi, pour se prémunir de cela, il existe dans l'aristocratie de ville de Spinoza une régression à l'infini : en effet, le Conseil des Syndics est subordonné à une loi pour empêcher la trahison de sa fonction (cette même loi encadre aussi le Conseil suprême) : elle permet d'accuser de haute trahison quiconque propose une modification aux droits fondamentaux de l'aristocratie, et par un principe général :

« Nulle loi ne peut être abrogée, nulle loi nouvelle établie, si les trois quarts ou les quatre cinquièmes, en premier lieu du conseil des syndics, et en second lieu de l'Assemblée Suprême [le Conseil suprême], ne se sont pas mis d'accord à ce sujet ». ⁴³⁷

⁴³² Ibid, 8, 38.

⁴³³ Ibid, 8, 40, p. 233.

⁴³⁴ Ibid, 8, 40.

⁴³⁵ MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, troisième partie, Institutions et régimes politiques, chapitre XVII, Les régimes politiques, B) Les Aristocraties, p. 235.

⁴³⁶ Ibid, p. 234.

⁴³⁷ Idem.

Administration corsetée, création de lois de précaution contre la trahison, assemblées censées se surveiller les unes les autres, l'État aristocratique s'autorégule au prix d'une menace permanente que la cohérence de cet État ne soit empêchée par quelques intérêts privées, du fait de ses institutions équilibrées mais néanmoins fondées sur des privilèges. En effet, la majorité des membres de la cité ont une fonction dans l'État mais pas tout le monde, et cette absence d'universalité du droit oblige cette aristocratie à se surveiller de l'intérieur : car chacun des patriciens serait tenté de servir ses intérêts propres par ses privilèges. Cela veut dire que dans un tel État, puisque le pouvoir n'est pas donné à tout le monde, le pouvoir est en partie l'effet d'un choix du patricien, qui peut dès lors en user selon son bon vouloir. Pour cela, il faut installer un régime de contraintes toujours plus lourd, car il est toujours plus complexe de faire tenir un tel État lorsque la population globale augmente, car il faut toujours plus de patriciens pour préserver l'intégrité du pouvoir pour maintenir ce rapport de proportionnalité de 1 plébéien pour 50 patriciens. Par conséquent, l'État perdure par l'insécurité, c'est-à-dire une absence de Sécurité⁴³⁸ et une Crainte⁴³⁹ de ses membres. Alors, l'intégrité même de l'État est fragilisée, révélant ainsi les deux limites de l'aristocratie de ville que sont l'insécurité (ou la Crainte d'une menace intérieure) et les privilèges que les patriciens s'octroient par l'exclusivité de leurs fonctions. Mais qu'en est-il de l'État aristocratique fédéral ? Du fait de son statut de souveraineté détenu par une « fédération », la répartition de la puissance globale du gouvernement est-elle plus juste ? Satisfait-elle d'avantage l'équilibre des proportions cher à Spinoza dans son *Traité politique* ?

7.3 Le régime fédéral par la puissance du nombre

L'aristocratie fédérale est un « État où la souveraineté est détenue par [...] plusieurs [villes] »⁴⁴⁰. En ce sens, le principe de ce régime repose sur une communauté de villes partageant les mêmes intérêts :

« Les villes qui jouiront du droit de Cité devront être fondées et fortifiées de telle sorte qu'aucune d'elles ne puisse subsister seule sans les autres, mais qu'aussi, aucune d'elles ne puisse se détacher des autres sans grand dommage pour l'État tout entier ; car de cette façon elles demeureront toujours unies. »⁴⁴¹

⁴³⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définitions des affects, XIV, p. 329.

⁴³⁹ Ibid, XIII, p. 327.

⁴⁴⁰ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 10, 10, p. 267.

⁴⁴¹ Ibid, 9, 2, p. 243.

Ainsi, nous pourrions dire que la fédération est un ensemble de ville partageant la même puissance, donc la même essence, celle de l'Individu car :

« Quand un certain nombre [de villes], de même[superficie] ou de [superficie] différente, sont pressées par les autres [villes] de telle sorte qu'elles [se déterminent] les unes les autres [...], de telle sorte qu'elles se communiquent les unes les autres leurs mouvements [c'est-à-dire la participation politique de chaque ville à la politique de l'État fédéral] selon un certain rapport précis [selon un régime aristocratique de type fédéral], ces [villes], nous les dirons unies entre elles, et nous dirons qu'elles composent toutes ensemble un seul corps [politique], autrement dit, un Individu, qui se distingue de toutes les autres [fédérations] par cette union du [corps politique]. »⁴⁴²

Ce régime de type fédéral est donc pour Spinoza une collaboration des villes qui partagent les mêmes institutions, et les mêmes priorités que sont la Paix sociale et la pérennité des Cités par le contrôle de la multitude. Cette Paix sociale doit être durable par l'instauration de l'affect de Crainte⁴⁴³ qu'inspire l'État fédéral aux autres villes qui ne font pas partie de la fédération car ces « villes [sont] constituées de telle façon [quelles peuvent] se conserver [et] se faire craindre des autres [villes] »⁴⁴⁴. Le Conseil suprême a ici valeur d'assemblée législative et de conseil exécutif à l'échelle de la ville-même⁴⁴⁵, car :

« Les patriciens de chaque ville [...] auront un droit souverain sur leur ville et, dans le Conseil suprême de cette ville, le pouvoir souverain de la fortifier, d'en élargir les fortifications, de fixer des impôts, d'instituer des lois et de les abroger – et absolument parlant, de faire tout ce qu'ils jugeront nécessaire à la conservation et à l'accroissement de leur ville. »⁴⁴⁶

Autrement dit, sa puissance englobe l'ensemble des lois qui fondent la vie politique de la ville mais est limitée aux frontières de celle-ci. Néanmoins, il s'avère que « les liens par lesquels [les villes] doivent être rattachées pour composer un seul État »⁴⁴⁷ sont le Sénat (pouvoir exécutif pour la politique en-dehors de la ville) et la Cour de Justice (pouvoir judiciaire). En effet, les villes du régime fédéral aristocratique sont subordonnées aux lois du Sénat quand il s'agit de faire « autorité pour trancher les conflits pouvant s'élever entre [celles-ci] : car cela, dans un État sans capitale, ne pourra plus être fait comme précédemment par le Conseil suprême ».⁴⁴⁸ Autrement dit, les villes sont des entités

⁴⁴² SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, deuxième partie, de la Nature et l'Origine de l'Esprit, définition de l'individu, p. 129.

⁴⁴³ Ibid, troisième partie, De l'Origine et la Nature des Affects, XIII, p. 327.

⁴⁴⁴ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 9, 2, p. 243.

⁴⁴⁵ Ibid, 9, 5.

⁴⁴⁶ Idem.

⁴⁴⁷ Ibid, 9, 4, p. 245.

⁴⁴⁸ Idem.

politiques à part entière d'un point de vue législatif et exécutif (elles possèdent leurs propres lois et systèmes de gouvernement par le Conseil suprême), mais pas d'un point de vue constitutionnel (elles restent affiliées à l'État fédéral, notamment dans les litiges entre villes puisque l'autorité supérieure du Sénat prévaut, et dans le type de constitution : les villes sont des aristocraties au sein de l'État fédéral.) Aussi, en plus du Sénat, la Cour de Justice devra officier « dans chaque ville [et des juges] devront [y] être installés par son Conseil suprême »⁴⁴⁹ pour appuyer les décisions du Sénat en matière de litiges entre villes, bien que les juges ne soient pas tout puissants, puisqu'il sera permis de « faire appel de leurs sentences auprès du tribunal suprême de l'État ».⁴⁵⁰

Il faut considérer aussi qu'à l'intérieur de ce régime, la puissance politique est subordonnée à la superficie des villes et donc, aux besoins de la population en fonction de son nombre : il est en effet logique que le droit d'une population soit supérieur à une autre lorsqu'elle défend un plus grand nombre de besoins car est plus nombreuse, car son droit naturel, s'il est orienté vers la satisfaction des désirs de ses membres, s'étendra à la communauté des droits civiques, dans une logique affective de préservation de ses intérêts et de son être. Ainsi, la ville la plus puissante est la ville dont la plus grande population, étendue sur la plus grande superficie, désire satisfaire le plus de besoins rationnels possibles. Dans un régime fédéral, il y a donc différentes puissances fédérées toutes ensemble. Ainsi :

« La puissance de chaque ville constitue une grande partie de la puissance de l'État lui-même, et une partie d'autant plus grande que la ville elle-même est plus grande ; et par conséquent les villes ne peuvent pas être toutes tenues pour égales : mais le droit de chacune au contraire, tout comme sa puissance, doit s'estimer d'après sa grandeur. »⁴⁵¹

Ainsi, à l'aune de ce que nous venons de dire, nous comprenons pourquoi il existe une supériorité du droit du régime fédéral par rapport à celui du régime de ville, car le régime fédéral catalyse un plus grand nombre de puissances que le régime de ville : en effet, dans un régime de ville, la contrainte est absolue, elle règne en permanence pour préserver la capitale des prises de pouvoir par la force car l'ensemble des institutions se trouvent au sein de ses frontières, donc la capitale centralise l'ensemble des lieux de pouvoir et est donc la cible des grands bouleversements de régime. Au contraire, si les conseils sont dupliqués dans toutes les villes (un Sénat, une Cour de Justice et un Conseil suprême dans chaque ville), le

⁴⁴⁹ Ibid, 9, 12, p. 251.

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ Ibid, 9, 4, p. 245

pouvoir est renforcé par une collaboration des puissances par la pluralité des lieux de pouvoir, car aucune force illégitime ne peut renverser un régime en renversant un conseil, car les autres conseils et assemblées continueront de fonctionner et assureront la pérennité de l'État. Aussi, les patriciens de chaque ville se réunissent dans ses assemblées selon leur calendrier, de sorte qu'il est plus facile de renverser des institutions se réunissant à date fixe toujours dans le même endroit, plutôt qu'un régime où les assemblées se tiennent de manière sporadique, selon le fonctionnement particulier de chaque ville et dans des lieux différents⁴⁵². Ce fonctionnement sporadique de chaque ville renforce la Paix au sein de l'État.

Aussi, le régime fédéral multiplie les moyens de précautions dans les conseils pour éviter que le pouvoir revienne à la multitude, en plus de conserver des moyens déjà admis par le régime de ville aristocratique, comme la durée des mandats par exemple (nous savons déjà que les juges au sein d'une Cour de Justice sont choisis parmi les patriciens, et pour une durée limitée par exemple). Mais surtout, cette forme d'aristocratie qui prône la duplication des conseils dans chaque ville, multipliera les délibérations et la mise en commun des puissances, ce qui aura pour conséquence de réduire drastiquement les prises de pouvoir par la force car le nombre accru des patriciens ne permettra pas une telle chose : en effet, il est plus difficile de corrompre un conseil de 5000 membres qu'un de 10, car « c'est la liberté qui périclète avec le bien commun, lorsqu'un petit nombre d'individus décide de toutes choses suivant leurs seuls affects ».⁴⁵³ Ainsi, ce nombre accru d'individus, selon la loi du droit naturel mu en droit politique « s'appliquera à conserver son droit et si possible à l'augmenter, tant dans sa ville qu'au Sénat »⁴⁵⁴, selon une logique d'augmentation de la puissance individuelle résultant du « *conatus* » (« chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »⁴⁵⁵). Ainsi :

« Ils s'appliqueront, autant qu'ils le pourront, à attirer à eux la multitude, à exercer par conséquent la souveraineté par des bienfaits plutôt que par la crainte, et à accroître leur propre nombre : plus en effet leur nombre sera grand, plus ils choisiront de sénateurs dans leur Conseil, et par conséquent, plus ils acquerront de droit dans l'État ».

⁴⁵² Ibid, 9, 15, p. 255.

⁴⁵³ Ibid, 9, 14, p. 253.

⁴⁵⁴ Idem.

⁴⁵⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, VI, p. 227.

En effet, le dirigeant rationnel sait que susciter l'Espérance des membres de la Cité est beaucoup plu avantageux pour lui et le bien collectif, car il ne redoublera pas d'efforts pour conserver sa puissance, alors que l'affect de Crainte appelle toujours plus de démonstration de force pour renforcer l'emprise que cet affect a sur les corps affectés (comme vu dans le chapitre 5 : Crainte et Espérance : « *l'imperium* » contre la tyrannie, deuxième sous-partie « La monarchie absolue est une tyrannie des passions », p. 78 : « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. »⁴⁵⁶) Ainsi, la Crainte diminue dans le régime fédéral pour donner des motifs d'Espérance aux membres de la Cité, c'est-à-dire « une Joie inconstante née de l'idée de [la préservation d'un État assurant les intérêts de la multitude] sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute »⁴⁵⁷. Mais quelles sont les affects que produit un régime dominé par la répartition adéquate du pouvoir des conseils dans les villes ? Existe-t-il un régime fédéral dans lequel l'ensemble des affects rationnels est suscité ? C'est-à-dire un régime de type aristocratique peut-il faire naître les conditions de naissance et de préservation de la Joie ?

7.4 *Les affects les plus utiles en aristocratie*

Les affects rationnels ne sont pas plus permis en aristocratie fédérale qu'en aristocratie de ville car c'est par la régulation des affects des individus par la puissance du nombre que la société va vers le bien collectif et donc, l'utilité commune, et non par une recherche rationnelle des patriciens de l'intérêt suprême de l'humain. Au contraire, l'État aristocratique (fédérale et de ville) ne permet pas d'augmenter la puissance rationnelle de l'Esprit de ses membres, il permet par les moyens de précautions vu précédemment une régulation, donc une contrainte qui encadre les ambitions humaines : en effet, la nomination des patriciens se fait par choix et par suggestions des fonctionnaires de l'État selon un principe d'anonymat pour éviter le ressentiment par exemple.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001, chapitre III, Du droit du plus fort, p. 45.

⁴⁵⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, XII p. 327.

