



HAL
open science

L'Intersubjectivité et les nouvelles rationalités sociopolitiques : une relecture contemporaine de la liberté et de la puissance d'agir chez Spinoza

Théophile Mugisho Ntarheba

► **To cite this version:**

Théophile Mugisho Ntarheba. L'Intersubjectivité et les nouvelles rationalités sociopolitiques : une relecture contemporaine de la liberté et de la puissance d'agir chez Spinoza. Philosophie. Université de Picardie Jules Verne; Université du Québec à Trois-Rivières, 2022. Français. NNT : 2022AMIE0023 . tel-04065315

HAL Id: tel-04065315

<https://theses.hal.science/tel-04065315>

Submitted on 11 Apr 2023

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

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



Thèse de Doctorat en Cotutelle

*Mention : Doctorat de philosophie
Spécialité : Philosophie*

présentée à *l'Ecole Doctorale en Sciences Humaines et sociales (ED 586)* de
l'Université de Picardie Jules Verne
et
au Programme des Cycles Supérieurs en Philosophie
de l'Université du Québec à Trois-Rivières

par

Théophile MUGISHO NTARHEBA

pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de Picardie Jules Verne

***L'intersubjectivité et les nouvelles rationalités
sociopolitiques. Une relecture contemporaine de la liberté et
de la puissance d'agir chez Spinoza***

Soutenue le 25 novembre 2022, après avis des rapporteurs, devant le jury d'examen :

M. C. NADEAU, Professeur, Université de Montréal, Rapporteur et Président
M. S. ANSALDI, Maître de Conférences HDR, Université de Reims Ch. A., Rapporteur
M^{me} A. FERRARO, Professeure Adjointe, Université Laval, Examinatrice
M^{me} C. HERVET, Maître de Conférences, Université de Picardie Jules V. Examinatrice
M. L. VINCIGUERRA, Professeur, Université de Picardie Jules V., Directeur de thèse
M^{me} S. CHARLES, Professeure, Université du Québec à Trois-Rivières, Co-directrice

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier, en premier lieu, les co-directeurs de cette thèse, Madame Syliane CHARLES et Monsieur Lorenzo VINCIGUERRA, de m'avoir accordé leur confiance et d'avoir consacré leur énergie à la direction de cette recherche. Je les remercie de tout cœur à la fois pour leur sollicitude, leur disponibilité, leur ouverture d'esprit, et le soutien financier mis à ma disposition durant mon séjour de formation doctorale au Québec.

J'aimerais aussi exprimer ma gratitude à toutes les personnes qui ont participé aux différentes étapes d'évaluation de cette recherche depuis le projet jusqu'à la soutenance. Je suis particulièrement reconnaissant envers Monsieur René DAVAL pour ses premiers commentaires du rapport de Comité de Suivi de Thèse déposé à l'Ecole Doctorale en Sciences Humaines et Sociales de l'Université de Picardie Jules Verne.

De même, je tiens à remercier du fond de mon cœur Monsieur Christian NADEAU à la fois pour sa disponibilité et pour ses commentaires tant lors de mon examen doctoral que lors de l'évaluation en qualité d'examineur de thèse, en plus d'avoir accepté d'être à la fois rapporteur et président de la séance de soutenance.

Mes remerciements s'adressent également à Monsieur Saverio Ansaldi pour la disponibilité et la pertinence de son rapport en qualité de rapporteur de cette thèse.

Je tiens à dire aux autres membres du Jury, Mesdames Céline HERVET et Angéla FERRARO, à quel point j'ai apprécié à la fois leur disponibilité et leurs commentaires comme évaluatrices de cette thèse. J'aimerais, dans cette même perspective, exprimer ma reconnaissance à Madame Naïma HAMROUNI pour sa participation à l'évaluation de mon projet lors de l'examen doctoral.

Je voudrais aussi dire un grand merci à l'UQTR et à l'UPJV pour avoir rendu effective la cotutelle de mon doctorat, qui m'a permis d'obtenir la bourse de doctorat *Universalis Causa* de l'UQTR et toutes les dispenses des droits de scolarité qui m'ont été accordées par nos deux universités.

Finalement, l'aboutissement de cette recherche est dû aussi au soutien et aux encouragements d'un grand nombre de personnes tant physiques que morales, que je ne saurais citer de manière exhaustive dans cette page. Je pense particulièrement au soutien affectif de notre famille Ntarheba, à l'encadrement scientifique de l'Université Officielle de Bukavu, et aux encouragements de Messieurs Kabamba Tshakanyi et Bashige Atsi Bushige, respectivement Chef de département de Philosophie et Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Officielle de Bukavu.

Résumé

Cette thèse est intitulée « L'intersubjectivité et les nouvelles rationalités sociopolitiques. Une relecture contemporaine de la liberté et de la puissance d'agir chez Spinoza ». Il s'agit de revenir sur l'importance que recouvre le concept d'intersubjectivité à travers ses principales approches au sein de la pensée sociopolitique contemporaine où il est envisagé comme le paradigme d'une socialité adéquate. Cette étude se penche sur le défi majeur d'intersubjectivité au sein des approches sociopolitiques contemporaines, qui peinent à penser l'intersubjectivité en termes d'une interrelation véritable des sujets en politique qui ne se réduit ni au sujet lui-même, ni à la fusion indifférenciée des sujets dans un ensemble, ni même à la norme comme principe d'unité des sujets.

C'est un tel constat d'échec de l'intersubjectivité dans la philosophie sociale et politique contemporaine qui se dégage principalement de l'analyse des paradigmes husserlien et habermassien ainsi que de la difficulté des conceptions libérales et communautaires de la politique à sortir de l'antinomie individu/société. Les modèles husserlien et habermassien sont d'autant plus importants pour cette étude que le premier a marqué cette dynamique de la pensée contemporaine orientée vers la rupture avec le modèle classique du sujet issu notamment de Descartes, et que le second constitue le paradigme intersubjectif prédominant de la philosophie politique contemporaine.

C'est l'échec de l'approche normative et délibérative du modèle habermassien de l'intersubjectivité à donner un fondement adéquat à la démocratie absolue en tant qu'elle rend compte de la participation du plus grand nombre possible d'individus au processus démocratique de prise de décisions politiques, qui, de notre point de vue, explique la pertinence de la relecture de l'anthropologie politique de Spinoza telle qu'exposée dans l'*Ethique* et dans

les deux Traités politiques. Il s'agit d'une approche anthropologique de l'interrelation fondée sur une conception « transindividuelle » de l'individualité humaine ; l'individu humain spinoziste étant envisagé non pas en termes d'*ego*, mais de composition de différentes parties constitutives rendue possible par la communication des affects.

Ainsi, contrairement aux approches contemporaines de la socialité intersubjective, le fondement ultime du commun ou de la politique chez Spinoza ne réside ni dans la norme ni dans une fusion qui fait de la société un agrégat d'individus déterminés par la seule recherche d'intérêts particuliers; mais essentiellement dans un partage des affects qui rend possible l'union des individus et détermine leurs relations. Cette approche spinoziste de la nature interrelationnelle des individus permet dès lors d'envisager une perspective de dépassement du dualisme individu/société, liberté individuelle/souveraineté de l'Etat ; d'autant plus qu'elle conçoit la société en termes d'individu composé d'une multiplicité d'individus à la fois autonomes et ontologiquement en relation. La perspective spinoziste de la politique conduit ainsi à s'interroger sur les limites du fondement juridique de démocratie constitutionnelle contemporaine.

Abstract

This thesis is entitled "Intersubjectivity and the new socio-political rationalities. A contemporary re-reading of freedom and the power to act in Spinoza". The aim is to revisit the importance of the concept of intersubjectivity through its main approaches within contemporary socio-political thought, where it is considered as the paradigm of an adequate sociality. This study examines the major challenge of intersubjectivity within contemporary socio-political approaches, which struggle to think of intersubjectivity in terms of a true interrelation of

subjects in politics that is neither reduced to the subject itself, nor to the undifferentiated fusion of subjects into a whole, nor even to the norm as a principle of unity of subjects.

It is such a failure of intersubjectivity in contemporary social and political philosophy that emerges mainly from the analysis of the Husserlian and Habermasian paradigms as well as from the difficulty of liberal and communitarian conceptions of politics to get out of the individual/society antinomy. The Husserlian and Habermasian models are all the more important for this study as the former has marked this dynamic of contemporary thought oriented towards the rupture with the classical model of the subject, notably stemming from Descartes, and the latter constitutes the predominant intersubjective paradigm of contemporary political philosophy.

It is the failure of the normative and deliberative approach of the Habermasian model of intersubjectivity to provide an adequate foundation for absolute democracy insofar as it accounts for the participation of the largest possible number of individuals in the democratic process of political decision-making, which, from our point of view, explains the relevance of the re-reading of Spinoza's political anthropology as set out in the Ethics and in the two Political Treatises. It is an anthropological approach to interrelationship based on a 'transindividual' conception of human individuality; the Spinozist human individual being envisaged not in terms of ego, but as a composition of different constituent parts made possible by the communication of affects.

Thus, contrary to contemporary approaches to intersubjective sociality, the ultimate foundation of the common or the political in Spinoza lies neither in the norm nor in a fusion that makes society an aggregate of individuals determined by the mere pursuit of particular interests; but essentially in a sharing of affects that makes possible the union of individuals and determines their relations. This Spinozist approach to the interrelational nature of individuals therefore allows for a perspective of overcoming the dualism of individual/society, individual

freedom/state sovereignty; all the more so as it conceives society in terms of an individual composed of a multiplicity of individuals who are both autonomous and ontologically related. The Spinozist perspective on politics thus leads to the question of the limits of the legal foundation of contemporary constitutional democracy.

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|---|----|----|
| INTRODUCTION..... | 1 | |
| PREMIÈRE PARTIE – L’INTERSUBJECTIVITÉ ET LES DEBATS SOCIOPOLITIQUES CONTEMPORAINS | | |
| CHAPITRE I – L’INTERSUBJECTIVITÉ COMME THÉORIE CONTEMPORAINE DES RAPPORTS DES SUJETS..... | | 22 |
| 1.1 L’intersubjectivité transcendantale husserlienne comme reprise de la monadologie | 23 | |
| 1.2 L’intersubjectivité transcendantale husserlienne : un modèle égologique et individualiste des relations interhumaines..... | 31 | |
| 1.3 Habermas : la communication comme paradigme actuel de l’intersubjectivité..... | 37 | |
| 1.3.1 La pragmatique universelle dans la théorie habermassienne de la communication | 38 | |
| 1.3.2 Les actes de langage et l’intersubjectivité chez Habermas..... | 41 | |
| 1.3.3 La critique des règles communes comme fonction sociale de la discussion chez Habermas..... | 45 | |
| 1.3.3.1 La discussion comme justification et communication sociale argumentée.. | 46 | |
| 1.3.3.2 L’intersubjectivité habermassienne : une théorie de l’intégration sociale des sujets..... | 49 | |
| CHAPITRE II – LA QUESTION DE L’INDIVIDU ET DE LA SOCIÉTÉ DANS LE PROLONGEMENT DU DÉBAT CONTEMPORAIN SUR L’INTERSUBJECTIVITÉ..... | | 53 |
| 2.1 Les communautariens face aux libéraux sur la question de la liberté individuelle et de la société : un débat inachevé | 54 | |
| 2.1.1 Un sujet désincarné : critique communautarienne de l’individu libéral..... | 55 | |
| 2.1.2 Le sujet dans la conception libérale : un individu indépendant de la société ?..... | 59 | |
| 2.1.3 La neutralité comme caractéristique de l’État démocratique libéral..... | 61 | |
| 2.2 Habermas : la démocratie délibérative comme voie intersubjective de la politique | 68 | |

| | |
|--|----|
| 2.2.1 La théorie de la communication comme ancrage de l'approche normative du droit .. | 69 |
| 2.2.2 L'intersubjectivité comme théorie normative de l'État de droit démocratique chez Habermas | 72 |
| 2.3 Habermas et la théorie procédurale et délibérative de la démocratie : entre libéralisme et républicanisme..... | 76 |

DEUXIÈME PARTIE – L'INDIVIDUALITÉ COMME FONDEMENT DES RELATIONS INTERHUMAINES CHEZ SPINOZA

CHAPITRE III – L'INDIVIDUALITÉ DANS LE SYSTÈME ONTOLOGIQUE DE SPINOZA

| | |
|--|-----|
| | 86 |
| 3.1 Définition de l'individu chez Spinoza..... | 87 |
| 3.2 La notion de forme dans la physique spinoziste du mouvement et du repos..... | 93 |
| 3.3 L'individualité humaine et sa relation au monde commun de la nature..... | 101 |
| 3.3.1 Qu'est-ce que l'essence de l'être humain chez Spinoza ? | 106 |
| 3.3.2 Le désir comme essence de l'être humain chez Spinoza..... | 110 |
| 3.4 L'individualité humaine affective dans la constitution de l' <i>ingenium</i> | 116 |

CHAPITRE IV – L'INDIVIDUALITÉ SPINOZISTE COMME TRANSINDIVIDUALITÉ...

| | |
|--|-----|
| | 122 |
| 4.1 La notion de transindividualité dans l'anthropologie spinoziste..... | 123 |
| 4.2 Le transindividuel dans la médiation entre l'imagination et la raison..... | 128 |
| 4.2.1 La constitution transindividuelle de l'imagination | 130 |
| 4.2.2 La constitution transindividuelle de la raison..... | 132 |
| 4.3 La <i>fortitude</i> dans la conservation commune des individus..... | 134 |

CHAPITRE V –L'ÉTAT DES HÉBREUX DANS LE *TTP* : PARADIGME DE LA CONSTITUTION AFFECTIVE DE L'INDIVIDUALITÉ POLITIQUE.....

| | |
|--|-----|
| 5.1 L'État des Hébreux et le fondement affectif de la politique..... | 141 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| 5.1.1 Les effets de l'imagination sur la constitution affective du peuple hébreu..... | 142 |
| 5.1.2 L'institution contractuelle de la politique chez les Hébreux..... | 148 |
| 5.2 Spinoza et la théocratie des Hébreux comme paradigme anthropologique de l'universalité en politique..... | 152 |
| 5.3 La nature humaine comme voie d'accès à l'universalité..... | 158 |
| 5.4 Les affects dans la constitution de l' <i>ingenium</i> collectif d'un peuple | 166 |
| 5.5 L'unité du corps politique chez Spinoza : une composition affective transindividuelle..... | 171 |

TROISIÈME PARTIE – LE CORPS POLITIQUE ET LA MULTITUDE CHEZ SPINOZA

CHAPITRE VI- LA SOUVERAINETÉ COMME PUISSANCE COMMUNE DE LA MULTITUDE CHEZ SPINOZA.....

| | |
|---|-----|
| 6.1 La complémentarité de deux Traités sur le fondement naturel de la constitution de l'État | 180 |
| 6.1.1 Le fondement naturel de la société dans le <i>TTP</i> | 181 |
| 6.1.2 Le droit naturel et la nécessité de la société dans le <i>TP</i> | 191 |
| 6.2 L'affirmation de deux genèses de la société dans les deux Traités politiques..... | 196 |
| 6.3 Le corps politique comme puissance commune de la multitude..... | 206 |
| 6.4 La puissance passionnelle de la multitude : Spinoza contre Hobbes sur la question de la souveraineté | 210 |
| 6.4.1 Hobbes sur la question du fondement et de l'exercice de la souveraineté..... | 211 |
| 6.4.2 Critiques spinoziennes de la conception hobbesienne de la souveraineté | 217 |

CHAPITRE VII – LE SPINOZISME POLITIQUE ET LE DÉPASSEMENT DU DUALISME RÉPUBLIQUE/DÉMOCRATIE.....

| | |
|--|-----|
| 7.1 Spinoza et la république comme corps entier de l'État..... | 228 |
| 7.2 La démocratie absolue comme règne de la volonté du nombre chez Spinoza..... | 233 |
| 7.3 Souveraineté absolue de l'État et libertés individuelles maximales : paradigme spinoziste de la démocrate absolue | 236 |
| 7.4 La puissance de la multitude : une limite au pouvoir du Souverain..... | 244 |

CONCLUSION248
BIBLIOGRAPHIE.....266

INTRODUCTION

Les approches contemporaines de l'intersubjectivité se caractérisent par la volonté affirmée de la philosophie de sortir des conditions de l'isolement du sujet de la philosophie classique (cartésienne en particulier) et d'envisager la socialité à travers « l'interrelation ». Une telle perspective de penser le « inter » ou le « commun » a pris différentes formes au sein de la philosophie contemporaine, mais, comme l'estime Isabelle Thomas-Fogiel,

[...] ces différentes formes n'ont pas conduit à une claire entente de l'intersubjectivité. La philosophie du XX^{ème} siècle se caractérise même plutôt par sa difficulté à la penser, si du moins on entend prendre en compte le « inter » du terme intersubjectivité, qui dit la relation et non l'abolition d'un des termes de relation au profit de l'autre¹.

Ainsi, l'importance du concept d'intersubjectivité dans sa diversité d'approches au sein de la pensée sociopolitique contemporaine aboutit soit à la réduction de la relation au sujet lui-même, soit à un agrégat où il est difficile de penser l'interrelation véritable des sujets, ou soit à une fusion indifférenciée qui destitue et fait disparaître le sujet. C'est un tel échec à penser adéquatement le « commun » que décrit Thomas-Fogiel lorsqu'elle tente de mettre en évidence les spécificités des différentes approches contemporaines de l'intersubjectivité :

La destitution chez Lévinas puisque le sujet, de premier qu'il était, devient second [...]. Disparition chez Wittgenstein, puisqu'il ne s'agit plus de définir le type de relation entre deux termes mais bel et bien de promouvoir un seul terme, le langage ordinaire, dont les traditionnels protagonistes (sujet, monde) ne sont plus que des manifestations ou émanations. Situation à peine transformée chez Habermas en dépit du paradigme communicationnel².

¹ I. THOMAS-FOGIEL, « L'intersubjectivité : perspectives philosophiques et philosophie des perspectives », in Actes du *colloque interdisciplinaire* de Lausanne en 2013 : « *L'intersubjectivité en question* », actes parus aux éditions Antipode, Lausanne, Suisse ; sous la direction de C. Moro, p. 29-30.

² *Ibidem*, p. 20.

Cet échec des approches contemporaines à penser le « inter » ou le « commun » entre les sujets, tel que le suggère le sens même du concept d'intersubjectivité, pose en effet la question de savoir s'il est impossible pour la philosophie sociale de penser une « interrelation » véritable des sujets ou des individus qui ne se réduit ni au sujet comme dans la philosophie classique, ni à un agrégat ou à une fusion qui englobe des sujets comme dans les approches contemporaines.