⁴⁵⁸ « Chaque patricien indique alors secrètement, par des boules, l'opinion par laquelle il accepte ou refuse de choisir le fonctionnaire proposé [...] non seulement l'autorité de tous les patriciens est préservée, mais encore chacun peut exprimer son opinion avec une liberté absolue [...] et sans danger de susciter le ressentiment », dans SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 8, 27, p. 219.

Nous voyons donc que les humains sont dominés. Aussi, les syndics étouffent les intérêts privées des patriciens en veillant à la constitutionnalité des lois qui sont votées dans le Conseil suprême du régime de ville, et au Sénat dans l'aristocratie fédérale⁴⁵⁹ ; et ce même conseil sera « subordonnée au Conseil de la ville, et être par rapport à lui comme le Conseil des syndics du chapitre précédent était au Conseil de l'État tout entier [le Conseil suprême]. »⁴⁶⁰ En clair, le patricien corrompu sera toujours puni par la police de l'État (les syndics), et les sanctions seront lourdes de conséquences car le Tribunal est impartial : en effet, les juges sont empêchés d'être corrompus par une sélection rationnelle des profils comme vu durant le régime de ville. Les système législatif, exécutif et judiciaire exercent donc systématiquement une coercition sur les intérêts privées des patriciens, car une régression à l'infini des causes de la corruption est pensée par Spinoza et il y apporte à chaque fois une réponse politique qui contraint, régule et permet un régime de Paix où les membres des assemblées sont libres. Ce sont donc les deux conditions de possibilité de la préservation de l'état civil en aristocratie car Spinoza qualifie la liberté de « nécessaire » pour le bon fonctionnement des Conseils : « [dans les décisions de conseils de régime fédéral], chacun peut exprimer son opinion avec une absolue liberté – chose nécessaire au premier chef dans les Conseils »⁴⁶¹, ainsi que la Paix sociale qui est complétée par une Espérance des membres de la Cité : cette Espérance doit résider dans le souhait que dans le futur, il y ait une cohésion et une efficacité des assemblées suscitant chez chaque membre de la Cité une « Joie inconstante »⁴⁶², car « [il faut que les Conseils puissent délibérer en toute liberté et] sans aucun danger de susciter le ressentiment ».⁴⁶³

Ainsi, un tel régime fédéral est supérieur au précédent (régime de ville), et donne donc aux patriciens comme aux plébéiens de meilleures conditions de vie, fait respecter en partie leurs droits (suscite l'Espérance) et sanctionne ceux qui ne se soumettent pas à leurs devoirs (suscite la Crainte), car un peuple que l'on n'opprime pas sans cesse mais au contraire, à qui l'on donne parfois des motifs d'Espérance, c'est-à-dire quelques intérêts de rester dans le régime qui les gouverne ; ce peuple assume plus facilement ses devoirs puisqu'on lui reconnaît ses droits. Alors, le peuple pourra user de moyens concrets pour

⁴⁵⁹ Ibid, 9, 10, p. 251.

⁴⁶⁰ Idem.

⁴⁶¹ Ibid, 8, 27, p. 219.

⁴⁶² SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définition des affects, XII, p. 327.

⁴⁶³ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 8, 27, p. 219.

satisfaire ses désirs, donc pour augmenter sa perfection, et ainsi il « se contempera lui-même, ainsi que sa puissance d’agir »⁴⁶⁴, et sera donc affecté d’Emulation, c’est-à-dire du « Désir [de satisfaire ses désirs] qu’engendre en [lui] le fait [qu’il imagine] que d’autres ont le même Désir »⁴⁶⁵. Cette Emulation ne se fera que par l’augmentation de nombre de patriciens qui détermine l’augmentation du *conatus* des membres de la Cité, puisque le pouvoir est mieux réparti quand il est l’instrument d’un grand nombre d’individus, car alors, ce pouvoir agit mieux pour leur liberté et leur sécurité. Ainsi, cette répartition plurielle du pouvoir est l’apanage du régime fédéral, ce qui constitue sa supériorité sur le régime de ville : puisque « c’est la liberté qui périclète avec le bien commun, lorsqu’un petit nombre d’individus décident de toutes choses suivant leurs seuls affects »⁴⁶⁶, il appert que c’est la liberté qui est retrouvée avec le bien commun, lorsqu’un grand nombre d’individus décident de toutes choses (à condition de conserver les règles de droit).

Ainsi, l’aristocratie fédérale est un régime qui se rapproche du droit absolu du point de vue de la puissance qu’elle confère à ses institutions. Néanmoins, bien que la Crainte soit diminuée par l’efficacité des conseils (elle n’est pas aussi importante qu’en régime de ville), l’aristocratie fédérale, en produisant l’Espérance, produit quand-même « quelque doute »⁴⁶⁷ sur l’idée que cet Etat ne puisse satisfaire les intérêts de tous ses membres, puisque l’Espérance est une « Joie inconstante »⁴⁶⁸ (il n’y a pas d’Espérance sans Crainte et vice-versa). Il faut donc attacher les patriciens à des affects communs par la religion puisque la Crainte et l’Espérance ne suffisent pas à le faire, d’où l’obligation de pratiquer un culte commun pour l’ensemble des patriciens :

« Quant aux temples dédiés à la religion de la patrie, il est de la plus haute importance qu’ils soient grands et somptueux, qu’il soit permis aux seuls patriciens, d’y célébrer les principales cérémonies du culte, [qu’ils] soient les seuls à pouvoir baptiser, célébrer les mariages [et] à être reconnus comme prêtres des temples, [c’est-à-dire] défenseurs et interprètes de la religion de la patrie. »⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l’Origine des Affects, définition des affects, définition de la Satisfaction de Soi, XXV, p. 333.

⁴⁶⁵ Ibid, XXXIII, p. 339.

⁴⁶⁶ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 9, 14, p. 253

⁴⁶⁷ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l’Origine des Affects, XII, p. 327.

⁴⁶⁸ Idem.

⁴⁶⁹ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 8, 46, p. 239.

Pour la même raison, c'est la propriété foncière qui cette fois unifie sous des affects communs : « les champs et les autres biens fonciers devront être, non pas loués [comme en monarchie], mais vendus aux sujets d'un tel État [aristocratique] »⁴⁷⁰, car des sujets qui n'ont aucune propriété déserteraient le régime en cas de malheurs. Alors, par tous ces moyens de précaution, nous pouvons dire qu'il existe un État fédéré comme par « un seul corps »⁴⁷¹, celui de la Cité, car composant un seul Individu « par cette union de corps [ou de villes] »⁴⁷², faisant de l'ensemble des villes fédérées une seule Cité, puisque chacune dépend des autres et aucune ne peut décider seul.

Il n'empêche que les privilèges dus à l'exclusivité de la fonction de patricien augmentent le risque que l'État puisse un jour retourner à la multitude. C'est pourquoi en temps de Paix, il faut après avoir assuré la liberté de vote dans les assemblées, favoriser l'affect du patricien qui le fera tendre vers les lois de la République, « pour accéder aux honneurs et pour éviter la plus extrême indignité »⁴⁷³ : il s'agit de l'affect de Gloire qui entraîne l'amour des richesses et des honneurs. C'est pourquoi « il faut s'appliquer à rendre les riches sinon économes, du moins avides de richesses », c'est-à-dire affecté de Gloire⁴⁷⁴ puisque « l'avidité pour les richesses est favorisée par l'ambition de la gloire »⁴⁷⁵, et que par cette ambition de Gloire, les uns s'attacheront à conserver leurs richesses, voir à l'augmenter dans les règles du droit commun pour ne pas subir le déshonneur, honte suprême pour l'individu affecté de Gloire. Mais alors, l'individu affecté d'Espérance, d'Emulation et de Gloire, comme nous l'avons vu, est l'aristocrate le plus fidèle au régime fédéral, et donc le type le plus parfait du fonctionnaire de l'État (contrairement au régime de ville où le fonctionnaire le plus adéquat doit craindre les sanctions adressées aux patriciens corrompus par le système de la contrainte politique). Le privilège de sa condition (en tant que patricien), fait donc de lui un individu sujet « à l'Affect qu'on dit être une Passion de l'âme »⁴⁷⁶. Ainsi, l'État fédéral aristocratique n'est pas le meilleur régime pour la construction d'un Esprit

⁴⁷⁰ Ibid, 8, 10, p. 205.

⁴⁷¹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, deuxième partie, De l'Origine et de la Nature de l'Esprit, définition de l'Individu, p. 129.

⁴⁷² Idem.

⁴⁷³ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 10, 6, p. 263.

⁴⁷⁴ Puisque « la Gloire est une Joie qu'accompagne l'idée d'une de nos actions dont nous imaginons que d'autres la louent » dans SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définitions des affects, XXX p. 337.

⁴⁷⁵ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 10, 6, p. 263.

⁴⁷⁶ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définition générale des affects, p. 347.

rationnel. Alors, ne faut-il pas penser un État non du point de vue exclusif de l'efficacité de sa politique, mais également un État absolu en tant qu'il est un système non plus de contrainte ou de passions, mais un espace politique assurant en plus de la liberté de vote dans les assemblées et la Paix sociale, la liberté de penser dans l'espace public ? N'est-ce pas ce que dit finalement Spinoza lorsqu'il reproche à l'aristocratie « [que] les patriciens, faute d'opposition, s'affranchissent largement de la loi » ?⁴⁷⁷ Est-ce à dire qu'un régime politique, quel qu'il soit, ne pourra jamais subsister dans son bon droit tant que des dirigeants assumeront à eux seul le maintien des privilèges ?

⁴⁷⁷ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 11, 2, p. 271.

Chapitre 8 – Les conditions de possibilité de la Joie : la liberté, la sécurité et l'égalité dans la démocratie

D'après ce que nous avons vu dans les chapitres précédents, il semblerait que l'acte fondateur de toute institution d'un régime politique soit le transfert des membres de la Cité de leur droit naturel à une autorité compétente, droit qui se décline ensuite en type de constitution (ou « *imperia* ») pour devenir civil, et ainsi le ou les Souverains conçoivent des règles de droit qui maintiennent la multitude dans une sorte de Paix sociale. Alors, les régimes que nous avons étudiés (monarchiques et aristocratiques) devaient nous permettre de concevoir une Cité plus libre, qui en plus d'assurer la sécurité de ses membres, en assurerait la forme la plus élaborée (donc rationnelle) de leur « *conatus* » (qui est que « chaque chose autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »⁴⁷⁸). Alors, nous pouvons reprendre la lecture de la troisième partie de l'Éthique pour en comprendre ses aboutissements :

« Il faudra se souvenir [...] des passages consacrés au *conatus* : celui-ci détermine [...] la réalité des choses à partir d'un principe intrinsèque à leur nature [...] : ce qui est considéré alors, [c'est] l'être de celle-ci, qui est encore autre chose que son existence individualisée. »⁴⁷⁹

Ainsi, il serait plus adapté que l'humain persévère rationnellement dans son « principe intrinsèque », car le principe de l'existence, bien qu'il soit le dynamisme ou la perpétuation de la vie par le principe même du « *conatus* », relève de deux fonctionnements bien distincts de la nature : les passions autant que la raison font partie de la causalité, de sorte qu'il existe les passions dans lesquelles nous ne sommes jamais cause de nous-même, (c'est « l'existence individualisée »), et la réalité rationnelle de l'Esprit : de fait, pourquoi devons-nous parler d'un « *conatus* » rationnel de l'humain dans l'état civil ? Et comment ce « *conatus* » de la raison est-il produit ?

8.1 *La nécessaire réforme du politicien*

Sur le modèle de la compréhension de la nature de Dieu, nous avons défini la nature de la Pensée (les perceptions de l'Esprit qui sont les idées des affections des Corps extérieurs

⁴⁷⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, proposition VI, p. 227.

⁴⁷⁹ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1994, Chapitre 2, Des corps en général et du corps humain en particulier, Propositions 13 et 14, p. 145.

sur notre propre Corps), puis de la pensée rationnelle (les idées adéquates provoquées par une Joie, c'est-à-dire par « le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande »⁴⁸⁰, c'est-à-dire d'une plus grande perception de l'Esprit qui implique un plus grand nombre d'affections conscientes, donc un plus grand nombre d'idées). Ainsi, puisque le degré de connaissance d'un humain sur le monde implique son degré perfection, une augmentation de nos perceptions donc de nos idées adéquates sur le monde est indissociable d'une Joie. Puisque l'Esprit et le Corps se déterminent l'un l'autre, autrement dit puisque le Corps est le mode de l'Étendue par lequel nous sommes affectés, et l'Esprit, le mode de la Pensée par lequel nous percevons nos affections, nous comprenons l'ensemble des causes qui détermine un régime politique à trahir les règles de droit naturel (au sens d'un « *conatus* » rationnel de l'individu) : un régime qui n'assure pas la Sécurité des membres d'une Cité est jugé défectueux, car l'ensemble des institutions de pouvoir ne sont légitimes que tant qu'elles assurent les fonctions biologiques du Corps et les fonctions cognitives de l'Esprit. Autrement dit, la Cité n'est légitime du point de vue du droit naturel des individus qu'en tant qu'elle assure la sécurité politique (la Paix sociale résultant d'une harmonie entre les peuples) ; ainsi elle transmet, par la perfection augmentée et donc, la Joie suscitée, une Sécurité affective à l'ensemble de la population vivant entre ses murs (c'est-à-dire « une Joie née de l'idée [que les institutions étatiques futures ou passées ont servi ou serviront à cette Paix sociale] au sujet de laquelle toute cause de doute est supprimée »⁴⁸¹), et ainsi, les gens peuvent penser librement. La sécurité politique et affective des membres de la Cité leur permette d'assurer le but ultime de la république, c'est-à-dire :

« Non pas à dominer les hommes, à les contenir par la crainte et à les soumettre au droit d'autrui, mais au contraire à libérer chacun de la crainte pour qu'ils vivent en sécurité autant que faire se peut, c'est-à-dire qu'ils préservent le mieux possible leur droit naturel à exister et à agir sans danger pour eux-mêmes ni pour autrui. Non, dis-je, la fin de la république ne consiste pas à transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates. Elles consistent au contraire à ce que leur esprit et leur corps utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république c'est donc en fait la liberté »⁴⁸².