C'est dans une telle question que résiderait l'enjeu politique de l'intersubjectivité telle est envisagée par certains penseurs contemporains comme étant le paradigme du pluralisme politique d'autant plus qu'elle est la condition même du débat démocratique.³

Pour tirer au clair ce défi majeur de la pensée sociopolitique contemporaine à penser adéquatement la socialité démocratique en termes d'action commune aux individus, et explorer l'apport qui se dégagerait de l'approche anthropologique de Spinoza, nous baserons notre étude sur la critique des modèles husserlien et habermassien ainsi que des approches libérales et communautaires de la politique. En effet, Husserl et Habermas nous semblent d'autant plus indiqués pour cette étude que le premier a la réputation d'avoir significativement transformé la question de l'intersubjectivité à travers sa tentative de rompre avec le paradigme classique du sujet, et que le second est considéré comme la référence actuelle de l'intersubjectivité politique sur laquelle se fonde la conception récente de la démocratie dans sa perspective essentiellement procédurale⁴.

³ C'est le cas des philosophes comme Hannah Arendt pour qui c'est l'intersubjectivité qui rend possible l'échange d'opinions divergentes, et Jürgen Habermas qui l'associe à la discussion et à l'usage public de la raison en tant qu'ils sont la garantie du bon fonctionnement des sociétés démocratiques.

⁴ Pour les détails concernant le constat de cette influence habermassienne sur la récente théorie de la démocratie, en particulier dans sa perspective constitutionnelle, nous renvoyons entre autres à une étude de Laurent LEMASSON, « Démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie », in *Revue française de science politique*, 2008/1 Vol. 58, p. 39, qui revient sur l'importance de la pensée d'Habermas, notamment sa conception constitutionnelle et procédurale de la démocratie, sur l'époque récente.

L'approche habermassienne de l'intersubjectivité et la théorie de la démocratie qui en dérive, rendent compte non seulement de l'effort de Habermas de dépasser le caractère abstrait du modèle husserlien de l'intersubjectivité, mais également de sa tentative intersubjective de concilier la conception libérale et la conception républicaine de la société. Ces débats entre ces deux conceptions opposées de la société, d'une part, et l'échec de la perspective normative et procédurale de l'approche communicationnelle de l'intersubjectivité chez Habermas, d'autre part, se situent dans la même lignée de la problématique suscitée par le caractère inadéquat des approches contemporaines de l'intersubjectivité; dont la perspective husserlienne constitue le premier pas.

En fait, s'agissant de Husserl, c'est cette tentative intersubjective de la sortie « du domaine de la conscience⁵», de « l'île de la conscience⁶», qui est au cœur des *Méditations cartésiennes*, et singulièrement dans la cinquième *Méditation*, où l'auteur étudie la sortie du sujet-moi de son champ du solipsisme transcendantal causé par l'isolement de l'*ego* du sujet dans sa sphère propre. Pour Husserl, il s'agit d'analyser ce que signifie « éprouver l'autre », c'est-à-dire d'accéder à autrui comme phénomène étranger à mon corps auquel j'accède à partir de ma propre perception en tant qu'elle est mon système interne d'expérience. Cette expérience propre au sujet lui permet de rendre présent l'autre monade dans son domaine perceptif grâce au mécanisme psychologique d'analogie⁷.

L'intersubjectivité telle que la conçoit Husserl, est d'autant plus problématique qu'elle réside dans « l'intentionnalité » de l'*alter ego* toujours perçu comme un étranger. Elle rend ainsi compte du fait que

⁵ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. française de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, 1992, p. 139.

⁶ *Ibidem*, p. 140.

⁷ I. AUBER, « Sujet et intersubjectivité. La philosophie de Habermas face aux théories de Fichte et de Husserl », in *Trajectoires, Revue de la jeune recherche franco-allemande*, n° 2, novembre 2008, p. 93.

Se constitue un sens existentiel nouveau qui transgresse l'être propre de mon *ego* monadique ; il se constitue alors un *ego* non pas comme « moi-même », mais comme « se réfléchissant » dans mon *ego* propre, dans ma monade⁸.

En tant que résultante de la ressemblance entre les corps, l'expérience de l'*alter ego* ramène toujours le sujet à l'expérience de son *ego*, d'autant plus que c'est l'aperception de l'autre comme corps étranger qui fonde la réciprocité relationnelle. Elle fait de l'association entre l'*ego* et l'*alter ego* un couplage originaire de deux monades, où « [...] le mouvement de l'*ego* vers l'autre est perçu, grâce à cet entrelacement intentionnel que permet l'empathie, comme un mouvement réciproque de coprésence⁹ ».

Le monde social intersubjectif husserlien résulte ainsi du lien de réciprocité intentionnelle qui unit les monades et qui rend compte de la dynamique des expériences propres des sujets¹⁰. Il dérive de l'élargissement de ce mouvement de l'expérience de l'autre à tous et débouche sur une communauté de monades¹¹. Cette communauté husserlienne des monades est rendue possible par l'« empathie », celle-ci consistant dans une « expérience de la compréhension » qui transcende l'expérience vécue de chaque sujet.

De cette façon, l'intersubjectivité chez Husserl, ne consiste pas seulement à accéder à l'expérience de l'autre, mais, en se constituant à partir de l'expérience de ma propre monade, devient nécessaire à la connaissance de l'*ego* par lui-même. C'est ce rôle de premier plan assigné à la dimension subjective de l'intersubjectivité que souligne Husserl lorsque, en parlant de l'accès à l'intersubjectivité transcendantale, il montre que l'enjeu de cette dernière réside dans le fait qu'à travers elle, la « subjectivité transcendantale se comprend mieux elle-même¹²».

⁸ E. HUSSERL, *Op. Cit.*, p. 154.

⁹ I. AUBER, « Sujet et intersubjectivité. La philosophie de Habermas face aux théories de Fichte et de Husserl », in *Trajectoires, Revue de la jeune recherche franco-allemande*, n° 2, novembre 2008, p. 93.

¹⁰ Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, Op. Cit.*, p. 118.

¹¹ Cf. I. AUBERT, *art. cit.*, p. 93.

¹² E. HUSSERL, *Autour des Méditations cartésiennes*, traduit de l'allemand par Natalie Depraz et Pol Vendeveld, revue par Marc Richir, Éditions Jérôme Millon, 1998, p. 30-31.

Le paradigme du monde social dérivant d'une telle conception de l'intersubjectivité ne peut manquer de susciter des objections, d'autant plus qu'il se fonde sur l'idée ambivalente de dissiper le solipsisme grâce à la constitution d'autrui et à l'accès à lui à partir de mon *ego* propre ; le résultat de cette référence à mon *ego* étant, comme le soutient clairement Husserl dans la cinquième *Méditation*, que, bien que soit dissipée l'apparence du solipsisme, tout ce « qui existe pour moi ne peut puiser son sens existentiel qu'en moi, dans la sphère de ma conscience¹³».

On peut noter principalement les objections formulées par Isabelle Aubert sur cette référence à l'*ego* comme fondement de la conception husserlienne de l'intersubjectivité et sur son incapacité à constituer un paradigme adéquat du monde social. En effet, à en croire Aubert, on ne peut manquer d'objecter au paradigme husserlien de l'intersubjectivité que

[...] la genèse temporaire de l'intersubjectivité à partir de mon *ego* n'est aboutie et le solipsisme dissipé que si on imagine parallèlement une nature commune des monades qui assure la liaison intentionnelle réciproque. Semble déjà supposé un monde intersubjectif possible que la subjectivité transcendantale ne fait que découvrir [...], pourquoi le monde de mes phénomènes coïnciderait-il avec celui des autres ? La coexistence temporelle des monades paraît admise sans être totalement fondée¹⁴.

Cette harmonie spontanée et supposée des monades sur laquelle se fonde la constitution du monde objectif chez Husserl¹⁵ donne lieu à un monde des *ego* dans lequel l'intersubjectivité est conçue comme primordiale. Par cette conception de l'intersubjectivité, Husserl pose le moi comme un préalable et une garantie de l'unité de deux mondes séparés des monades; et qui ne peuvent être que des aspects d'un même monde objectif.

Il s'ensuit, comme le fait remarquer très justement Aubert, que la théorie husserlienne de l'intersubjectivité, telle qu'elle se dégage notamment de la cinquième *Méditation*, peine à

¹³ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, Op. Cit.*, p. 128.

¹⁴ I. AUBERT, *art. cit.*, p. 94-95.

¹⁵ Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, Op. Cit.*, p. 176 .

« justifier que la certitude de l'existence de l'autre dépend entièrement du vécu de ma subjectivité¹⁶». Une telle difficulté conduit, par conséquent, à se rendre compte de « la limite méthodologique d'un paradigme du sujet ne pouvant totalement fonder, de façon rationnelle, la relation intersubjective¹⁷».

C'est le caractère problématique de la communauté des monades dérivant de ce modèle husserlien que fustige la théorie critique habermassienne. Celle-ci devient d'autant plus pertinente qu'elle ne prétend pas seulement dépasser le fondement artificiel de l'intersubjectivité consistant dans l'intentionnalité de l'*ego*, mais déplace le débat du terrain de la philosophie première à celui d'une analyse sociopolitique et philosophique qui place le fondement du fait social dans la communication rationnelle¹⁸.

Par ce changement méthodologique, Habermas n'entend pas nier l'importance de la notion du sujet dans le domaine de l'expérience, mais réfuter sa pertinence pour une étude adéquate des rapports sociaux, et débarrasser celle-ci de toute raison monologique grâce à une rationalité communicationnelle qui induit un échange verbal réciproque entre les sujets. Ainsi, contrairement à la perspective monadologique husserlienne, ce n'est pas la raison abstraite ni la ressemblance, mais essentiellement les actes langagiers, et plus précisément le dialogue, qui rendent possible l'intersubjectivité chez Habermas. Celle-ci est procédurale et se veut critique vis-à-vis du paradigme philosophique du sujet. Elle représente dès lors une alternative au paradigme husserlien de l'intersubjectivité d'autant plus qu'elle envisage le monde social en termes de formation interactionnelle dans laquelle les rapports sociaux des sujets ne sont plus appréhendés en fonction du noyau intersubjectif du « je », mais de la communication normative.

¹⁶ I. AUBERT, *art. cit.*, p. 95.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ Cf. J. HABERMAS, *Sociologie et théorie du langage*, trad. R. Rochlitz, Paris, A. Colin, 1995, p. 52.

La communication rationnelle habermassienne implique ainsi l'usage des « règles communes » du langage. Elle induit dès lors la reconnaissance de l'*alter ego* et constitue, du même coup, tant le fondement de la dimension performative que le paradigme intersubjectif des rapports sociaux où l'importance du sujet n'est plus subordonnée à l'auto-référence à son *ego* mais à la relation de soi à l'autre, et par conséquent à l'existence d'une deuxième personne. D'où les perspectives habermassiennes de la pragmatique formelle et de la théorie des actes de langage, cette dernière consistant à rendre compte de deux sortes d'agir social associées à deux types d'actes du langage que sont les actes illocutoires et les actes perlocutoires.

L'intersubjectivité chez Habermas est, de cette façon, la résultante de l'entente qui dérive de la rationalité communicationnelle langagière. Elle est fonction du fait que les participants respectent les prétentions ou les présuppositions universelles à la validité¹⁹ établies à des fins d'entente et qui renvoient à des « références communes²⁰», à des évidences « universelles » ou à des normes préétablies et supposées partagées par tous les participants.

Dès lors, bien qu'elle comble les lacunes liées au caractère abstrait d'une intersubjectivité intermonadique incapable de fonder les rapports sociaux, la perspective langagière et normative de la théorie habermassienne aboutit, de la même manière, à l'impasse liée à la présupposition d'un monde vécu intersubjectif partagé par tous les participants; et qui implique que la norme préétablie devient le paradigme de la relation sociale. Il s'ensuit une

¹⁹ Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, *Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987, p. 131. Ici la pragmatique universelle habermassienne fonde la validité universelle de l'énoncé sur les structures langagières invariantes susceptibles de conduire à une intercompréhension au sein des relations interpersonnelles. Mais dans une autre étude, à savoir, « Signification de la pragmatique universelle », in *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, P.U.F., 1987, p. 331 ; Habermas aborde ces conditions de la validité en termes de présuppositions universelles permettant une communication rationnelle et éthique. Ces quatre présuppositions sont l'intelligibilité, la vérité, la justesse et la sincérité.

²⁰ *Ibidem*.

conception institutionnelle ou procédurale de la pluralité et de l'intersubjectivité sociales fondée essentiellement sur les normes supposément partagées par tous les membres de la communauté.

A en croire Aubert en effet, ce paradigme communicationnel et normatif de la socialité est problématique en ce qu'il débouche sur un rapport intersubjectif déséquilibré; d'autant plus que

[...] l'un des sujets n'est pas aussi compétent que l'autre dans l'usage du langage (vocabulaire limité), ou de l'argumentation (culture du symbole, du mythe), ou parce que la reconnaissance est unilatérale (handicap psychique quelconque) [...] ²¹.

C'est une telle ignorance des facteurs de discrimination sociale dans un échange que fustigeait déjà la critique de Bourdieu à l'égard du paradigme communicationnel et normatif habermassien à travers notamment l'expression « la force sans force du meilleur argument » ²² comme étant ce à quoi aboutit la perspective délibérative habermassienne. Il s'ensuit que le paradigme procédural de l'intersubjectivité conçue comme délibération chez Habermas pose la question des conditions procédurales d'information, d'inclusion, d'égalité et de pluralité qui permettent une bonne délibération; d'autant plus qu'il aboutit à un aplanissement des conflits sociaux.

Ainsi, pour Aubert, dans la mesure où la relation entre sujets que définit étroitement « l'universalisme égalitaire » à travers la norme du langage permet pas de penser la symétrie et la réciprocité entre les sujets ²³, on peut se demander à quel moyen autre que le langage et la norme préétablie faut-il recourir pour penser le paradigme d'une action collective fondée sur un échange intersubjectif qui unit véritablement les membres d'une communauté tout en affirmant l'irréductibilité de l'individualité de chacun.

²¹ I. AUBERT, *art. cit.*, p. 98.

²² Cf. P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1997, p. 81-82.

²³ *Ibidem*.

C'est précisément la pertinence d'un tel questionnement et le défi théorique qu'il implique de penser une nature commune des individus en tant qu'elle est susceptible de fonder la pluralité et l'union en politique, qui rendent nécessaires la relecture et la convocation de la perspective spinoziste dans une étude visant à chercher le paradigme adéquat d'une action collective intersubjective censée rendre compte du pluralisme démocratique. Comment se pose la question de l'intersubjectivité chez Spinoza et quel paradigme spécifique de la politique en dérive-t-il ? Telle est la question à laquelle la présente thèse s'applique à répondre une fois le caractère inadéquat des approches contemporaines de la socialité intersubjective établi.

De fait, c'est la relecture à la fois de l'*Éthique*, particulièrement de la petite physique contenue dans la deuxième partie, ainsi que des affects tels qu'exposés principalement dans les trois dernières parties de cet ouvrage; et de deux Traités politiques de l'auteur, qui permet de se rendre compte de la manière dont la question de l'intersubjectivité et du modèle spécifique de la politique qui en dérive est posée dans l'œuvre de Spinoza. L'étude d'une telle question implique d'analyser avant tout la conception spinoziste de l'individu. Il s'agit d'une conception où l'individu corporel est dépouillé de toute forme de substantialité et où le principe d'individuation se fonde sur l'équilibre de la communication de mouvement entre les parties qui participent le processus de la composition et de la régénération continue de l'individu.

Ainsi, contrairement aux perspectives husserlienne et habermassienne de l'intersubjectivité, l'anthropologie spinoziste ne conçoit pas la relation interindividuelle en termes de dédoublement d'individus envisagés comme des monades fermées, ni de communication rationnelle fondée sur la présupposition des normes partagées par tous ; mais de processus d'individuation ou de composition rendu possible grâce à la communication des mouvements ou des affects entre les individus, et qui les constitue en tant que parties à la fois autonomes et interdépendantes d'une seule réalité formant un individu supérieur.

C'est cette idée d'autonomie et de composition de l'individu fondée sur la communication des affects comme principe de la régénération et de la puissance, qui se dégage de la scolie du Lemme VII de la deuxième partie de l'*Éthique* où Spinoza écrit:

Par là donc nous voyons de quelle manière un Individu composé peut être affecté de bien des manières tout en conservant néanmoins sa nature. Et jusqu'ici nous avons conçu un Individu composé seulement de corps qui ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, c'est-à-dire qui est composé des corps les plus simples. Que si maintenant nous en concevons un autre, composé de plusieurs Individus de nature différente, nous trouverons qu'il peut être affecté de plusieurs autres manières tout en conservant néanmoins sa nature. Car, puisque chacune de ses parties est composée de plusieurs corps, elles pourront donc [...] chacune se mouvoir tantôt plus lentement tantôt plus rapidement, et par conséquent communiquer aux autres leur mouvement plus vite ou plus lentement, sans changement de nature. Que si en outre nous en concevons un troisième genre d'Individus, composé de ces seconds individus, nous trouverons qu'il peut être affecté de bien d'autres manières sans changement de sa forme. Et, si nous continuons à encore ainsi à l'infini, nous concevrons facilement que la nature tout entière est un Individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier [...]²⁴.

L'individualité chez Spinoza implique ainsi non pas la référence à l'*ego* mais un processus de constitution rendu possible par la communication des affects entre les multiples corps simples composant un individu. Selon cette conception de l'individualité, les passions ne sont plus envisagées, comme chez Husserl, en termes de propriétés ou d'états internes de la monade « qui existeraient avant la rencontre » et dont dépendrait chacune de ses relations extérieures. Elles sont, au contraire, essentiellement « des relations constituées par l'individu social ²⁵ ».

²⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, II, Lemme VII, sc., Texte original et traduction par Bernard Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

²⁵ Cf. V. MORFINO, « La temporalité plurielle de la multitude », trad. de Didier Contadini, dans Ch. JAQUET et P.-F. MOREAU (dir.), *Spinoza transalpin*, Publications de la Sorbonne, « Philosophique », 2012, p. 166. Le commentaire de Morfino sur l'origine extérieure des passions chez Spinoza comporte ainsi une nuance remarquable sur la démarcation entre la doctrine spinozienne des affects primaires envisagés comme des propriétés fondamentales de l'essence humaine et les relations entre individus comme véritable origine des passions.