Autrement dit, comprendre les causes politiques qui n'expriment pas le « *conatus* » de l'humain, c'est de fait avoir la puissance d'exclure les causes des passions et privilégier

⁴⁸⁰ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définitions des affects, II, p. 321.

⁴⁸¹ Ibid, XIV, p. 329.

⁴⁸² SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, 6, p. 637.

les causes de Joie dans l'état civil. En l'occurrence, la cause de Joie première (nous l'avons vu) est la sécurité politique dans l'État, et sa conséquence dans l'Esprit des individus (affect), la Sécurité. Aussi, sa deuxième cause de Joie est la liberté de penser, permise elle-même par la sécurité politique d'un régime. Ainsi, la première condition de possibilité de la Joie dans l'état civil est la Paix sociale. Il faut donc permettre aux individus de penser librement et en sécurité : pour cela, il faut que l'État incarne une force d'action dirigée non pas par la majorité mais par la totalité des membres de la Cité (car comme nous l'avons vu dans la dernière sous-partie du chapitre précédent « Les affects les plus utiles en aristocratie » : « les privilèges dus à l'exclusivité de la fonction de patricien augmentent le risque que l'État puisse un jour retourner à la multitude » p.113.) En effet, c'est à cette seule condition que :

« Le pouvoir de l'État se [posera] d'une manière absolue en droit, [cependant dans les faits], son extension se trouve limité par certaines conditions. En donnant à l'une d'entre elles un relief tout particulier [un « *imperia* » différent des deux premiers dans le *Traité Politique*], Spinoza énonce, pour la première fois, les termes de la liberté de penser. »⁴⁸³

En effet, les régimes monarchiques et aristocratiques ont assis leur système politique dans la contrainte des passions de la multitude, donc les institutions ont été des vecteurs d'empêchement du « *conatus* » rationnel des individus. En ce sens, il faut exclure les conseils et assemblées qui imposent un pouvoir basé sur des privilèges, car l'exclusivité des fonctions politiques à un statut de roi ou de patricien n'assure pas la liberté de penser et donc la Joie de l'ensemble de la population (tout du moins des Penchants, c'est-à-dire « une Joie qu'accompagne l'idée d'une chose qui est par accident cause de Joie »⁴⁸⁴, mais certainement pas une Joie active). Un membre de la Cité dépossédé de fonction politique est un Corps et un Esprit profondément triste, car il n'a dès lors aucune idée adéquate sur ses propres intérêts dans la Cité, n'exerçant pas « *l'imperium* » pour répondre à ses besoins ainsi qu'à ceux du collectif, ainsi il peut céder beaucoup plus facilement à ses « désirs capricieux »⁴⁸⁵ car il n'a pas développé une puissance rationnelle suffisante dans son Esprit pour ne pas en pâtir. En effet :

« L'essence de l'Esprit consiste dans la connaissance donc plus l'Esprit connaît de choses par les deuxièmes et troisièmes genres de connaissance, plus grande est la part de lui qui subsiste et par conséquent plus grande est la part de lui que ne touchent pas les affects qui sont contraires à

⁴⁸³ MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, deuxième partie, Eléments constitutifs de la pensée politique, chapitre XIII : la liberté de penser, p. 163.

⁴⁸⁴ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définitions des affects, VIII, p. 325.

⁴⁸⁵ Ibid, cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté humaine, XLII, p. 559.

notre nature, c'est-à-dire qui sont mauvais. Donc, plus l'Esprit comprend de choses par les deuxième et troisième genres de connaissances, plus grande est la part de lui qui demeure indemne, et par conséquent moins il pâtit des affects »⁴⁸⁶

Il faut donc renouer avec une politique sociale de la Joie, c'est-à-dire un « *imperia* » dans lequel les membres de la Cité sont causes de l'augmentation de leur perfection par une pratique de la fonction politique accessible à tous. Une action politique qui change la nature de la fonction même du politicien : par cela, ce politicien comprendra plus de choses, votera les lois, administrera la justice et la promulguera selon ses propres idées adéquates sur le monde, et dès lors, il ne sera plus une élite (un « *selectii* »), ou même un élu (un « *electii* »), car il ne dépendra plus d'une masse électorale qui le choisira ou l'élira, pour constituer ensuite un énième membre d'assemblée constituant un pouvoir excluant et privilégié. Il sera au contraire l'élément nécessaire d'un système global de vote, de gouvernement et de justice assurant son propre destin politique, et ne pourra l'être qu'à la seule condition que l'ensemble des membres de la Cité ait le même statut. Alors, en quoi ce nouveau statut du politicien exprime un droit supérieur à la puissance (rationnelle) ? Et en quoi cette puissance peut-elle être dite absolue ?

8.2 *Libertés et Paix : relations de cause à effet*

Un État libre est un État où la liberté de dire ce que l'on pense est préservé. En effet, on ne peut empêcher un humain de penser ce qu'il pense, malgré les moyens oppressifs qui peuvent être mis en œuvre (bien qu'on puisse ne pas permettre qu'il pense selon sa nature rationnelle comme nous l'avons vu), mais on peut l'empêcher de parler. Cependant, empêcher un tel humain de dire ce qu'il pense irait à l'encontre de son droit naturel, selon une logique de puissance. Ce serait un régime foncièrement triste. En effet :

« C'est un vice commun aux hommes que de confier leur avis à autrui, même quand le secret serait nécessaire. Le plus violent des États sera donc celui où l'on refusera à chacun la liberté de dire et d'enseigner ce qu'il pense. En revanche, un État bien réglé sera celui où l'on accordera à chacun cette liberté ».⁴⁸⁷

En effet, puisque la Joie passe par une plus grande perfection de l'humain par une augmentation de sa capacité à penser et à agir, il lui faut donc exprimer son droit à la

⁴⁸⁶ Ibid, démonstration de la proposition XXXVIII, p. 553.

⁴⁸⁷ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, XX, 4, p. 637

puissance par la parole après être passé à une plus grande liberté de conscience. Restreindre sa liberté de parole correspond donc à restreindre sa puissance d'agir. Mais Spinoza reconnaît que la liberté de dire ce que l'on veut est aussi liberté d'offenser les élus ou les représentants du pouvoir. Ainsi, il faut poser un cadre à la liberté d'expression pour ne pas autoriser n'importe quoi :

« On ne peut nier que la majesté peut être offensée autant par les paroles que par les actes et que, s'il est fort nuisible de retirer complètement cette liberté aux sujets, il est fort nuisible de la leur accorder totalement »⁴⁸⁸

Le responsable politique doit donc exprimer selon sa raison son opinion sur les lois qui le gouvernent, porter à l'assemblée ses divergences d'opinion tant que c'est la raison et non la colère ou la haine qui le motive, tout en respectant ces lois même s'il n'est pas d'accord avec. Dans ce laps de temps, il doit donc continuer à agir selon ces lois, « même si cela le conduit souvent à faire le contraire de ce qu'il juge bon tout en exprimant publiquement son opinion »⁴⁸⁹, car en ce sens, il respecte la souveraineté d'un État. Il en va « [du] droit et [de] l'autorité du Souverain, c'est-à-dire [de] la paix de la république ».⁴⁹⁰ Ainsi, sa liberté de dire ce qu'il pense est préservée.

Alors, nous pouvons dire que la loi que l'on s'est prescrite dans une libre république est d'abandonner sa liberté d'agir selon ses propres désirs dans une théorie du transfert de la puissance du droit naturel des individus au droit civil d'un État, mais nous avons vu que cela posait des problèmes car l'État, en monarchie et dans les aristocraties, n'est pas capable d'assurer la Sécurité et la Paix sans empêcher dès lors la liberté de parole et d'action des individus. Cependant, il ne supprime pas totalement la liberté de penser (car c'est impossible⁴⁹¹), mais par la Crainte et l'Espérance suscitées, il pose des obstacles à la réflexion des humains sur les institutions et sur sa légitimité (« *imperium* »). La multitude n'est pas invitée à penser ou à agir en ce sens, mais à se soumettre et doit être régulé dans ses passions. En effet, la monarchie et les aristocraties par la Crainte et l'Espérance, ne permettent pas la libération des humains mais leur servitude et obéissance, et de ce fait, dans un État qui ne permet pas la libre raison, la liberté de l'État (la liberté d'exercer son

⁴⁸⁸ Idem, 5.

⁴⁸⁹ Idem.

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, 1, p. 633 : « Personne ne peut transférer à autrui [...] sa faculté de raisonner librement et de juger librement de toutes choses ; et personne ne peut y être contraint. »

« *imperium* » selon son droit civil), se fait au détriment de la liberté de parole des membres de cet État. Dès lors, la monarchie comme les aristocraties ne constituent pas dans leur essence des régimes de droit absolu, mais plutôt des régimes de contraintes et de passions. Alors, nous pouvons dire que la sécurité et la Paix se font en monarchie et dans les aristocraties au détriment de la liberté de parole et d'action des individus. Le défi d'un régime de droit absolu selon les règles de droit commun est donc d'établir un lien de cause à effet entre sécurité politique et affective (instauration d'une Paix durable / « Joie née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle toute cause de doute est supprimée »⁴⁹²) et liberté de parole et d'action. Ainsi, ce lien doit être productif, au sens où l'un doit causer l'autre. En effet, la Sécurité est le fondement de la liberté car sans « l'idée d'une chose future au sujet de laquelle toute cause de doute est supprimée », il ne pourrait y avoir d'idées adéquates de l'Esprit, et donc d'actions résultant de ces idées adéquates. En effet, il faut être débarrassé de la Crainte et de l'Espérance pour penser correctement, c'est-à-dire pour être cause de ses propres idées et imperméables aux affections extérieures sur notre propre Corps : il faut pouvoir se sentir libre de dire ce que l'on pense. En effet, si un État politique empêche par la force toute tentative de libération de l'Esprit, par exemple si un État répressif interdit l'éducation des enfants dans les écoles, où subvertit le programme enseigné pour imposer à la place les dogmes confortant le pouvoir dudit État, alors nous revenons au paradoxe de l'impossibilité d'empêcher totalement la pensée humaine et donc, sur la capacité de l'État à outrepasser ses droits :

« Personne ne peut transférer [...] sa faculté de raisonner librement et de juger librement de toutes choses ; et personne ne peut y être contraint. C'est pourquoi l'on considère qu'un État est violent quand il s'en prend aux âmes ; c'est pourquoi aussi la majesté souveraine paraît opprimer les sujets et usurper leur droit, quand elle veut prescrire à chacun ce qu'il doit embrasser comme vrai et rejeter comme faux, et par quelles opinions son âme doit être incité à la dévotion envers Dieu. Car tout cela relève du droit de chacun, que nul ne peut abandonner quand bien même il le voudrait ».⁴⁹³

L'État prétendrait donc obstruer complètement la pensée, alors qu'en réalité, il ne ferait que la retenir de s'exprimer par des paroles et des actes, et la multitude, subissant la répression, serait encore plus hostile vis-à-vis du pouvoir en place⁴⁹⁴. Voilà pourquoi la

⁴⁹² SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, définitions des affects, XIV, p. 329.

⁴⁹³ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, 1, p. 633.

⁴⁹⁴ En effet, « les hommes sont ainsi faits, pour la plupart, qu'ils ne supportent rien avec moins de patience que de voir tenues pour criminelles les opinions qu'ils croient vraies, et imputé à crime ce qui els pousse à la piété

liberté de parole est une conséquence d'un État politique de Paix mais également sa cause : car la liberté des individus de dire ce qu'il pense les conforte dans une sorte d'obéissance envers les lois de l'État, ainsi ils ne se rebellent pas. Et parce qu'ils ne se rebellent pas, ils ont encore plus la liberté de dire ce qu'ils pensent. C'est un enchaînement de Joies. Ainsi, une Cité qui assure la sécurité physique de chaque individu (la Paix sociale) par la liberté de parole des individus qui la composent, ne peut qu'être un État où les individus collaborent pour une société plus proche de leurs intérêts (augmentant de fait leur Joie et donc, leur Sécurité affective). Cet espace politique correspond à la libre république dont parle Spinoza dans le *Traité théologico-politique* :

« Pour que le Souverain conserve au mieux la maîtrise de l'État et ne soit pas obligé de céder aux séditeux, il est nécessaire de reconnaître la liberté du jugement, et les hommes doivent être gouvernés de telle sorte qu'ils puissent vivre dans la concorde, quelles que soient la divergence et l'opposition des opinions qu'ils expriment. Nous ne pouvons douter que cette façon de gouverner soit la meilleure, et qu'elle supporte le moins d'inconvénients, puisqu'elle s'accorde le mieux avec la nature des hommes. [...] Ainsi donc, moins on accorde aux hommes de liberté de juger, plus l'on s'éloigne de l'état le plus naturel, et plus l'on règne donc violemment ». ⁴⁹⁵

Comment dès lors trouver un régime politique qui allie les trois conditions de possibilité d'un État libre qui puisse susciter la Joie et l'affect de Sécurité ? À savoir comment concilier dans l'état civil la Paix, la liberté de parole et la liberté d'action des humains qui la composent ? Et puisque nous avons défini ce qu'étaient la Paix sociale et la liberté de parole, en quoi consiste précisément la liberté d'action dans l'état civil ?

8.3 La démocratie : régime de droit absolu

À l'origine de l'instauration d'une Cité politique, le Souverain établit le Pacte social sur la promesse de la sécurité (Paix). Mais si la sécurité n'est plus, nous avons vu que la liberté de parole et d'agir est empêchée par les affects tristes. Sécurité politique et affective sont donc les causes d'une augmentation de la liberté de penser, et donc, de la puissance d'agir (puisque les deux sont liées)⁴⁹⁶. Ainsi, si la liberté de dire ce que l'on pense est empêchée, sur quoi repose le Pacte ? Sur rien, car les individus, possédant un droit naturel à

envers Dieu et les hommes. Cela les conduit à haïr les lois et à tout oser contre le Magistrat ; à juger qu'il est non pas honteux, mais au contraire tout à fait légitime, de soulever pour cette raison des séditions et de provoquer n'importe quel trouble. » Ibid, 11, p. 645.