Le contact des corps est ainsi déterminant dans la relation interindividuelle d'autant plus qu'il embrasse l'essence de nos corps et celle du corps extérieur, et implique que chaque corps affecté subit simultanément l'influence de l'autre corps. Cette « inter-affection » des corps à travers leur contact implique qu'il n'y a pas de réflexion interne d'autrui dans ma monade, l'*alter* d'autrui étant précisément ce qui nous tisse²⁶. L'« inter-affection » des corps, qui rend compte de la perspective transindividuelle de l'intersubjectivité chez Spinoza, permet ainsi la perception simultanée à la fois de soi-même et de l'autre dans une relation qui nous affecte de joie ou de tristesse, et qui est susceptible d'augmenter ou de diminuer notre puissance d'agir.

La capacité d'action accrue et diminuée associée aux affects de joie et de tristesse explique que la base passionnelle de la rencontre intersubjective chez Spinoza soit toujours potentiellement porteuse de germes de contradiction et de conflit entre les individus d'autant plus qu'à la base de cette rencontre se trouve l'affect de l'autoconservation propre de chacun : « Que l'homme cependant, comme les autres individus, fasse effort pour conserver son être autant qu'il est en lui, personne ne peut le nier²⁷ ». Cet affect rend compte de la recherche de l'utile propre de chacun en tant que ce qui convient en tout à sa nature, c'est-à-dire ce qui a tout en commun avec elle, et qui, de ce fait, augmente ou diminue sa propre puissance d'agir.²⁸ Ce type de convenance n'est possible qu'entre des individus qui partagent certaines caractéristiques grâce auxquelles ils s'accordent, mais qui se distinguent par la singularité irréductible de chacun et qui expliquent que les individus soient parfois en désaccord.

Ces individus sont principalement les humains d'autant plus qu'il existe entre eux une grande communauté de nature qui rend possible les notions communes et la nature commune aux individus. Un tel partage de la nature ne signifie toutefois pas l'absence de différence de

²⁶ *Ibidem*, p. 167.

²⁷ B. SPINOZA, *Œuvres V, Traité politique*, II, 7, texte latin établi par Omero Proietti, traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond, Paris, P.U.F., 2005 (désormais noté par *Traité politique*).

²⁸ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 7 ; et P 31.

singularités entre les individus humains, cette différence étant liée à la constitution affective de chacun :

Il est une chose certaine en effet, et nous en avons démontré la vérité dans notre *Éthique* : les hommes sont nécessairement soumis aux affects, et sont ainsi constitués qu'ils plaignent les malheureux, envient les heureux, et inclinent à la vengeance plus qu'à la pitié, chacun aspirant en outre à ce que les autres vivent selon sa propre complexion, approuvant ce qu'il approuve et réprouvant ce qu'il reprouve; et ainsi, aspirant tous pareillement à être les premiers, ils en viennent à des conflits et, autant qu'ils le peuvent, cherchent à s'écraser les uns les autres, le vainqueur enfin tirant gloire d'avoir été nuisible à autrui plutôt qu'utile à soi²⁹.

Il s'agit, comme l'indique Christian Lazzeri, de ce caractère ambivalent de l'imitation des affects chez Spinoza, qui, en tant que « véritable opérateur » de la constitution des relations, est susceptible « de définir aussi bien des rapports de coopération entre les hommes que des rapports des conflits³⁰ ». L'imitation des affects chez Spinoza se fonde ainsi sur l'activité imaginative et fonctionne selon la triple logique du rapprochement empathique, de la compétition indirecte entre les individus en possession ou à la recherche des mêmes biens, et de l'identification symbolique par laquelle nous ramenons spontanément les autres à nous et nous nous rapportons à eux sur le mode pathétique³¹.

C'est donc en prenant la mesure de cette nature foncièrement passionnelle des humains, que les deux Traités politiques de Spinoza conçoivent, dans la lignée de l'*Éthique*, le pacte social en termes d'accord fondé non pas sur un contrat préalable instituant la société, mais

²⁹ B. SPINOZA, *Traité politique*, I, 5. La même mention de la détermination passionnelle des êtres humains est faite dans le VI, 1 en ces termes : « Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun (nous l'avons dit à l'article 9 du chapitre III) ».

³⁰ Chr. LAZZERI, *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza, critique de Hobbes*, Paris, P.U.F., 1998, p. 79.

³¹ C'est tout l'enjeu de la fameuse loi de l'imitation affective imaginative de l'*Éthique*, III, P 27, Dém. : « Si nous imaginons quelqu'un de semblable à nous affecté de quelque affection, cette imagination enveloppera une affection semblable de notre corps. Par cela même donc que nous imaginons qu'une chose semblable à nous éprouve quelque affection, nous éprouvons une affection semblable à la sienne ».

essentiellement sur la convenance en nature entre les corps semblables telle qu'elle se laisse saisir à travers sa réalité passionnelle; en tant qu'elle est susceptible non seulement de rendre possible le commerce entre les individus humains, mais même de s'accorder entre eux à travers la recherche commune de l'utilité qui détermine leur « *conatus*³² ». Selon cette conception de la politique, la poursuite d'une utilité commune et le partage d'une même passion, de peur ou d'espoir, permet aux humains de s'entendre et de trouver un accord entre eux³³. Ce sont des racines passionnelles de la sociabilité, et sans elles l'humanité ne pourra jamais s'unir et coexister pacifiquement en communauté.

Ce fondement passionnel de la socialité représente un enjeu majeur dans la pensée politique moderne, en particulier face à la théorie politique hobbesienne, dont le paradigme, essentiellement contractualiste, débouche sur une conception juridique de la politique. Cette même perspective spinoziste des racines passionnelles et non contractuelles de la socialité conduit à questionner les principales approches contemporaines de l'intersubjectivité sociopolitique, en particulier la formulation normative et procédurale de la relation interne entre l'État de droit et la démocratie chez Habermas.

Si pourtant le véritable fondement de la socialité chez Spinoza est essentiellement la passion, celle-ci ne peut dépendre uniquement de la spontanéité des passions des individus. Elle requiert l'existence du droit commun car c'est l'élément commun qui en assure la cohésion et la pérennité:

³² Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 36.

³³ « C'est une loi universelle de la nature humaine que nul ne néglige ce qu'il juge être un bien sauf dans l'espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un plus grand dommage ; et nul n'endure un mal sauf pour éviter un plus grand ou dans l'espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire que chacun choisit entre deux bien celui qu'il juge être plus grand et entre deux maux celui qui lui semble le moindre [...]. Cette loi est si fermement inscrite dans la nature humaine qu'il faut le compter au nombre des vérités éternelles que nulle ne peut ignorer ». Cf. B. SPINOZA, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, XVI, p. 511-513, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, P.U.F., 1999.

Il s'ensuit qu'aucune société ne peut subsister sans un pouvoir, une force et par conséquent des lois qui modèrent et retiennent le désir sensuel des hommes et leur emportement effréné. Toutefois, la nature humaine ne supporte pas d'être absolument contrainte et, comme dit Sénèque le tragique, personne ne supporte longtemps un pouvoir violent, un pouvoir modéré dure. Car tant que les hommes agissent par la seule crainte, ils font le contraire de ce qu'ils désirent sans considérer l'utilité et la nécessité de ce qu'il faut faire, mais se soucient seulement de sauver leur tête et d'échapper au supplice³⁴.

Cette loi commune se doit d'être l'expression de la passion commune ou de de l'utilité commune des membres de la communauté, c'est-à-dire de leur nature et de leur intérêt communs ; d'autant plus que, comme l'explique Spinoza, dans l'état de nature comme dans l'état civil, les humains n'agissent qu'en vertu des lois de leur propre nature et de la recherche de leur intérêt; la principale différence entre les deux états étant que dans la société « tous ont une seule et même source de sécurité, et une seule et même règle de vie – ce qui bien évidemment ne supprime pas la faculté de juger propre à chacun³⁵».

Il s'ensuit que chez Spinoza, le droit, en tant qu'il est la puissance de la société civile, est la résultante de la composition des puissances individuelles³⁶. C'est dans cette mise en commun des puissances individuelles de la multitude que résident la puissance totale de la société et sa capacité à persévérer dans son être. Cette puissance est inscrite dans la Constitution, les lois et autres dispositions qui règlent la vie sociale.

Ainsi, contrairement aux approches contemporaines de l'intersubjectivité, la perspective spinoziste débouche sur l'absence d'opposition entre individu et société; d'autant plus qu'elle fait reposer le corps politique et la souveraineté sur la composition affective des puissances

³⁴ B. SPINOZA, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, V, p. 221, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, P.U.F., 1999 (désormais noté sous le titre abrégé de *Traité théologico-politique*).

³⁵ B. SPINOZA, *Traité politique*, III, 3.

³⁶ Cf. *Ibidem*, II, 13.

individuelles de la masse et sur la conjugaison de la nécessité de la souveraineté de l'État avec les libertés démocratiques des individus³⁷.

Cette thèse soutient, à la suite des certaines interprétations de l'anthropologie politique de Spinoza, principalement celles d'Étienne Balibar³⁸ et de Vittorio Morfino,³⁹ que la conception transindividuelle de l'individu spinoziste permet de mieux envisager la nature commune aux sujets qui reste encore un défi dans les approches contemporaines de l'intersubjectivité. Une telle conception de l'individualité permet également de penser adéquatement la démocratie en termes de puissance du commun susceptible de fonder la pluralité politique. La transindividualité est envisagée chez Spinoza non pas à partir de la notion de « monade » leibnizienne ni de normativité à l'instar du modèle communicationnel de la délibération, mais à partir du concept de mode ou d'individu corporel appréhendé comme une résultante de la communication des affects entre les individus.