⁴⁹⁵ Ibid, 14, p. 649

⁴⁹⁶ Car la Joie passe par une plus grande perfection chez l'humain, il passe par une plus grande perfection par une augmentation de sa capacité de penser et d'agir, il lui faut donc exprimer son droit à la puissance par l'action après être passé à une plus grande liberté de conscience.

la puissance, seraient légitimes de rompre le Pacte pour augmenter leurs facultés en-dehors de l'état civil, (c'est-à-dire pour clamer haut et fort leurs opinions), puisqu'à l'intérieur de celui-ci, ils ne le peuvent pas. Ainsi, pour exprimer leur droit à la puissance, ils rompraient le Pacte social et instaureraient un climat de violence, contraire à la liberté de la conscience. Le Souverain qui trahit ce pour quoi il a fondé le Pacte engendre donc plus de violence et la multitude gronde de plus bel. C'est un enchaînement de Tristesses :

« Le souverain qui romprait avec la raison se détruirait lui-même puisqu'il détruirait la promesse d'union autour de la Raison qui fut le noyau de l'établissement de la Cité, [et il détruirait ainsi la Cité]. »⁴⁹⁷

Ainsi, les constitutions monarchiques et aristocratiques ont tour à tour donné des conditions de Paix sociale par l'établissement d'un système régulant les passions des individus, et pour ce faire, elles ont réduit la liberté de parole et d'action de ces individus. Crainte et Espérance sont des passions tristes et la liberté du sujet n'est donc pas assurée, seul la protection des intérêts de l'État est préservée, et les individus, vus comme des atomes explosés les uns les autres, donc irréductibles, individués, ne correspondent pas à un Individu⁴⁹⁸, mais au contraire ils doivent être régulés par la violence politique. La Justice devient ainsi punitive car les tribunaux doivent corriger les passions tristes des sujets d'une monarchie, ainsi que celles des plébéiens relégués nécessairement à un état moindre de puissance par rapport aux patriciens, qui eux ont le droit de dire et faire ce qu'il pense tant que cela reste dans le cadre des lois aristocratiques. Ainsi, que ce soit dans les régimes monarchiques ou aristocratiques :

« La première cause de dissolution pour des régimes de ce type est celle qu'observe le très perspicace Florentin [Machiavel] dans son Discours sur Tite-Live (III, 1) : dans un État comme dans le corps humain : 'les apports quotidiens entraînent de temps en temps le besoin d'une purge' ; et par conséquent il est nécessaire, poursuit-il, que se produise quelques fois un événement qui ramène l'État au principe sur lequel il s'était d'abord établi. »⁴⁹⁹

Autrement dit, dans des régimes de contraintes et de violence politique, la multitude est éparse, et seul un surplus de violence et de contraintes permet la régulation des passions. Cependant, Spinoza propose une autre constitution qui initie le rapport de force des uns

⁴⁹⁷ MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, deuxième partie, Éléments constitutifs de la pensée politique, chapitre XIII : la liberté de penser, p. 165.

⁴⁹⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, définition de l'Individu, p. 129.

⁴⁹⁹ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 10, 1, p. 257.

contre les autres : un État « qui se rapproche le plus de l'état de nature »⁵⁰⁰ et « absolu en tout »⁵⁰¹, c'est-à-dire la démocratie, qui selon Spinoza, est un régime où :

« Tout ceux qui sont nés de parents citoyens, ou sur le sol même de la patrie, ou qui ont bien mérité de la République, ou qui satisfont à d'autres raisons pour lesquelles la loi ordonne de donner le droit de Cité, tous ceux-là, dis-je, exigeront à bon droit pour eux le droit de voter au Conseil suprême et d'exercer les charges de l'État, sans qu'il soit permis de le leur refuser, sauf pour crime ou infamie. »⁵⁰²

Alors, l'hérédité de la naissance joue ici un rôle crucial : les enfants de citoyens, c'est-à-dire les enfants des membres de la Cité égaux en droit, deviennent eux aussi égaux en droit : on leur octroie le « droit de Cité », c'est-à-dire la liberté de s'établir dans la Cité, d'y faire fructifier un patrimoine (une propriété foncière) et d'y éduquer leurs enfants, pour qu'eux aussi un jour deviennent citoyens. Cependant, les femmes ne sont pas admises en tant que citoyennes en raison d'une prétendue absence d'ingéniosité⁵⁰³ : nous pouvons y voir l'idée d'un homme de son temps ; Spinoza, qui lui-même semble-t-il n'était pas exempt de tout déterminisme patriarcal.

Le peuple n'est donc pas uni car la société repose sur des privilèges : le sang et le sexe. En effet, seuls les fils de, non les filles, et les hommes ou ceux qui se sont montrés digne de supporter cette fonction à travers des services rendus à la patrie par exemple, peuvent prétendre au statut de citoyen. Il y a déjà un paradoxe : comment prôner un régime de droit absolu si une partie des membres de la Cité est plus puissante qu'une autre par des privilèges ? Ne retombons-nous pas dans une énième guerre des passions, où chacun devra lutter pour s'accaparer les droits à la citoyenneté ? Et pour les enfants dont les parents n'ont pas été citoyen, quelles sont leurs chances d'accéder aux honneurs que reconnaît la démocratie si eux-mêmes n'ont pas été éduqué pour cela ?

Pourtant, pour Spinoza, le régime qui empêche les individus de dire ce qu'ils pensent librement est un régime qui opprime plus les hommes « libéraux », car avides de liberté, que les hommes « cupides, flatteurs, [...] sans force morale »⁵⁰⁴, c'est-à-dire ceux qui cachent ce

⁵⁰⁰ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, XX, 14, p. 649.

⁵⁰¹ SPINOZA, Baruch, *Traité Politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015, 11, 1, p. 269.

⁵⁰² Idem.

⁵⁰³ Ibid, 4, p. 273.

⁵⁰⁴ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, 11, p. 645

qu'ils pensent et profèrent des paroles qu'ils ne pensent pas, car ces derniers s'accoutument très bien d'un tel régime par la duplicité et la flatterie de puissants. Ainsi, un régime qui empêche la liberté d'expression est un régime qui punit d'avantage les bons qu'ils ne condamnent les méchants. Et par ce fait, la démocratie devrait être le seul État légitime d'un point de vue du droit absolu à la puissance, c'est-à-dire du droit à la puissance de penser et d'agir. Mais alors, il semblerait que la force d'un tel régime repose sur la connaissance de ses membres sur ce qui est dans leur intérêt. En effet, un citoyen qui opine sans connaître l'essence de sa propre liberté (celle de penser et d'agir pour son propre « bien » selon les lois de la raison), celui-là imaginera un bien qui est passager ou périssable : l'honneur que recherche l'humain affecté de Gloire⁵⁰⁵, par exemple. Ainsi, c'est en exprimant librement sa liberté que l'individu deviendra un membre appartenant à une communauté civique, se fondant sur un ensemble de lois s'adressant à chaque membre de la cité, toutes regroupées sous un même principe : l'égalité de tous en tant que peuple : il y a donc une contradiction manifeste entre la démocratie comme la propose Spinoza dans le *Traité Politique* et son exercice légitime. En somme, cette communauté civique, le peuple (ou « δῆμος / *dêmos* » en grec), c'est la communauté des droits et des devoirs civiques inaliénables en démocratie. Ainsi, chaque citoyen doit être à la base de son processus éthique d'affranchissement de ses passions par sa pensée adéquate. Par cela, chaque citoyen (donc le peuple tout entier) est uni, et seule la démocratie peut permettre cette liberté de penser et d'action irréductible au projet politique absolu.

De fait, la nomination du citoyen par la loi permet une identification du droit à cette loi, et non aux choix motivés par les passions. En effet, en aristocratie, les patriciens pouvaient se déterminer eux-mêmes à occuper le statut de patricien (des « *selectii* »), et en ce sens, les patriciens nommaient ensuite les autres membres des assemblées (les « *ellectii* ») en fonction de leurs affects et Penchants⁵⁰⁶. Désormais, la nomination du citoyen se fait par la loi et seulement par la loi, de sorte que l'État se dote d'un moyen indépendant des décisions passionnelles pour nommer ses fonctionnaires. Ainsi :

« Le droit, par la loi s'auto-détermine en se donnant à lui-même ses objets et ses règles d'exercice. Libre de toute dépendance à l'égard d'éléments extrinsèques, étant son propre reflet, il peut être dit *sui juris* [ou relevant de son propre droit]. Ainsi, le droit démocratique réalise le

⁵⁰⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010 ? Troisième partie, de l'Origine et de la Nature des Affects, définitions des affects, XXX, p. 337.

⁵⁰⁶ Ibid, VIII, p. 325.

plus haut niveau de liberté et d'absoluité politiques [à condition que la loi accorde la citoyenneté à tout le monde] ». ⁵⁰⁷

Ainsi, la liberté du citoyen se définit par son respect et sa stricte soumission à la loi, car la structure législative ne permet pas qu'un intérêt personnel puisse déterminer son statut civil. On peut donc dire que le citoyen est cause de sa propre liberté d'agir dans la cité selon les droits et les devoirs que lui confère la loi, car ces droits et devoirs ne dépendent pas de l'assentiment de quelques-uns. En fait, la démocratie se dote d'un principe de droit en tant que « *causa sui* », c'est-à-dire en tant que cause d'elle-même et ainsi, l'État démocratique est le plus puissant des États traités jusqu'à présent dans notre réflexion car contrairement aux régimes monarchiques et aristocratiques, il est cause de ses propres effets politiques. Ainsi, sur le modèle du « *conatus* » (la propension de l'humain à se déterminer selon sa propre puissance), le fonctionnement du droit en démocratie peut être dit le plus rationnel, donc le plus libre, et l'individu, traversé par nature par des affects, se voit doté d'un plus grand potentiel d'action car il est déterminé par la loi qui subordonne ses intérêts à ceux du collectif. En effet, dans un tel État, il est plus difficile de désirer un bien que ne pourrait posséder un autre, car l'ensemble des citoyens est déterminé par la loi à posséder les mêmes droits et les mêmes obligations. Alors, d'une conception de la liberté humaine comme « *causa sui* » dans *l'Éthique*, nous passons à une conception de l'État comme « *sui juris* » (c'est-à-dire comme droit absolu, c'est-à-dire un droit qui se fonde sur son propre exercice, sans empêchement). La définition de la liberté de l'individu dans *l'Éthique* rejoint celle de la liberté de l'État : est libre ce qui ne souffre d'aucun empêchement (ou tristesse), et qui se gouverne par sa seule puissance. Ainsi, l'humain et l'État sont libres en tant qu'ils exercent leur puissance et augmentent leur principe intrinsèque (pour l'humain, son « *conatus* » ; et pour l'État, la légitimité de son propre appareil de lois, autrement dit son droit). Ainsi :

« La liberté est affirmation de l'être dans son propre droit et l'absolu peut se définir [...] par la détermination intégralement positive de la puissance de tous. L'État, comme l'individu selon *l'Éthique*, est libre parce qu'il se règle lui-même, s'affirme lui-même et se veut dans la rationalité de la loi. » ⁵⁰⁸

Ainsi, la dernière condition de possibilité de la Joie dans l'état civil est ce droit civil absolu, autrement dit, l'égalité de tous et toutes en tant que citoyen.enne, c'est-à-dire sans

⁵⁰⁷ MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, troisième partie, Institutions et régimes politiques, chapitre XVII, C) La Démocratie, p. 238.

⁵⁰⁸ Ibid, p. 239.

barrière à l'entrée. Ce n'est que par cette condition que la démocratie peut être dotée d'un « *sui juris* » (droit absolu). Donc la liberté de parole, la sécurité et l'égalité citoyenne devant la loi (ce qui correspond à la liberté d'action du citoyen, comme nous le verrons), sont les conditions de possibilité de la Joie, ce qui répond (partiellement) à notre problématique, puisque désormais, il faut déterminer par quel mode de gouvernement démocratique le citoyen peut réaliser sa Joie. En effet, nous avons vu qu'il pouvait s'autodéterminer pour augmenter sa perfection et donc, se créer ses propres affects rationnels, mais ce type de démocratie peut-il être la base d'une refonte affective de l'humain dans l'état civil pour susciter presque exclusivement des dérivés d'affects de Joie ? Comment peut-il dès lors exprimer une plus grande liberté de penser, de parole et d'action irréductibles au projet politique absolu ?

Chapitre 9 – La démocratie comme cause d'elle-même : le refus de la représentation par l'égalité citoyenne

Nous avons vu que l'État ne peut pas empêcher la liberté de penser de l'humain. Du moins, il peut la restreindre en ne lui accordant pas la sécurité politique, et en lui interdisant la liberté de parole et d'action (le fait qu'il y ait des privilèges fait que l'individu qui n'en possède pas ne peut pas penser adéquatement les lois qui répondraient le mieux à ses intérêts, et donc, il ne peut les exprimer adéquatement). Comprendre les causes politiques qui n'assurent pas le « *conatus* » rationnel de l'humain, c'est donc de fait avoir la puissance d'exclure les causes des passions et privilégier les causes de Joie dans l'état civil. En l'occurrence, la cause de Joie première est la liberté de penser, et les conditions de possibilité du développement de la Joie dans l'état civil ne sont que des variables permises par cette liberté de penser. En somme, avoir des idées adéquates et les dire font partie du même processus d'émancipation de l'Esprit : agir en tant que citoyen, et la sécurité physique et matérielle permet aux individus de penser et d'agir plus librement. Ainsi, il faut que l'État incarne une force d'action dirigée non pas par la majorité mais par la totalité des membres de la Cité. Alors, nous voulons donner un cadre politique à la naissance de la liberté de parole et d'action et à la sécurité des individus en statuant sur le type de démocratie le plus adéquat pour eux. Ainsi, quelle est la démocratie la plus puissante du point de vue du droit absolu du citoyen ?