La transindividualité spinoziste implique dès lors que la socialité ne s'appréhende pas comme une totalité collectiviste où les différences individuelles se voient absorbées au profit de l'unité dans un sujet collectif, ni comme une pluralité où les individus, déterminés par les seuls intérêts individuels, ne se réunissent en société que par la loi; mais précisément comme un ensemble des liens affectifs qui unissent les individus entre eux et à leur société.

³⁷ C'est là tout l'enjeu de la pensée de Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, où l'auteur intervient dans le contexte des débats civique et religieux de son temps aux Pays-Bas et dans l'ensemble de l'Europe pour établir le lien indissociable et absolument nécessaire entre la « liberté de philosopher », qui suppose la liberté de conscience ou de jugement et de parole ; et la paix de l'État. Ainsi, pour Spinoza, une telle liberté est indispensable et ne peut être refusée dès lors qu'elle ne va pas à l'encontre de la loi commune.

³⁸ Voir notamment E. BALIBAR, *Spinoza politique - Le transindividuel*, Paris, P.U.F., 2018; *Spinoza et la politique*, coll. « Philosophies », dir. F. Balibar ; J.-P. Lefebvre ; P. Macherey; Y. Vargas, Paris, P.U.F., 1985 ; « Spinoza : from individuality to transindividuality » (A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993); et « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in *Architectures de la raison, Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Textes réunis par Pierre-François Moreau, ENS Éditions, 1996.

³⁹ Voir surtout l'article de Vittorio Morfino, « La temporalité plurielle de la multitude », trad. de Didier Contadini, in Ch. JAQUET et P.-F. MOREAU (dir.), *Spinoza transalpin*, Publications de la Sorbonne, « Philosophique », 2012, p. 161-181.

Ce fondement affectif des relations interindividuelles permet de mettre en évidence la manière dont le spinozisme politique participerait au débat contemporain sur la question du paradigme de l'intersubjectivité permettant de penser adéquatement la pluralité en politique. Suivant ce paradigme spinoziste de la socialité, c'est dans la souveraineté, en tant qu'elle est la puissance supérieure résultant de la composition affective des puissances individuelles, que réside la production continue de la démocratie.

C'est une telle relecture visant à convoquer la perspective de l'anthropologie de Spinoza dans les débats sociopolitiques contemporains sur la question de l'intersubjectivité qui justifie cet intitulé de notre thèse : « L'intersubjectivité et les nouvelles rationalités sociopolitiques. Une relecture contemporaine de la liberté et de la puissance d'agir chez Spinoza ». Il ne s'agit pas, dans la présente thèse, de traiter systématiquement des approches contemporaines de la socialité intersubjective, mais de chercher à comprendre et à faire émerger le défi qui en résulte d'envisager adéquatement la politique en termes de « monde commun » aux individus; et cela à travers une critique fondée sur la relecture de l'anthropologie politique spinoziste telle qu'exposée dans l'*Éthique* et dans les deux Traités politiques.

Une telle critique impliquera de comprendre comment est abordée la problématique de l'intersubjectivité dans la pensée sociopolitique contemporaine à travers l'analyse et la critique, d'une part, des approches husserlienne et habermassienne de l'intersubjectivité, et d'autre part, les débats sociopolitiques contemporains sur la primauté entre individu et société et le défi théorique de l'intersubjectivité qui en résulte. Cette difficulté une fois établie, nous montrerons comment l'anthropologie politique spinoziste permet d'envisager la perspective transindividuelle de l'intersubjectivité politique.

Il s'agira d'une relecture de l'anthropologie politique de Spinoza étayée par ses principales interprétations, en l'occurrence celles d'Étienne Balibar, de Vittorio Morfino, de Pierre-François Moreau, d'Alexandre Matheron, d'Antonio Negri, de François Zourabichvili,

de Laurent Bove, de Chantal Jaquet, de Charles Ramond, etc. ; qui voient dans les concepts spinoziens d'individu et de multitude une alternative au dualisme individu/société non surmonté jusqu'ici dans la pensée politique contemporaine.

Il en résulte, comme le soutient Céline Spector⁴⁰, que *les multitudes* spinoziennes, qui rendent compte à la fois de la pluralité irréductible et de la dynamique interindividuelle des affects en politique, représenteraient un enjeu majeur pour la réflexion politique contemporaine face, d'une part, aux limites des théories de la justice de John Rawls et de la politique procédurale et normative de Jürgen Habermas ; et d'autre part, au caractère obsolète des théories de la souveraineté associées à l'idée du peuple (Hobbes), ainsi que face à aux réserves à l'égard des tendances totalitaires du rousseauisme et de la pensée révolutionnaire marxiste⁴¹.

Cette thèse s'articulera sur trois parties constituées de plusieurs chapitres. La première partie reviendra sur la problématique de *L'intersubjectivité et les débats sociopolitiques contemporains*. Elle contiendra les deux chapitres : *L'intersubjectivité comme théorie contemporaine des rapports des sujets* et *La question de l'individu et de la communauté dans le prolongement de la problématique contemporaine de l'intersubjectivité*. Dans le chapitre I, nous examinerons succinctement les deux principaux paradigmes contemporains de la socialité intersubjective, à savoir les paradigmes husserlien et habermassien. Ce chapitre nous permettra de revenir, d'une part, sur les limites de la conception de l'intersubjectivité sociale monadique, et d'autre part, sur la difficulté de la perspective communicationnelle et normative issue de Habermas.

Dans le chapitre II, nous étudierons l'évolution des débats entre deux paradigmes sociopolitiques contemporains dérivant de ces deux approches de l'intersubjectivité analysées

⁴⁰ Voir à cet effet C. SPECTOR, « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Étienne Balibar... », in *Esprit*, mai 2007, p. 28.

⁴¹ Cf. *Ibidem*.

dans le premier chapitre. Il s'agit principalement de débats entre les conceptions libérales et les conceptions communautaires ou républicaines de la socialité. L'évolution de ces débats nous permettra de mettre en évidence la singularité de la perspective procédurale habermassienne comme tentative de solution intersubjective au problème persistant d'intersubjectivité politique. Toutefois, l'incapacité de la perspective procédurale et normative à constituer un paradigme adéquat de la démocratie absolue nous conduira à envisager la politique sur une autre base que celle de la procédure et de la norme préétablie. Delà la nécessité d'une relecture de l'anthropologie politique spinoziste.

C'est dans cette optique que s'inscriront les autres parties de cette thèse. Ainsi, la deuxième partie abordera la question de *L'individualité comme fondement des relations interhumaines chez Spinoza*. Cette partie comprendra les chapitres III, IV et V. Dans le chapitre III, intitulé *L'individualité dans le système ontologique de Spinoza*, nous aborderons la question de l'individu corporel dans la perspective ontologique spinoziste du rapport des modes à la substance, de la puissance des corps et de la composition fondée sur la communication des mouvements ou des affects. De cet examen de l'individualité des corps en général nous passerons à l'étude de la spécificité de l'individualité humaine et de la nature interaffective de son *ingenium*.

Le chapitre IV portera sur la question de l'essence transindividuelle de l'individualité chez Spinoza, il aura comme intitulé *L'individualité spinoziste comme transindividualité*. Dans ce chapitre, il sera question de la notion de transindividualité dans l'anthropologie spinoziste. En effet, en s'inspirant de la pensée de Gilbert Simondon, Balibar introduit le concept de transindividuel dans l'anthropologie spinoziste pour mettre en évidence le fait que l'individualité humaine spinoziste est toujours déjà transindividuelle en ce qu'elle est la résultante de l'unité de plusieurs corps qui constituent le même individu. Une telle interprétation est corroborée par les analyses de Vittorio Morfino sur les concepts spinoziens de mode et de

multitude, ainsi que sur l'alternative que représente le transindividuel au paradigme individualiste de la monade leibnizienne. Cette perspective est également celle de Daniella Bostrenghi qui appréhende la dynamique des affects comme noyau de la socialité chez Spinoza. La transindividualité spinoziste permet ainsi d'articuler, en politique, l'individu et la totalité en les posant comme deux cas-limites.

Dans le chapitre V, nous reviendrons sur la question de l'individualité envisagée, dans le *Traité théologico-politique*, comme *ingenium* d'une communauté. Une telle conception est au cœur de l'analyse de Spinoza sur l'État des Hébreux. Ce chapitre, intitulé *L'État des Hébreux dans le TTP : paradigme de la constitution affective de l'individualité politique*, permettra de saisir la manière dont Spinoza a analysé les effets de l'imagination sur la constitution de l'identité affective d'un peuple. Pour Spinoza, l'imagination comme mode de penser du peuple hébreu va au-delà de la simple aliénation. Elle a consisté en un système puissant d'images dont le peuple hébreu fut doté et qui lui permit de se rapporter à la réalité. C'est grâce à ce système d'images que le peuple hébreu construisit un monde selon son utilité et se structura comme peuple. Une telle imagination avait comme fondement l'expérience commune déprimante que fut la servitude en Égypte et qui facilita la tâche à Moïse d'instituer la religion dans l'État à travers des cérémonies et des cultes religieux. L'institution du culte religieux permit ainsi à Moïse d'amener le peuple hébreu à obéir à la loi commune sans s'en rendre compte. C'est donc le culte, œuvre d'imagination, qui permit aux Hébreux de se constituer en tant que peuple doté d'une identité commune qui le distinguait de tous les autres peuples.