9.1 *Un prototype de démocratie*

La démocratie est le régime qui s'accorde le mieux avec la nature humaine car à l'état de nature, l'individu persévère dans son être et en démocratie, le citoyen prend les décisions qu'il juge comme étant les plus utiles pour lui, donc pour persévérer dans la cité. En effet, « un État démocratique [est] celui qui se rapproche le plus de l'état de nature »⁵⁰⁹. Ainsi, le citoyen est maître de son destin politique (il fait partie du peuple, le « *dèmos* », en grec ancien: « *δῆμος / dêmos* »), et donc il peut penser son intérêt et exercer son droit absolu à la puissance, c'est-à-dire sa raison. Ainsi, nous pouvons imaginer un type de gouvernement qui permet à l'humain de persévérer dans son être, la démocratie directe, c'est-à-dire l'inverse d'une démocratie représentative : une forme de démocratie dans laquelle les citoyens

⁵⁰⁹ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, 14, p. 649.

exercent directement le pouvoir, sans l'intermédiaire de représentants élus ou de partis politiques. En effet, il y a chez Spinoza un soupçon permanent des représentants l'égard du peuple. Il faut comprendre que les humains, partout où qu'ils soient, sont toujours déterminés par leurs affects (souvent des passions tristes). Ainsi, la nature humaine passionnel est corruptible, et l'élu pourra toujours détourner sa fonction de son bien initial. Pour pallier cela, le citoyen en démocratie directe est en même temps l'acteur et le bénéficiaire de la loi, il peut donc voter (pouvoir législatif), promulguer (exécutif) et appliquer (judiciaire) les lois selon le fonctionnement de son « *conatus* », c'est-à-dire pour produire les conditions de vie matérielle propre à l'augmentation de la puissance de son Esprit et de son Corps. Ainsi, dans cette démocratie, le peuple est encouragé à penser et agir librement. Bien que nous ne puissions avoir un modèle précis de démocratie dans le *Traité politique* (car Spinoza est décédé en 1677 avant d'avoir pu le terminer), il semblerait que par les connaissances que nous ayons acquises sur sa philosophie politique, nous puissions élaborer un modèle de démocratie.

Il s'agirait d'un type de démocratie que nous appellerons « naturelle » car elle préserve au mieux le « *conatus* » naturel des individus (c'est-à-dire la persévération de l'humain dans sa raison). Ce serait donc le type de démocratie directe sans représentant et sans parti politique. Aujourd'hui, elle s'exprimerait par une sorte de démocratie centrale avec une assemblée où l'ensemble des citoyens siègerait pour exercer les trois pouvoirs politiques : les citoyens s'organiseraient autour de sessions judiciaires, législatives et exécutives. Ils n'auraient pas de rôle particulier (siégeant à l'Assemblée législative plutôt que dans un tribunal par exemple), mais ils suppléeraient à l'ensemble des obligations de l'État dans une Assemblée Unique. Autrement dit, chaque citoyen serait à la base du processus de souveraineté. L'exécutif et le législatif seraient donc concomitants puisque les membres de l'Assemblée Unique, lors d'une session qui réunirait les deux pouvoirs, voteraient des lois à adopter, puis ces lois seraient d'office promulguées. Il n'y aurait donc aucune séparation entre le pouvoir législatif de voter les lois et celui, exécutif, de les édicter. Ainsi, dans cette session aurait également lieu les votes pour adopter les décisions quant à la gestion des administrations et de l'armée. La Justice serait elle aussi parfaitement intégrée à l'Assemblée Unique, de sorte que lors de sessions judiciaires, il y aurait des procès où l'on jugerait les accusés, et où l'ensemble des membres siégeant dans la session seraient les juges. Il n'y aurait donc pas de jurés d'assises (des citoyens qui exercent la fonction de juge aux côtés des magistrats professionnels au procès des personnes accusées de crime). Cependant,

les personnes proches du dossier à traiter ne seraient pas juges pour empêcher les conflits d'intérêts, mais plusieurs d'entre elles seraient membres de la partie de l'accusation, et les autres, membres de la partie de la défense.

Il semblerait alors que cette démocratie naturelle avec une Assemblée Unique soit la solution démocratique la plus parfaite, c'est-à-dire celle réalisant le mieux l'essence du « *conatus* » car la responsabilité politique n'est pas déferée, donc la souveraineté ne souffre d'aucune restriction par la captation du pouvoir par des intérêts privés. Autrement dit, l'Assemblée Unique ne soustrait aucun citoyen à ses responsabilités politiques et ses droits civiques : personne ne prend de décision seule sans le consentement et le vote de l'Assemblée, ainsi les intérêts privés n'existent plus n'ayant plus d'espace politique où prospérer. La démocratie directe est donc le seul véritable régime à incarner l'ensemble des intérêts du peuple : « aucun membre de la société n'est exclu de la souveraineté, puisque chacun est citoyen »⁵¹⁰. De plus, la démocratie ne peut promulguer une loi injuste, puisque :

« Dans le système démocratique, [chacun] n'obéit qu'aux décisions prises par lui-même en tant que membre de la collectivité, [alors] la délibération démocratique est la plus apte à découvrir la vérité [et donc] un texte absurde ne peut faire l'unanimité, ni même rallier la majorité des citoyens. »⁵¹¹

Il s'ensuit qu'en démocratie directe non-représentative, l'ensemble du pouvoir politique détenue par une assemblée donnerait aux citoyens siégeant dans ladite assemblée une assise politique pour penser leur propre condition en tant que membre de la communauté politique et affective (pour reprendre le terme de Pascal Séverac dans le chapitre 4 de notre réflexion, « La société civile : concilier la nature humaine avec la législation de l'État », p. 64). Ainsi, le citoyen serait cause de ses propres idées, et donc, il aurait une idée plus vraie de l'ensemble des causes et des conséquences de la politique de son État, ainsi il aurait des désirs rationnels et produirait des actions en tant qu'il se connaît, ainsi il serait parfaitement satisfait de lui car il aurait « une Joie né de ce [qu'il] se contemple lui-même ainsi que sa puissance d'agir »⁵¹². Alors, il s'aimerait, ainsi que l'ensemble des effets qu'il aurait produit qui induiront d'autres effets, en tant qu'il aurait conscience d'être cause de sa Joie et acteur

⁵¹⁰ MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, Troisième partie, Institutions et régimes politiques, chapitre XVIII, B) La Régulation qualitative ou la Démocratie comme prototype, p. 251

⁵¹¹ Idem.

⁵¹² SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définitions des affects, XXV, p. 333.

d'une politique visant l'utilité publique : ainsi, comment le citoyen dans ce type de démocratie peut-il être totalement conscient de la part de causalité qu'il produira ? C'est-à-dire encore par quels affects sa connaissance peut-elle augmenter, et donc, créer plus d'affects joyeux ? Cette causalité provoquée par les joies du citoyen est-elle une partie infime de la causalité éternelle et infinie de Dieu ?

9.2 *Les affects de Joie et la religion naturelle*

Il semblerait qu'en démocratie naturelle, le citoyen en se contemplant « ainsi que sa puissance d'agir »⁵¹³, aimerait d'autant plus Dieu à travers sa perception de ses deux attributs : la Pensée (ses idées vraies sur la meilleure façon de gouverner en tant que citoyen), et l'Etendue (l'ensemble des causes et des conséquences matérielles d'un tel régime, comme une plus grande sécurité physique des citoyens au sein de l'État). En effet, un tel régime ne peut susciter de Haine⁵¹⁴, d'Envie⁵¹⁵ ou d'Ambition⁵¹⁶ par exemple, chez les citoyens, car tous jouissent des mêmes droits et devoirs et aucun n'a de privilège. Il n'y a donc aucun bien rival qui puisse être l'objet d'un désir : en effet, par bien rival, on entend « un bien qui perd sa valeur lorsqu'il est transigé »⁵¹⁷. Or ici, le citoyen règle son existence sur la connaissance de son bien, c'est-à-dire sur ce qu'il lui est le plus utile, et ce qui lui est le plus utile est l'exercice de sa raison. En ce sens, il y a dans la philosophie spinoziste ce que Sylvain Zac appelle la religion naturelle ou « philosophique », car elle exprime par la raison seule, l'essence de Dieu :

« La religion philosophique [est] fondée sur la « philosophie vraie », connaissance adéquate des choses, conduisant à la conscience de soi, accompagnée de l'idée de Dieu comme cause. Fruit de notre entendement, en tant qu'il connaît les choses uniquement selon ses propres lois et contient en lui-même « objectivement » l'idée de Dieu, elle est une religion naturelle : liée, en effet, à la connaissance de Dieu par la seule « lumière naturelle », accessible à tous les hommes et s'expliquant par les seules lois de la nature humaine considérée en elle-même, elle exclut tout mystère et s'accorde parfaitement avec la nature de l'âme, qui, en suivant un itinéraire prescrit par la seule raison, aboutit à une connaissance certaine, et par conséquent, vraie de Dieu en tant qu'elle participe et y reconnaît sa propre source ».⁵¹⁸

⁵¹³ Idem,

⁵¹⁴ Ibid, VII, p. 325.

⁵¹⁵ Ibid, XXIII, p. 331.

⁵¹⁶ Ibid, XLIV, p. 343.

⁵¹⁷ SANTERRE-CRÊTE, Renaud, *Spinoza et le problème de la générosité*, texte d'une conférence donnée le 20 mars 2011 à l'Université McGill, Canada, p. 8.

⁵¹⁸ ZAC, Sylvain, *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et Rousseau*, Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 50ème année, n°1, 1970, p. 3.

En effet, « l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'Amour même de Dieu »⁵¹⁹, et l'humain, en aimant les actions qu'il produirait et en s'aimant lui-même, aimerait l'ensemble des causes qu'il comprendrait comme nécessaires. Ainsi « tout ce qui est désir et action dont nous sommes la cause en tant que nous connaissons Dieu, je le rapporte à la Religion. »⁵²⁰ Les citoyens seraient donc, *a minima*, éclairés par la conscience de leurs propres actions en tant que cause d'eux-mêmes et causes de la légifération des lois de la démocratie (suscitant ainsi en eux la Satisfaction d'eux-mêmes), mais aussi grâce à un Amour, donc « une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause »⁵²¹, cette fois non pas extérieure mais intérieure, c'est-à-dire une partie infime de Dieu. Cependant, il pourrait s'agir plus largement de sages gouvernant avec Vaillance la Cité. En effet, puisque la Vaillance est « le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison »⁵²² et que nous avons dit tout à l'heure que la Religion résidait dans les désirs et actions en tant que nous pensons par notre seule liberté, en cela, nous pouvons dire que l'Amour de soi et l'Amour de Dieu est une seule et même chose : la conscience de notre puissance d'agir sur le monde, couplée à la certitude des bénéfices de nos actions qui participent à l'ordre et l'enchaînement des idées de Dieu, et qui en tant que tel dans sa causalité infinie, se pense lui-même. En effet, « l'Amour intellectuel de l'Esprit [humain] envers Dieu est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même »⁵²³ et comme il est précisé par Spinoza lui-même dans son *Éthique* :

« Cette Amour de l'Esprit doit se rapporter aux actions de l'Esprit et est donc une action par laquelle l'Esprit se contemple lui-même, et ce accompagné de l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire une action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut s'expliquer par l'Esprit humain, se contemple lui-même, et ce, accompagné de l'idée de lui-même ». ⁵²⁴

Nous réunissons donc, en plus de la Paix sociale dans la cité, une liberté d'action et de parole absolue, au sens où l'action du citoyen détermine le type de régime dans lequel il se trouve, à savoir que son absolue liberté détermine la démocratie directe : il pourrait donc porter un projet de loi dans l'Assemblée Unique, ou débattre sur son utilité, ou en proposer une modification lors de sessions législatives, tout comme il pourrait juger des accusés dans

⁵¹⁹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, XXXVI, p. 549.

⁵²⁰ Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, scolie 1 de la proposition XXXVII, p. 415.

⁵²¹ Ibid, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définitions des affects, VI, p. 323.

⁵²² Ibid, scolie de la proposition LIX, p. 317.

⁵²³ Ibid, cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, XXXVI, p. 549.

⁵²⁴ Ibid, démonstration de la proposition XXXVI.

les procès lors de sessions judiciaires, car il aurait alors la pleine légitimité pour le faire ayant lui-même légiféré ces lois. Le citoyen ne subirait alors plus les conséquences de son exercice du pouvoir car l'Assemblée Unique, espace politique de partage et d'entraide politique, est un lieu où les sages, tout comme le citoyen animé d'Amour envers lui et envers Dieu, s'échangeraient des biens utiles à tous. Il en va ainsi des biens non-rivaux : « un bien non rival est un bien dont la valeur n'est pas diminuée par une transaction. Par exemple, le professeur de langue ne perd pas sa capacité à parler italien en enseignant l'italien »⁵²⁵. Les biens échangés seraient alors de l'ordre de l'utilité publique, c'est-à-dire en définitif des outils propres à l'exercice des fonctions citoyennes : constance dans la recherche du bien commun, honneur de servir la Cité et gratitude des citoyens à l'égard du système qui préserve au mieux leur liberté de parole et d'action, pour ne citer que ces biens-ci.

En cela, le citoyen a une idée plus adéquate de Dieu, et donc l'Amour de Soi qui entraîne un Amour de Dieu sont tous deux des Joies actives, car par « [ces passages] de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande »⁵²⁶, le citoyen en démocratie crée sa propre connaissance rationnelle des lois, c'est-à-dire qu'il est sa propre norme comme cause des idées adéquates de sa raison : en cela la Joie est activité de l'être, donc les deux Amours de l'être (de Soi et de Dieu) sont les joies de l'humain exprimant le plus l'activité de son Esprit sur son Corps. Cette connaissance qui appréhende par l'intuition d'un être absolu la totalité de notre être (en tant qu'humain) par l'Amour de nous-mêmes en tant que mode singulier de Dieu, est le troisième genre de connaissance auquel le désir de connaître s'attache par un profond désir d'être (ou « *conatus* »). Cette connaissance intuitive de Dieu, ce troisième genre de connaissance, explique la phrase d'Alexandre Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza* : « le désir de connaître est la vérité du désir d'être. »⁵²⁷

Il s'ensuit que l'humain Vaillant est également Pieux, c'est-à-dire qu'il a « le Désir de faire du bien qu'engendre en [lui] le fait [qu'il vit] sous la conduite de la raison. »⁵²⁸ car il sera dès lors cause de l'augmentation de ses facultés rationnelles. En cela, étant Vaillant,

⁵²⁵ SANTERRE-CRÊTE, Renaud, *Spinoza et le problème de la générosité*, texte d'une conférence donnée le 20 mars 2011 à l'Université McGill, Canada, p. 8.