Et finalement, dans la troisième partie de cette thèse, nous analyserons, dans la même perspective de l'individualité, *Le corps politique et la multitude chez Spinoza*. Cette partie comprendra les chapitres VI, et VII. Dans le chapitre VI, intitulé *La souveraineté comme puissance passionnelle commune de la multitude*, nous reviendrons sur la complémentarité de deux Traités politiques par rapport à la question du fondement naturel du corps politique. Il

s'agira d'une analyse des conditions d'existence et de conservation de l'État sous le régime de la nature humaine en tant qu'elle est le fondement de la puissance d'agir des individus. Le fondement naturel de la politique, et donc la condition d'existence et de conservation d'un État, consiste ainsi dans le droit naturel des individus à persévérer dans leur être et à accroître leur puissance d'agir. Selon cette conception qui s'oppose à la perspective hobbesienne, l'État est davantage une puissance passionnelle commune de la multitude d'individus qu'une simple institution politique. Les perspectives de deux Traités politiques sont, dans ce sens, complémentaires et rendent compte de l'existence de deux genèses de l'État chez Spinoza; à savoir, l'une passionnelle et l'autre contractuelle.

Le chapitre VII enfin, portera sur *Le spinozisme politique et le dépassement du dualisme république/démocratie*. Ce chapitre rendra compte, à la suite des analyses de Charles Ramond, du fait que la pensée de Spinoza, davantage que toutes les autres théories politiques de la modernité, fournit un paradigme adéquat du rapport de l'individu à la société. Le spinozisme serait ainsi à l'apogée de la modernité politique d'autant plus qu'il conçoit à la fois une société civile libérale et un État républicain. Toutefois, la position de Spinoza en faveur du régime le plus libéral dissipe toute équivoque sur sa préférence pour le régime démocratique le plus absolu tant celui-ci est celui qui convient le mieux à la nature humaine.

Nous espérons pouvoir montrer, à travers ces chapitres, le caractère spécifique sinon original de l'approche spinoziste de l'intersubjectivité qui se dégage de ses conceptions de l'individualité et de la multitude, ainsi que sa pertinence pour une théorie pluraliste de la politique susceptible de fonder adéquatement l'action démocratique.

PREMIÈRE PARTIE

L'INTERSUBJECTIVITÉ ET LES DÉBATS SOCIOPOLITIQUES

CONTEMPORAINS

CHAPITRE I

L'INTERSUBJECTIVITÉ COMME THÉORIE CONTEMPORAINE DES RAPPORTS DES SUJETS

Ce chapitre consiste dans une étude succincte de deux principales approches contemporaines de la socialité intersubjective, à savoir les approches husserlienne et habermassienne. Il s'agit d'une analyse débouchant sur la mise en évidence de l'incapacité de ces approches à constituer un paradigme adéquat de la socialité, du fait de leurs perspectives monadologique et normative. La question au centre de ce chapitre se formule ainsi : Pourquoi les approches monadologique et normative qui caractérisent la perspective contemporaine de l'intersubjectivité ne permettent-elles pas de penser adéquatement la socialité ?

Le présent chapitre tente de répondre à cette question à travers l'analyse, d'une part, de la perspective monadologique du modèle husserlien de l'intersubjectivité, de son fondement égologique et individualiste des relations interhumaines ; et d'autre part, de la communication rationnelle comme paradigme actuel de l'intersubjectivité chez Habermas.

L'importance de ce chapitre pour notre thèse consiste dans le fait qu'il nous permet de mettre en évidence les deux principales approches contemporaines de l'intersubjectivité, l'une réduisant la relation au paradigme classique du sujet qu'elle entend pourtant dépasser; et l'autre concevant la relation en termes de fusion des sujets dans un ensemble. C'est une telle difficulté de penser adéquatement la relation entre les sujets qui explique la pertinence de la relecture de l'approche spinoziste des relations interindividuelles.

1.1 L'intersubjectivité transcendantale husserlienne comme reprise de la monadologie

La pensée de Leibniz, notamment sa théorie des monades, eut une influence considérable sur la perspective husserlienne de l'intersubjectivité.⁴² En effet, comme l'indique Mario Vergani, la phénoménologie de Husserl connut d'autres influences telles que celle du *cogito* de Descartes à partir duquel Husserl envisagea les questions de la réduction et de retour aux fondements de la philosophie, celle de la formulation humienne de la tentative systématique des sciences des données pures de la conscience, et celle de la perspective transcendantaliste kantienne de la réflexion philosophique⁴³.

Cependant, pour Vergani, l'influence de ces auteurs sur la pensée de Husserl ne fut pas aussi considérable que celle de la théorie des monades de Leibniz. Les perspectives de ces auteurs sont intéressantes mais partielles et pas suffisamment développées pour une étude scientifique qui, selon Husserl, doit nécessairement être phénoménologique. Les termes de Vergani décrivent ainsi les difficultés de ces philosophies à fonder la phénoménologie telle que voulue par Husserl comme une science rigoureuse :

Descartes est tombé dans l'absurdité du réalisme transcendantal pour lequel l'*ego* transcendantal est un morceau du monde et pour lequel le *cogito* devient *solus ipse*. De même, les philosophies de Hume et de Kant sont géniales mais de partielles introductions à la *philosophie comme science rigoureuse*, c'est-à-dire à la phénoménologie husserlienne. Le Traité de Hume représente, en effet, la première ébauche de phénoménologie pure, mais il ne sait pas aller au-delà des limites d'une phénoménologie empirique et sensorielle. Enfin, Kant s'occupe des phénomènes sensibles, en tant que réalités déjà constituées, qui possèdent une riche structure

⁴² Dans sa lettre du 5 janvier 1917 adressée à Mahnke, Husserl affirme : « Je suis réellement monadologue ». Cf. Lettre à Mahnke, in *Briefwechsel, HUDO III*, hrsg. Von K. Schuhmann, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer, 1994, p. 408. Il est également important de souligner que Husserl voit lui-même dans cette théorie leibnizienne des monades « une des plus grandes anticipations de l'histoire ». Cf. E. HUSSERL, « Histoire critique des idées », in *Erste philosophie I, HUA VII*, hrsg. Von Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956, p. 196.

⁴³ Cf. M. VERGANI, « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de « Monadologie », in *Études philosophiques*, P.U.F., 2004/4 n° 71, p. 535.

intentionnelle, mais jamais soumise à une analyse intentionnelle ; de même l'en-soi kantien représente une difficulté constante pour la méthodologie phénoménologique⁴⁴.

La principale entrave pour ces philosophies à se hisser au rang de cette science rigoureuse qu'est la phénoménologie réside ainsi dans leur incapacité à atteindre les intuitions. Husserl relève la même difficulté pour la pensée de Leibniz à laquelle il reproche, comme le souligne Vergani, de manquer d' « analyse des données de conscience déjà présente avec Hume, de même que la voie transcendantale kantienne⁴⁵ ». Pourtant, dans sa phénoménologie, Husserl recourt si fréquemment à la pensée de Leibniz que sa phénoménologie en reste profondément marquée. C'est d'un tel constat qu'il s'agit dans cette affirmation de Vittorio Morfino sur le fondement leibnizien de l'intersubjectivité transcendantale husserlienne :

S'il y a un philosophe qui au XXe siècle a redonné toute sa vigueur au projet leibnizien d'une monadologie c'est sans nul doute Edmund Husserl. C'est Husserl même qui, dans les *Méditations cartésiennes*, en abordant la question de l'intersubjectivité, propose ouvertement sa propre théorie comme une nouvelle monadologie⁴⁶.

En effet, des thématiques leibniziennes tels que la perception unitaire, le passage d'une conscience à une autre, la représentation d'une chose absente grâce à la perception au niveau de la conscience, les propriétés fondamentales de l'intentionnalité, sont autant de sujets fréquents dans la perspective phénoménologique husserlienne de l'élaboration d'une science systématique de la vie de conscience ou de l'*ego* transcendantal⁴⁷ ; mais c'est surtout son intérêt particulier pour le concept leibnizien de substance-monade telle que développée dans *La*

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 536.

⁴⁶ V. MORFINO, *art. cit.*, p. 167.

⁴⁷ Cf. M. VERGANI, *art. cit.*, p. 536-537. Pour Vergani, les conceptions leibniziennes de l'intuition éidétique, de l'intentionnalité et de la représentation, telles que développées par Husserl dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, constituent des contributions majeures de Leibniz à la phénoménologie de Husserl. Ces notions fondent la conviction de Husserl que Leibniz aurait mieux compris que tous les modernes le véritable sens des idées platoniciennes, en tant qu'elles sont « des unités données en elles-mêmes, dans une vision particulière des idées ».

Monadologie qui conduit Husserl, dans *Méditations cartésiennes*, à caractériser sa phénoménologie transcendantale et/ou idéaliste comme essentiellement une monadologie phénoménologique :

Cet idéalisme, écrit Husserl, se présente comme une monadologie. Malgré les échos de la métaphysique leibnizienne, qu'il évoque d'une manière voulue par nous, il puise son contenu dans l'explication phénoménologique pure de l'expérience transcendantale, dégagée par la réduction transcendantale⁴⁸.

Comme on peut s'en rendre compte, la perspective monadologique de la phénoménologie husserlienne n'entend pas rejeter la métaphysique leibnizienne, mais seulement montrer son fondement phénoménologique; et ainsi revigorer voire redynamiser les thèmes de la métaphysique à l'intérieur même de la phénoménologie grâce à une réduction transcendantale.