⁵²⁶ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, définitions des affects, définitions des affects, II, 321.

⁵²⁷ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, Seconde partie : la séparation : individualité aliénée et état de nature, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, p. 253.

⁵²⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, scolie 1 de la proposition XXXVII, p. 415.

Pieux, et ayant des désirs et des actions relevant de la religion (ce que Spinoza présente comme la religion naturelle ou philosophique), le citoyen ou le sage sera généreux, car échangeant des biens non-rivaux comme ses idées adéquates et ses vertus avec les autres sages de la Cité au sein de l'Assemblée Unique, il aura donc « le Désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider les autres hommes et se les lier d'amitié »⁵²⁹. Alors, la Générosité est une Joie partagée au niveau politique, c'est-à-dire la concordance des intérêts des membres d'une Cité suivant les seules lois de la raison et étant, pour ce faire, tous membres d'une communauté politique et affective, c'est-à-dire produisant tous les mêmes affects rationnels : Vaillance, Piété et Générosité sont des désirs actifs de la raison en cela que « le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit déterminée »⁵³⁰, et que l'Esprit de l'humain arrivé à ce troisième genre de connaissance est déterminé par la Joie. Les trois comportements les plus utiles en démocratie que sont l'obéissance à la loi, la justice envers son prochain et la charité⁵³¹, résumé par l'adage biblique « aime ton prochain comme toi-même » sont donc les principes fondamentaux de la vérité politique : la démocratie comme entité accordant à tous les mêmes droits et devoirs, par le même statut de souveraineté absolue, la citoyenneté, donne à l'individu la conscience d'un comportement civique adapté aux besoins de la collectivité pour vivre avec la plus grande perfection possible (bien que la perfection humaine puisse toujours augmenter). Cette souveraineté absolue accordée à l'ensemble des citoyens en démocratie, nous la désignons par le terme « d'égalité citoyenne ».

Le droit civil ne peut donc jamais être transféré à des élus, des rois ou des patriciens, mais est toujours la conséquence de « *l'impérium* » des citoyens. En effet, « *l'imperium* » n'est plus une affaire de transfert mais de gouvernement de tous pour tous : par le peuple et pour le peuple. C'est à cette seule condition que nous pouvons parler d'égalité citoyenne, le peuple en tant que « *dèmos* » ; c'est-à-dire en tant que communauté souveraine absolue et joyeuse. Sans cette condition, le peuple n'est rien de plus qu'une multitude dominée par ses passions qu'il faut réguler par la Crainte et autres tristesses.⁵³² Cependant, il semblerait que

⁵²⁹ Ibid, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, scolie de la proposition LIX, p. 317.

⁵³⁰ Ibid, définitions des affects, I, p. 319.

⁵³¹ Ces trois notions sont explicitées dans SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitres XIV et XVI, pp. 465-533.

⁵³² Une précision cependant : cette connaissance intuitive du troisième genre est assimilée chez l'humain à l'idée vraie, et non pas à l'idée adéquate car avoir une idée vraie, c'est avoir une idée qui convienne avec la chose dont elle est l'idée. L'idée vraie du nuage est donc une masse visible constituée de gouttelettes d'eau, en suspension dans l'atmosphère. Ça n'a plus rien à voir avec la représentation causée par nos affects, quand bien-

de tels affects de Joie ne puissent voir le jour dans une démocratie purement théorique. Or, la démocratie naturelle n'a été exposé qu'en théorie, mais qu'en est-il de son institution réelle ? La démocratie ne peut-elle exister qu'en pensée, ou existe-t-il un autre type de démocratie s'imposant avec plus de réalité à l'Esprit humain ?

9.3 *Le système le plus réaliste*

Spinoza, dans la conclusion du *Traité théologico-politique*, parle des « lois de la patrie, [de] la piété et [des] bonnes mœurs. »⁵³³ Les lois de la patrie correspondent aux lois qui visent la conservation de l'État, c'est-à-dire du corps politique. Les lois de la piété correspondent aux lois relatives à la religion, pour maintenir le cadre religieux au strict minimum, c'est-à-dire : « au seul exercice de la charité et de l'équité, en laissant chacun penser ce qu'il veut et dire ce qu'il pense. »⁵³⁴ Les lois des bonnes mœurs, quant à elles, correspondent au désir de chacun de se conserver et de jouir des bienfaits de la société par l'entremise de l'amitié et de la concorde avec autrui. Lorsque les lois de la patrie, de la piété et des bonnes mœurs sont respectées, alors on est dans un régime « naturel », c'est-à-dire un régime qui respecte le droit naturel de chacun (d'où le terme de démocratie naturelle dans la sous-partie précédente). Alors, quel est le régime politique dans lequel ce droit naturel est respecté ? C'est-à-dire le régime dans lequel les lois de l'État respectent le mieux les lois de la raison humaine, à savoir : 1) l'instauration de la Paix par les lois de l'État, fondement du pacte social, 2) La Piété envers les commandements divin, c'est-à-dire l'obéissance aux lois, la justice et la charité, et 3) les bons comportements à adopter en société, comme favoriser l'amitié et l'entraide ?

même nous imaginons les nuages comme des morceaux de coton pendus dans le ciel, par exemple. Aussi, par notre nature humaine, nous n'avons jamais d'idée neutre sur le monde, nos affects nous déterminent à penser d'une certaine manière, et le but de l'humain rationnel est de se détacher de ses affects tristes pour avoir des idées plus vraies des choses. Ainsi, quand il pense en augmentant réellement son savoir, l'humain, toute sa vie exalte la vie car il « désire agir, vivre, conserver son être, d'après le fondement qui consiste à rechercher son propre utile », et ceci est « la méditation de la vie » (démonstration de la proposition LXVII dans *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, quatrième partie, pp. 465-467.) De ce fait, l'humain connaît Dieu en pensant les objets du monde et en étant affecté par eux, en augmentant sa puissance d'agir. Il n'a que des idées vraies du monde, des idées vraies de Dieu. Et par suite, puisque seul Dieu est utile à l'humain, et qu'il vit grâce à Lui et ne pourrait pas vivre sans Lui, il en résulte que seul Dieu possède une idée adéquate de Lui-même.

⁵³³ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012, chapitre XX, 18, p. 653.

⁵³⁴ Ibid, 17.

Mais avant cela et en guise d'aparté, nous pouvons mettre en commun ce que nous avons dit dans cette sous-partie avec le propos d'Aristote sur la nature nécessairement sociable de l'humain dans *Les Politiques* : « l'être humain est par nature un animal politique, [...] celui qui est hors cité, naturellement et non pas par hasard, est soit un être dégradé, soit un être surhumain. »⁵³⁵ D'emblée, cette qualification de l'humain comme « animal politique » par Aristote tend à le distinguer des autres animaux : il est le seul être qui parle, qui signifie par son langage. En cela, il est celui qui par le *logos* peut signifier des jugements de valeur : le juste et l'injuste, le bien et le mal, le bon et le mauvais.⁵³⁶ Dès lors, il construit avec autrui une cité politique par la transmission de ses valeurs dans le discours rationnel : la « polis » est donc le résultat d'une participation collective à l'activité de la pensée et à l'entraide, Spinoza parle alors de Générosité⁵³⁷. En grec ancien « πόλις » ; l'étymologie latine est « civitas », pour exprimer le plus de « potentia » de la nature. La démocratie directe avec une Assemblée Unique constituant une stricte égalité des citoyens, tous fonctionnaires de l'État semble être le système le plus parfait théoriquement, car exprime l'ensemble de la « potentia » des individus qui forme alors un seul Individu, réalisant la symbiose parfaite d'un seul être politique rationnel, dicté par la seule raison. Sans représentant donc, l'État aurait une telle légitimité qu'il aurait un droit absolu à gouverner (et donc à se perpétuer).

Cependant, ce n'est qu'une chimère, un paradigme politique purement théorique car impossible à réaliser dans les faits. En effet, aujourd'hui, les moyens de production du système économique capitaliste sont tels que la quête du profit subordonne l'ensemble des tâches de la vie quotidienne. Les fonctions législatives, exécutives et judiciaires ne peuvent être exécutées par tous les citoyens en même temps, c'est-à-dire dans une Assemblée Unique où l'ensemble des citoyens décide des lois à adopter, les promulgue et juge les accusés dans des procès. Il faut alors séparer les fonctions de l'État et les adresser à chaque citoyen, dépositaire d'un seul pouvoir.

⁵³⁵ ARISTOTE, *Les Politiques*, Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015, I, 2, 1253 a, p. 108.

⁵³⁶ Idem : « Seul parmi les animaux l'être humain a un langage [...]. Le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il y a en effet une chose propre aux humains par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. »

⁵³⁷ C'est-à-dire « le Désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider les autres hommes et se les lier d'amitié »⁵³⁷, dans SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, scolie de la proposition LIX, p. 317.

De plus, il est évident que dans une Cité articulé autour de l'exercice des trois pouvoirs par chaque citoyen, le temps de vie d'un individu ne peut être entièrement dévolu à la conduite des affaires publiques, sinon il n'y aurait aucune activité productive et les humains seraient dépendants des autres Cités pour l'importation des denrées matérielles nécessaires à la survie : nourriture, eau potable, matières premières pour la construction d'infrastructures, etc. Il n'y aurait donc pas de moyens de production pour répondre aux différentes exigences matérielles pour la survie, de sorte que ce n'est qu'un système idéal, gouverné par des citoyens rationnels et autonomes vis-à-vis de leurs besoins matériels ainsi que des puissances étrangères, c'est-à-dire émancipé de l'empiricité des environnements politiques réels, puisque cette démocratie serait parfaite en elle-même et ne souffrirait d'aucune contingence historique. Mais nous ne pouvons pas non plus penser la démocratie centrale, ou de ville pour reprendre le terme de Spinoza dans son *Traité politique*, car un régime « de ville » ne pourrait avoir lieu dans une démocratie non-représentative, puisque toutes les institutions de pouvoir seraient centralisées dans une seule ville ou capitale de l'État, forcément sous l'influence d'une représentation des élus : en effet, l'ensemble des citoyens ne peut se retrouver dans un seul lieu pour gouverner lorsque l'État est composé de plusieurs millions d'individus (c'est également une objection à soulever quant à la démocratie naturelle). Cependant, à partir de la démocratie naturelle, nous pouvons penser un type de démocratie positif dans son droit, qui puisse laisser le temps aux citoyens pour les activités annexes (et pas que publiques). Une démocratie réaliste, en ce sens-là, serait supérieure en droit à une démocratie naturelle hypothétique. Mais alors, en quoi consiste précisément cette démocratie ?

9.4 *La démocratie fédérale*

Il faut opter pour un autre type de régime : une sorte de démocratie directe sans élus et sans partis politiques (par l'obligation que tous les citoyens siègent dans les institutions de pouvoir, qui se déclinent en une assemblée législative et exécutive - dite Populaire, une commission d'application des lois – le Sénat, un lieu où l'on juge les accusés du système judiciaire – un Tribunal, ainsi qu'un Conseil des syndics). Cette démocratie serait fédérale, c'est-à-dire que l'ensemble de ses assemblées seraient dupliquées dans les grandes villes, et les citoyens exerceraient tous un rôle spécifique en tant que fonctionnaires de l'État : juges, membres de l'Assemblée Populaire, sénateurs ou syndics.

Il existerait donc une Assemblée Populaire avec le plus grand pouvoir dans la démocratie. Ainsi, du point de vue du législatif et de l'exécutif, il y aurait un rapport de dépendance : l'Assemblée voterait les lois, et le Sénat les adopterait. Les sénateurs ne seraient donc que les exécutants de l'Assemblée dans ce type de démocratie, ce qui revient à dire que le pouvoir législatif et exécutif reviendraient exclusivement à l'Assemblée, car elle déciderait de l'ensemble de la législation de l'État, ainsi que de son application. Le rôle de l'Assemblée Populaire nous montre donc que le mandat des sénateurs ne pourrait être qu'impératif : en effet, un mandat impératif consiste en une forme de mandat politique, dans lequel le pouvoir est délégué à une organisation ou un individu élu en vue de mener une action définie dans la durée et dans la tâche selon des modalités précises auxquelles il ne peut déroger. Alors, au sein du régime démocratique fédérale, les citoyens membres de l'Assemblée seraient décisionnaires absolus des lois à voter et éliraient les sénateurs qui seraient eux-mêmes des exécutants ou des « commissaires », pour reprendre le terme de Jean-Jacques Rousseau dans *Du contrat social*. En effet :

« La souveraineté ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point. [...] Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. »⁵³⁸

Ces sénateurs ne prendraient donc aucune décision puisqu'ils se contenteraient de faire adopter les lois de l'Assemblée, sans les discuter ni les amender. Cela ne serait pas préjudiciable pour la démocratie car les membres de l'Assemblée seraient dépositaires d'un mandat très court (comme dans l'aristocratie du *Traité Politique*), et les membres du Sénat prendraient leurs places une fois les mandats à l'Assemblée exécutés. Pas de changement dans le fonctionnement des procès par rapport à la démocratie naturelle, il y aurait toujours une Justice rendue par un ensemble de juges membres du Tribunal, mais cette fois, ils seraient élus par l'Assemblée Populaire (comme dans l'aristocratie où les juges sont élus par le Conseil suprême).

Les membres de l'Assemblée Populaire serviraient donc leurs propres intérêts, c'est-à-dire les intérêts du peuple, puisqu'ils seraient eux-mêmes des citoyens qui voteraient les lois sans élus. Ainsi, il faudrait également interdire les partis politiques, les regroupements

⁵³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001, chapitre III, Des Députés ou Représentants, XV, p. 130.

politiques en dehors des assemblées, et même les groupes d'appartenance idéologique au sein même de l'Assemblée Populaire. Il n'y aurait aucune idéologie politique, juste des citoyens assurant la volonté générale du peuple par l'expression de leurs seuls intérêts. Autrement dit, les représentants ou les partis politiques, ou même les groupes idéologiques, de fait, excluent la volonté générale du peuple car ils supposent des intérêts de classe, des intérêts économiques et tous types d'intérêts liés aux membres de ces groupes ou partis, de sorte qu'ils se représentent d'avantages eux-mêmes que le peuple qu'ils sont censés représenter.

Cependant, les lois adoptées par l'Assemblée seraient sujettes à l'examen par la commission d'application des lois : le Sénat. Le Sénat en effet n'aurait pas de pouvoir exécutif réel, mais il veillerait à la constitutionnalité des lois, et promulguerait les lois qui respecteraient la Constitution. Les projets de loi qui trahissent les règles de droit commun seraient déferées au Conseil des syndics, ainsi que les noms des membres de l'Assemblée qui auraient proposé ces lois, et les syndics feraient valoir leur expertise dans la décision finale d'engager une procédure judiciaire à leur encontre. Si procédure judiciaire il y a, le Tribunal se chargerait de condamner ou non lesdits membres de l'Assemblée qui auraient trahi leurs fonctions.

Ainsi, les lois sont votées par l'Assemblée Populaire, mais chacun garde son indépendance par rapport aux autres (à part pour le Sénat qui est directement chargé par l'Assemblée Populaire de promulguer les lois, bien que nous ayons vu qu'il existe un processus de précaution vis-à-vis des projets de lois anti-démocratiques). Autrement dit, chacun décide en réalité dans l'intérêt collectif, tout en étant irréductible à sa fonction (chacun exerce l'un des trois pouvoirs et est régulé dans ses passions par les moyens de contrainte du nombre vu dans l'aristocratie et de la durée des mandats, de sorte que l'Assemblée Populaire constituerait la majorité des citoyens, puisqu'il est « plus difficile de corrompre un conseil de 5000 membres qu'un de 10 membres, surtout quand ce conseil est subordonné à des lois limitant la durée des mandats de leurs membres », comme nous l'avons vu dans la troisième sous-partie du chapitre 7 de notre réflexion : « Le régime fédérale par la puissance du nombre, p. 106). Aussi, par la pluralité des assemblées dans la fédération, la volonté générale du peuple s'exprime, ce qui fait de nouveau penser à Rousseau dans *Du Contrat social*.

On pourrait même penser que la volonté générale pourrait s'exprimer par la raison des citoyens permise dans la démocratie fédérale sur un large territoire : un régime en sécurité, à l'abri des conflits politiques ou des prises de pouvoir illégitimes est un régime dont la stabilité ne dépend pas d'une assemblée législative et exécutive mais d'un ensemble d'assemblées législatives et exécutives. De même pour les sénats et les tribunaux, car comme nous l'avons déjà vu plus tôt, un régime fédéral se protège des prises de pouvoir par la violence car les tenues des assemblées ne dépend pas d'un lieu et d'un horaire, mais elles ont chacune leurs dates et lieux de réunions, de sorte que les séditions, en admettant qu'ils fassent tomber une assemblée, ne mettraient pas en danger la démocratie toute entière. Si les trois pouvoirs d'une démocratie directe sont répartis dans une fédération et selon une multitude d'assemblées (et non plus de conseils, car les citoyens ne conseillent pas une personne dépositaire de l'autorité suprême, ils sont l'autorité suprême), alors la stabilité du régime est préservée et les trois conditions de possibilité de la Joie dans l'état civil sont permises : il y a dès lors une Paix instaurée, ainsi qu'une répartition fédérale du pouvoir (donc la liberté de l'action du citoyen qui agit dans ces assemblées), ainsi que la liberté de parole : en effet, elle est obligatoire dans les Assemblées Populaires pour proposer des projets de lois, voter pour ou contre ou les amender, c'est-à-dire proposer des modifications. Cette liberté de parole est également garantie dans les Sénats et les Conseils de syndicats en veillant à la constitutionnalité des lois (car on ne peut être libre de parler qu'en désirant la plus grande puissance pour soi et pour autrui, c'est-à-dire en votant des lois justes), et dans les Tribunaux par le jugement impartial rendu par les juges.

Nous pourrions même supposer que les Conseils de syndicats ne seraient plus obligatoires, mais simplement facultatifs, pour sanctionner les derniers citoyens rétifs à l'intérêt public qui détournerait le but de leurs fonctions pour eux-mêmes. Ils seraient néanmoins beaucoup moins nombreux, car leurs intérêts seraient satisfaits par la puissance du nombre (théorie de Charles Ramond dans *Introduction, La Loi du Nombre ou la démocratie comme « régime absolu »*, dans l'édition du *Traité politique* cité dans ce mémoire et déjà explicité dans notre réflexion), et par la puissance rationnelle suscitée par le droit absolu du peuple à gouverner en démocratie pour produire son destin politique. En démocratie fédérale, vu que la totalité des citoyens sera un jour membre de l'Assemblée Populaire par la courte durée des mandats et le roulement des fonctionnaires dans l'ensemble des institutions, tous les intérêts des individus seront débattus et portés à l'Assemblée, donc les individus auront beaucoup moins la tentation d'utiliser le pouvoir à des fins personnelles.

La puissance rationnelle conférée aux institutions de la démocratie serait telle que le peuple serait absolument dans son droit de gouverner et de faire appel, par moment, à la condamnation du Tribunal des injustes et des séditeux, c'est-à-dire de ceux qui n'auraient pas compris leurs devoirs et leurs intérêts, et qui malgré tout le droit absolu, resteraient sourds à l'intérêt public et seraient donc punis par les syndics et le Tribunal de bon droit. Mais ce cas resterait minime face à l'immense majorité des citoyens jouissant d'un droit absolu à la puissance, donc d'une Joie qui suscite des désirs actifs : à la Générosité des citoyens ainsi affectés par leur désir « par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider les autres hommes et se les lie d'amitié »⁵³⁹ puisqu'ils sont en majorité satisfaits des bienfaits que la société leur procure ; s'ajouteraient « les actions qui visent aussi l'utilité d'autrui [et qui se rapportent donc] à la Générosité : la Retenue et la Clémence »⁵⁴⁰, en plus des « actions qui visent seulement l'utilité de l'agent, [et qui se rapporte] à la Vaillance. Donc la Frugalité, la Sobriété [et] la présence d'esprit dans les dangers. »⁵⁴¹ Ainsi, mus par la Piété, c'est-à-dire « le Désir de faire du bien qu'engendre en nous le fait que nous vivons sous la conduite de la raison »⁵⁴², les citoyens seraient affectés d'Honnêteté, c'est-à-dire :

« [Du] Désir qui tient l'homme vivant sous la conduite de la raison de s'attacher tous les autres d'amitié, je l'appelle Honnêteté, et honnête ce que louent les hommes qui vivent sous la conduite de la raison. »⁵⁴³

Ils réaliseraient donc parfaitement les trois objectifs de l'État respectant le mieux les lois de la raison humaine, à savoir : 1) l'instauration de la Paix, 2) La Piété envers les commandements divin, à savoir l'obéissance aux lois, la justice et la charité, et 3) les bons comportements à adopter en société, comme favoriser l'amitié, la Générosité, l'Honnêteté, etc. et seraient donc justes et vertueux, car dans l'état civil, rien ne pourrait être dit ou fait sans que cela ne serve l'intérêt public. Ainsi, les humains généreux auraient la faculté d'augmenter la puissance de leur intellect pour réprimer leurs désirs capricieux « et ce n'est pas parce que nous réprimons les désirs capricieux que nous jouissons [de la vertu], c'est au contraire parce que nous jouissons d'elle que nous pouvons réprimer les désirs

⁵³⁹ SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De la Nature et de l'Origine des Affects, scolie de la proposition LIX, p. 317.

⁵⁴⁰ Idem.

⁵⁴¹ Idem.

⁵⁴² Ibid, quatrième partie, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, scolie 1 de la proposition XXXVII, p. 415.

⁵⁴³ Idem.

capricieux. »⁵⁴⁴ Il s'ensuit que ces humains auraient la faculté de jouir suprêmement grâce à leur connaissance, ce qui est « la vertu même »⁵⁴⁵, c'est-à-dire la puissance de réprimer les désirs suscités par la Tristesse pour exprimer pleinement leur « *conatus* », c'est-à-dire une puissance de Joie.

Les derniers citoyens rétifs au fonctionnement démocratique de la Joie dans la démocratie seraient donc marginalisés, car moins puissants que les citoyens dans leur droit absolu à la puissance, et le rapport de force serait donc vertueux, car la puissance des citoyens serait supérieure à celle des séditieux. Ainsi sur le modèle de la puissance de l'intellect qui a le pouvoir de réprimer les « désirs capricieux », de la même manière la puissance du collectif submergerait les résidus de volontés égoïstes mues par les passions et l'imagination, et ainsi, la démocratie se perpétuerait indéfiniment, jusqu'à ce que cet équilibre et cet ordre soient rompus par des forces antagonistes à la raison qui viseraient l'anéantissement de la concorde dans la Cité. L'État démocratique ne serait donc menacé que par les éléments politiques étrangers à la démocratie elle-même, mais à l'intérieur de celui-ci, la puissance de ses institutions suffirait à mater les quelques séditions et clans illégitimes autoproclamés. La démocratie directe, sans représentant et dans un système d'assemblées fédérales, est donc la forme de régime politique la plus absolue dans son droit, et la puissance rationnelle qu'elle confère à ses citoyens est la puissance la plus utile à l'humain, donc son plus grand bien.

⁵⁴⁴ Ibid, cinquième partie, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, XLII, p. 559.

⁵⁴⁵ Idem.

Conclusion

Ainsi, nous avons conçu l'affect comme l'effet d'une affection du Corps sur l'Esprit. Alors, cet affect est déterminé par la relation que l'humain entretient avec les autres Corps (humains ou pas). Nous avons admis que la connaissance humaine était produite par cet affect, et ainsi, si l'humain connaît adéquatement, c'est-à-dire s'il perçoit par son Esprit toutes les caractéristiques des affections de son Corps et des autres Corps, alors il sera joyeux. Sinon, s'il n'a qu'une idée mutilée et confuse, c'est-à-dire incomplète, de ses interactions avec le monde, alors l'affect sera mauvais pour lui, donc il sera triste : en tant qu'il est joyeux, l'affect est une action, et en tant qu'il est triste, c'est une passion. Nous avons ainsi voulu nous baser sur une connaissance adéquate de l'affect pour établir une connaissance de l'identité humaine. Nous en avons conclu que l'essence humaine était le Désir, car l'humain est affecté de joie ou de tristesse, donc il est déterminé par ses affects et en cela, il désire.

Ainsi, nous nous sommes employés à juger les désirs de l'humain, c'est-à-dire l'ensemble de ses affections et nous en avons conclu que pour son bénéfice personnel, nous devions comprendre les conditions d'apparition d'une connaissance adéquate au niveau politique, c'est-à-dire quand les humains se réunissent pour vivre ensemble dans l'obéissance de certaines lois. La Cité est ainsi l'espace politique dans lequel les individus se rencontrent et s'affectent. Voilà pourquoi nous nous sommes interrogés sur les moyens que l'État avait en sa disposition pour favoriser l'apparition de la Joie dans la Cité, s'il était possible de définir ces moyens, c'est-à-dire de comprendre les conditions préalables de la connaissance humaine par l'instauration d'un environnement politique viable permettant la libre circulation des affects de Joie, c'est-à-dire un être politique théoriquement parfait : un Individu.

Après une longue étude incluant l'analyse de plusieurs régimes politiques, nous en avons conclu que les conditions de possibilité de la Joie dans l'état civil étaient la Paix instituée en absolue nécessité du droit, la liberté de parole que les hommes libéraux veulent pour eux et pour les autres (Générosité), et la liberté d'action par l'absolue nécessité de tous les citoyens de siéger dans les assemblées pour exercer les trois pouvoirs du droit. Ces trois conditions ne peuvent être remplies en monarchie et en aristocratie, car l'une et l'autre sont des régimes qui font craindre la menace d'une autorité asservissant les passions humaines, plutôt que de leur donner un sens pour les faire s'acheminer vers un désir de libération : de

ce fait, les constitutions monarchiques et aristocratiques, dans leur essence, sont fondamentalement contre la liberté de l'humain et ses droits politiques. Ainsi, pour pallier au droit précaire de ces deux régimes, nous proposons une démocratie fédérale directe et non représentative : le pouvoir judiciaire est la propriété des tribunaux, et les pouvoirs législatifs et exécutifs ne sont plus séparés au sein de l'Assemblée Populaire, car les citoyens qui votent les lois sont également ceux qui élisent les sénateurs. Les conditions de possibilité de la Joie sont donc permises par le refus catégorique de la représentation des citoyens par un élu quelconque, par la connaissance vraie de la nature humaine dans la démocratie directe : les humains sont corruptibles et ainsi, une faible majorité ne suffirait pas à éloigner trop longtemps les passions et les intérêts égoïstes des décisionnaires. L'ensemble des citoyens doit donc décider par eux-mêmes de leur destin politique (ce qui n'était pas le cas des gouvernements monarchiques et aristocratiques, qui ne laissaient guère le choix à la multitude). Le résultat concret en termes affectifs de cette politique du peuple, le régime populaire, est la Joie dans ses formes les plus élaborées en société : les affects de Sécurité, de Générosité et d'Honnêteté pour chacun, ainsi que des espèces de la Générosité ; la Retenue et la Clémence.

Les trois critères sont donc dépendants les uns des autres, c'est-à-dire que s'il n'y a pas la sécurité politique assurée pour tous les membres d'un État parce qu'ils sont menacés chaque jour, alors ils penseront à satisfaire leurs besoins primaires, et non à exercer des fonctions politiques. Ainsi, la démocratie ne peut s'exercer qu'en temps de Paix, donc il faut la sécurité pour avoir la liberté de s'exprimer démocratiquement, c'est-à-dire pour exprimer sa voix dans un scrutin ou même simplement, dans le fait de débattre d'un projet de loi ou de le modifier. Sans sécurité, il n'y a pas de vie démocratique. Sans liberté de parole, il n'y a pas d'expression de la volonté générale du peuple, et sans liberté d'action, il n'y a pas de citoyenneté.

La liberté de parole dans l'état civil permet donc de dire ce que l'on pense, c'est-à-dire d'avoir des idées adéquates sur les lois de notre État et de les exprimer sans risquer d'être sanctionné par des moyens répressifs. La liberté d'agir correspond à l'égalité citoyenne devant la loi et dans les assemblées et permet la perpétuation d'une démocratie au droit absolu, car tous les citoyens sont acteurs de la vie politique et personne n'est mis de côté, c'est-à-dire que chacun jouit des mêmes droits et devoirs. Enfin, rien de tout cela ne serait possible sans la sécurité qui instaure la Paix sociale. De fait, liberté de parole, liberté

d'action et sécurité dans l'État sont les conditions de possibilité d'une Joie active, c'est-à-dire dénuée de passions tristes. Il existe alors chez Spinoza des conditions préalables à la naissance d'une connaissance adéquate dans l'état civil : la Paix, et le droit plutôt que la force.

Dans le dernier chapitre de ce mémoire, nous nous sommes efforcés de dire que la liberté en droit et en conscience était le fondement de la démocratie, et la sécurité, la condition nécessaire d'un État démocratique. Démocratie et liberté sont donc intimement liées, ainsi notre Joie est une augmentation de nos libertés, de nos facultés rationnelles et réelles, et notre être bénéficie d'un enrichissement d'idées et de puissance d'agir par la pensée et l'action en démocratie, car en travaillant pour la vie collective de la Cité, c'est-à-dire en siégeant dans des assemblées et en exécutant des fonctions politiques, tous les citoyens pensent plus et agissent mieux. De ce fait, ils agissent en conséquence, en ayant une idée plus adéquate des bénéfices de leurs actions et des conséquences négatives d'une action motivée par les passions. Alors, ils se sentent affectés d'Amour envers eux-mêmes et envers les autres, et ainsi ils ont une Joie partagée, donc un bonheur commun.

En somme, chacun dans la démocratie, en augmentant sa perfection, privilégie des moyens rationnels pour ce faire (par la liberté de penser et d'agir), et chacun donc, réalise sa part dans le processus d'émancipation de ses passions par le projet d'une société de droit absolu, c'est-à-dire une société se déterminant uniquement par le droit détenu par chaque citoyen réalisant chacun à son échelle « [son] bien véritable »⁵⁴⁶, c'est-à-dire la jouissance de son être, donc son bonheur. En plus de cela, chacun réalisant son bien, désire un bien égal ou supérieur pour l'autre. En effet, en démocratie fédérale, chacun réalise son bien en réalisant le bien de la collectivité. L'humain est donc toujours dans un passage permanent entre sa Tristesse et sa Joie, d'une perfection inférieure à une perfection supérieure, et d'une perfection supérieure à une perfection intérieure. Ainsi, trouver ce qui lui apporte le plus de Joie est l'effet du travail de la conscience sur le Corps. Il s'efforce donc de jouir d'une

⁵⁴⁶ « L'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu'aucune des choses, qui étaient pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement qu'elle excite dans l'âme : je résolus enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine » dans SPINOZA, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement* (1677), trad. fr. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1964, I, p. 181.

multitude de biens puisqu'ils sont bons pour lui ⁵⁴⁷. Alors le citoyen pensera à satisfaire l'ensemble de ses désirs rationnels lorsqu'il jouira d'autant plus par l'Esprit, il aura donc une meilleure connaissance de son bonheur et donc, une plus grande liberté pour se rendre heureux, donc une plus grande puissance d'agir pour se réaliser pleinement en tant qu'être rationnel.

Ainsi, dans une démocratie, le régime politique ne décide pas de ce que pensent les individus car ceux-ci sont mus par un principe de raison (religion naturelle). En effet, ils décident eux-mêmes de penser et d'agir : lorsqu'ils se déterminent selon la seule puissance de leur Esprit, les individus sont parfaits et témoignent de leur plus grand potentiel devant les lois de la nature : ils participent alors à ce tout immanent, c'est-à-dire à l'ensemble des causes et des conséquences qui produisent le monde. Alors, ils se rapprochent un peu plus de l'origine de toute causalité, et ils sont Pieux. Cette puissance rationnelle est seulement permise mais non causée par la démocratie. Le citoyen, en démocratie, travaille donc sur sa puissance intérieure, et l'État le plus libre est la composition de toutes ces puissances individuelles. En l'absence de la totalité des citoyens selon notre réflexion, il ne peut y avoir de liberté de la conscience, et la Cité qui fait craindre plus qu'elle ne permet la raison humaine, devient dès lors un obstacle aux effets de celle-ci : c'est-à-dire qu'elle ne permet pas la Générosité et l'amitié entre les peuples. On peut dès lors parler d'une liberté de conscience permise par la démocratie, dans l'absence d'intervention de celle-ci par des moyens punitifs de contraintes ou de sanctions, et des assemblées constitutives du droit qui régulent les passions des humains par le fait que chacun, en démocratie fédérale, retrouve les causes qui le conduisent à penser adéquatement son action publique. Il peut dès lors reconnaître ses affects en tant qu'ils sont des passions et peut les exclure de ses pensées. Il a donc des idées plus adéquates de son action politique, c'est-à-dire de comment il doit la réaliser et des bénéfices qu'il engendre pour lui et pour les autres. La Joie intérieure de l'être affecte son monde extérieur, c'est-à-dire que l'être joyeux a la liberté d'affecter et d'être affecté positivement, c'est-à-dire encore qu'il pense mieux et agit plus. Il a de meilleures idées sur le monde qui l'entoure. Il peut dès lors augmenter la connaissance globale des humains par son Désir d'exercer politiquement sa citoyenneté dans les assemblées avec

⁵⁴⁷ Car « quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne, c'est parce que nous nous y efforçons, la voulons, aspirons à elle et la désirons [qu'elle est bonne pour nous] », dans SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, troisième partie, De l'Origine et de la Nature des Affects, scolie de la proposition IX, p. 231.

autrui ; et par le Désir suscité en lui de se lier d'amitié avec autrui dans ces assemblées et en-dehors, il crée une entente et un Amour réciproques avec ceux qui l'affecte positivement. La démocratie, comparée à l'aristocratie et à la monarchie, est donc le régime le moins interventionniste et celui qui permet le plus au « *conatus* » de l'humain de se libérer et de s'exprimer selon sa véritable nature. Autrement dit, la démocratie épouse seulement la raison de l'humain, mais elle ne la crée pas. Elle en donne les conditions de possibilité, de sa naissance et de sa préservation, mais l'humain est le seul être capable de penser sa liberté et d'améliorer son mode de vie éthique et politique.

Bibliographie

Œuvres de Spinoza

- SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, trad. fr. M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010
- _ *Court traité* (1660), trad. fr. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1964
- _ *Éthique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010
- _ *Œuvres complètes*, trad. fr. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1955
- _ *Traité de la réforme de l'entendement* (1677), trad. fr. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1964
- _ *Traité politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, 2015
- _ *Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, PUF, 2012

Ouvrages sur Spinoza

- BALIBAR, Etienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 2011
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique* (1970), Paris, Editions de Minuit, 2003
- GUILLERMIT, Louis, *Spinoza. Philosophie et politique*, Paris, PUF, 1967
- JAQUET, Chantal, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2005
- KOISTINEN, Olli, *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009
- KRIEGEL, Blandine, *Spinoza, l'autre voie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018
- MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*, Paris, PUF, 1994
- _ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1994
- _ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, 1994

_ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1994

_ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie, les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994

MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969

MÉNISSIER, Thierry, *La philosophie politique de Spinoza*, Université Pierre Mendès France – Grenoble 2, Année universitaire 2005-2006

MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976

NEGRI, Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007

PAUTRAT, Bernard, *Ethica Sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011

RAMOND, Charles, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, Ellipses, 1999

_ *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007

ROVERE, Maxime, *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, CNRS éditions, 2013

SÉVÉRAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011

Ouvrages philosophiques

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004

_ *Les Politiques*, Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, (1637), Denis Moreau, Paris, Hachette Livre, 2000.

_ *Méditations métaphysiques*, (1641), Marie-Frédérique Pellegrin, Paris, Flammarion, 2009

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001

Articles et texte de conférence sur Spinoza

MAILLOCHON, Hervé, *La notion de fluctuatio animi chez Spinoza*, (1999), Philosoph'île, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007

RENZ, Ursula, *Le bien de l'homme chez Spinoza : vers un existentialisme positif*, Lyon, site de l'ENS Éditions, mis en ligne en 2020

SANTERRE-CRÊTE, Renaud, *Spinoza et le problème de la générosité*, texte d'une conférence donnée le 20 mars 2011 à l'Université McGill, Canada

ZAC, Sylvain, *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et Rousseau*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50ème année, n°1, 1970

Ressources Internet

[YouTube](#), L'Abécédaire de Gilles Deleuze : D comme Désir, France, consulté le 06/02/2022

<https://cours.univ-grenoble-alpes.fr/>, Site de l'UGA, Lire l'Éthique, cours de Ph. Saltel, notes de cours de la partie I, De Dieu, consulté le 15/02/2022 et le 26/05/2023

<https://cours.univ-grenoble-alpes.fr/>, Site de l'UGA, Lire l'Éthique, cours de Ph. Saltel, notes de cours de la partie II, De la Nature et de l'Origine de l'Esprit, consulté le 17/02/2022

<https://cours.univ-grenoble-alpes.fr/>, Site de l'UGA, Lire l'Éthique, cours de Ph. Saltel, notes de cours de la partie III, De l'Origine et de la Nature des Affects, consulté le 20/02/2022

<https://cours.univ-grenoble-alpes.fr/>, Site de l'UGA, Lire l'Éthique, cours de Ph. Saltel, notes de cours de la partie IV, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, consulté le 22/02/2022

<https://cours.univ-grenoble-alpes.fr/>, Site de l'UGA, Lire l'Éthique, cours de Ph. Saltel, notes de cours de la partie V, De la Puissance de l'Intellect, autrement dit, de la Liberté Humaine, consulté le 24/02/2022

spinoza.fr, lecture de la partie IV de l'Éthique, De la Servitude Humaine, autrement dit, des Forces des Affects, propositions XLI à XLVII, consulté le 13/09/2022

Table des matières

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat	3
Remerciements	4
Sommaire	5
Introduction	7
PARTIE 1 - LA JOIE COMME PUISSANCE ETHIQUE	15
CHAPITRE 1 – LA VOLONTE HUMAINE EST DETERMINEE PAR SA NATURE PASSIONNELLE	16
1.1 Le Désir : une définition de la volonté humaine	17
1.2 L'humain exprime sa volonté en agençant ses désirs	19
1.3 Son Désir détermine l'humain à être joyeux ou triste	22
CHAPITRE 2 – UNE THEORIE DE LA CONNAISSANCE QUI RESULTE DU DESIR FONDAMENTAL DE L'HUMAIN	25
2.1 Le Désir produit une imagination : le premier genre de connaissance.....	25
2.2 La Tristesse comme enchainement confus des affections et perceptions humaines.....	29
2.3 La Joie, affect produit par des relations adéquates entre le Corps et l'Esprit.....	32
CHAPITRE 3 – L'UNITE DU DESIR : « DIEU OU LA NATURE »	37
3.1 Une physiologie de la puissance : l'humain est dans la Nature	37
3.2 Une théorie de l'identité humaine : le Désir intellectuel.....	45
3.3 Les combinaisons d'affects passifs ou le flottement de l'âme	50
3.4 Une théorie de la Nature : Dieu ou la béatitude	55
PARTIE 2 - LA JOIE COMME PUISSANCE POLITIQUE	63
CHAPITRE 4 – LA SOCIETE CIVILE : CONCILIER LA NATURE HUMAINE AVEC LA LEGISLATION DE L'ÉTAT	64
4.1 La communauté affective du point de vue du droit naturel.....	65
4.2 Le droit naturel de l'humain se meut en droit civil.....	68
4.3 Une communauté civique encadrée par les lois de l'État.....	70
CHAPITRE 5 – CRAINTE ET ESPERANCE : « L'IMPERIUM » CONTRE LA TYRANNIE	74
5.1 La Paix dans l'état civil repose sur l'Espérance et la Crainte	74
5.2 La monarchie absolue est une tyrannie des passions	78
5.3 La tyrannie comme négation de la Joie et la Cité la plus puissante	83
CHAPITRE 6 – LA MONARCHIE : VERS UNE LEGITIMATION DU DROIT ?	86
6.1 Une répartition collégiale de la puissance : la monarchie constitutionnelle.....	86
6.2 Les fondements de la monarchie : Familles et possessions.....	89
6.3 Les affects du sujet sous l'emprise du pouvoir du roi.....	93
PARTIE 3 - LA PUISSANCE RATIONNELLE COMME DROIT ABSOLU DU PEUPLE	96
CHAPITRE 7 – L'ARISTOCRATIE : VERS UNE LEGITIMATION DU DROIT ?	97
7.1 La souveraineté du Conseil suprême comme origine de l'État	97
7.2 Régime de ville : un modèle de contrainte politique.....	101
7.3 Le régime fédéral par la puissance du nombre.....	106
7.4 Les affects les plus utiles en aristocratie.....	110
CHAPITRE 8 – LES CONDITIONS DE POSSIBILITE DE LA JOIE : LA LIBERTE, LA SECURITE ET L'EGALITE DANS LA DEMOCRATIE.....	115
8.1 La nécessaire réforme du politicien	115
8.2 Libertés et Paix : relations de cause à effet.....	118
8.3 La démocratie : régime de droit absolu.....	121

CHAPITRE 9 – LA DEMOCRATIE COMME CAUSE D’ELLE-MEME : LE REFUS DE LA REPRESENTATION PAR L’EGALITE CITOYENNE	127
9.1 Un prototype de démocratie.....	127
9.2 Les affects de Joie et la religion naturelle.....	130
9.3 Le système le plus réaliste	134
9.4 La démocratie fédérale	136
Conclusion.....	142
Bibliographie.....	147
Table des matières	150