Dans ce projet husserlien d'une nouvelle science qu'est la phénoménologie, le rôle de la notion de monade connut un développement progressif allant de la critique de la connaissance fondée sur la description des vécus immanents, à la systématisation définitive, notamment dans les *Méditations cartésiennes*, des thématiques et des fondements de la phénoménologie ; la question de la connaissance de *l'alter ego* et de l'intersubjectivité, telle qu'elle ressort de son cours de 1910-1911 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*⁴⁹, étant la

⁴⁸ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *Op. Cit.*, p. 128. Cependant, ce n'est pas dans *Méditations cartésiennes* que Husserl aurait employé pour la première fois le terme « monade », mais déjà en 1908 dans son manuscrit BII2 intitulé *Conscience absolue. Le métaphysique*, p. 25 a.

⁴⁹ Husserl aborde cette question de la connaissance de *l'alter ego* et de l'intersubjectivité en termes d'« unité intersubjective » de « la pluralité phénoménologique des monades » ; rendue possible grâce à « la connexion intersubjective de la conscience » consistant en une circulation « d'une conscience de Je à une autre conscience de Je ». La question fondamentale à laquelle tente de répondre la phénoménologie intersubjective de Husserl est, dès lors, celle de savoir comment « la réduction phénoménologique peut-elle en général en venir à l'idée de plusieurs Je phénoménologiques ». Ainsi, Husserl indique-t-il que la voie suivie jusqu'ici ne permet pas d'aboutir à une unité intersubjective des Je phénoménologiques. Cependant, il souligne que c'est, par contre, *l'empathie*, en tant qu'expérience empirique consistant, non pas dans « une conscience de l'imaginativité propre » ou « analogisante » d'image, mais précisément dans une « conscience apparentée de très près à ces actes, un acte du groupe très vaste des *présentifications* », qui permet d'aboutir à « l'acquisition d'autres Je phénoménologiques » ; la nature

préoccupation centrale de cette phénoménologie de Husserl.⁵⁰ Ainsi, l'enjeu de l'intersubjectivité consiste, pour Husserl, à sortir du solipsisme de l'*ego* cartésien, dont la caractéristique est l'immanence de la conscience, et d'envisager une issue transcendantale vers l'autre, à travers essentiellement la formation en moi du sens de l'autre. C'est ce processus transcendantal qui rend compte, chez Husserl, de l'« intentionnalité » de « *ce qui m'est spécifiquement propre, à moi ego*⁵¹ ».

De cette façon, c'est dans l'intentionnalité que consiste l'intersubjectivité chez Husserl ; elle est essentiellement transcendantale d'autant plus que grâce à elle

Se constitue un sens existentiel nouveau qui transgresse l'être de mon *ego* monadique ; il se constitue alors un *ego* non pas comme 'moi-même', mais comme *se 'réfléchissant' dans mon ego propre, dans ma monade*⁵².

Il s'agit, chez Husserl, d'un *ego* différent du nôtre, qui n'a pas une existence authentique susceptible de le rendre présent à nous ; il reste un *alter ego* qui se constitue dans notre conscience. Cette constitution en nous de l'autre *ego* se réalise à travers la médiation de l'intentionnalité qui, selon Husserl, trouve son explication dans l'existence probable d'une substance originelle : « Il doit y avoir ici *une certaine intentionnalité médiate*, partant de la couche profonde du "monde primordial" qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionnalité représente une « *co-existence* » qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là « *en personne*⁵³ ».

étant un « index de la coordination d'une pluralité des monades ». A travers une telle *empathie*, « le Je empathisant fait l'expérience de la vie des âmes, plus précisément de la conscience des autres Je ». Cf. E. HUSSERL, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1991, p. 197-210.

⁵⁰ Cf. M. VERGANI, *art. cit.*, p. 538.

⁵¹ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, Op. Cit.*, p. 78.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem*, p. 92.

La médiation que rend possible l'intentionnalité chez Husserl opère par ce mécanisme psychique que l'auteur appelle « appréhension », et qui consiste dans le fait de rendre présente une monade dans une autre ; débouchant ainsi non pas sur l'unité réelle de deux monades mais sur un accouplement qui fait qu'elles demeurent malgré tout étrangères l'une à l'autre : « *L'ego et l'alter ego* sont toujours nécessairement donnés dans un accouplement originel⁵⁴ ». A en croire l'analyse de Vittorio Morfino, cet accouplement, qui n'est rien d'autre qu'une similitude à laquelle aboutit l'appréhension de l'autre chez Husserl, produit un phénomène dans lequel un corps n'accède au sens d'un autre qu'à travers le transfert de sens ; en d'autres termes, l'accouplement chez Husserl débouche sur une multitude d'individus ou de monades qui ne sortent de leurs sphères individuelles qu'à travers le mécanisme psychique de représentation⁵⁵. Ce paradigme husserlien de l'intersubjectivité est intermonadique dans la mesure où, comme le fait remarquer Morfino, l'accouplement ou l'appréhension dont il procède consiste à

[...]“se présenter” configurant comme couple, groupe, multitude, une synthèse passive d'association selon laquelle, du fait que j'ai un corps organique, si un corps semblable au mien apparaît dans ma sphère primordiale, avec une structure grâce à laquelle il doit subir avec le mien le phénomène d'accouplement ce corps prend sens de corps organique à travers un transfert de sens⁵⁶.

Ce modèle d'association par accouplement ou par appréhension procède de la perspective leibnizienne de la monadologie dont l'enjeu consiste dans la constitution des monades, c'est-à-dire de l'accord harmonieux des monades individuelles en tant qu'elles sont des consciences ou des *egos* transcendants. C'est cette harmonie des monades individuelles qui constitue le principe fondamental de la théorie husserlienne de relations interhumaines

⁵⁴ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁵ C'est le sens du concept husserlien d' « accouplement », tel qu'il se laisse saisir à travers ce petit extrait de *Méditations cartésiennes*, p. 94 : « L'accouplement – c'est-à-dire une configuration en « couples » qui, ensuite, devient la configuration en groupe, en multiplicité, - est un phénomène universel de la sphère transcendantale [...] ».

⁵⁶ V. MORFINO, *art. cit.*, p. 167.

caractérisée essentiellement par le mécanisme psychologique d'apprésentation comme ce qui rend possible l'intersubjectivité en tant qu'elle permet la médiation entre mon ego et l'*alter ego* : « Il s'agit donc d'une espèce d'acte qui rend « *co-présent* », d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d' « *apprésentation*⁵⁷ ».

La conception leibnizienne de la monadologie comme force ou énergie devient ainsi cruciale pour la perspective husserlienne de l'essence constitutive de la monade, et permet à l'auteur de *Méditations cartésiennes* « d'imaginer une conscience qui s'incarne, concrète et dynamique en même temps⁵⁸ » ; et dont la réalité, loin de s'opposer à la transcendance, devient au contraire le fondement de son immanence. Ainsi, chez Husserl, la monade leibnizienne permet de caractériser la conscience comme une structure à la fois unitaire et multiple dont l'unité en tant qu'individu est rendue possible grâce à la perception ou à la représentation :

Il est évident que là où il y a un objet, le je qui se dirige sur cet objet en le représentant est aussi saisissable, avec réflexion. Représentation délimitée (représenter unitaire en soi dans un sens ultérieur de la perception leibnizienne), le représenté, en tant que objectualité qui se présente pour soi, et le centrage dans le je se co-appartiennent nécessairement.⁵⁹

Une telle conception du fondement de l'unité structurelle de la monade procède de la thèse centrale leibnizienne que la multiplicité comme caractéristique de la matière « peut tirer sa réalité ou sa substantialité seulement des véritables unités et que de telles unités soient des points de forces, *vis* représentative, structure dynamique et temporelle⁶⁰ ». Ces unités étant envisagées comme des consciences ou des *egos* transcendants chez Husserl, le problème fondamental, et par conséquent l'enjeu de l'intersubjectivité husserlienne, consistent dès lors dans la question de savoir comment le sens de l'autre conscience ou de l'*alter ego* qui se forme

⁵⁷ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *Op. Cit.*, p. 92.

⁵⁸ M. VERGANI, *art. cit.*, p. 539.

⁵⁹ E. HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité*, t.1, Nouvelle édition, Paris, P.U.F., 2011, p. 53.

⁶⁰ M. VERGANI, *art. cit.*, p. 541.

dans mon *ego* par l'entremise de la représentation, et qui est tout à fait étranger à moi, peut avoir valeur d'être. En d'autres termes, l'intersubjectivité chez Husserl pose la question de savoir comment la représentation permet à une monade de se constituer dans une autre monade.

De fait, chez Husserl, c'est au travers de « l'apprésentation » qu'une conscience ou un *ego* accède à l'inaccessible dans l'autre conscience ou d'un *alter ego*. C'est ce qu'indique Husserl dans *Méditations cartésiennes* lorsqu'il écrit que

L'apprésentation qui nous donne ce qui, en autrui, nous est inaccessible en original, est liée à une présentation originelle (de son corps, des éléments constitutifs de ma nature, donnés comme m'appartenant). Mais dans cette liaison, le corps de l'autre et l'autre moi qui en est le maître, sont donnés dans l'unité d'une expérience essentiellement transcendantale⁶¹.

L'apprésentation est donc ce qui permet qu'une monade se constitue dans une autre monade, mais, comme le souligne Morfino, cet autre *ego* qui se constitue dans mon *ego* ne se donne en moi que par une transcendance et jamais dans son originalité⁶². Ainsi, la communauté husserlienne est une communauté des monades caractérisée par une coexistence des *moi* et fondée sur cette expérience de l'étranger qui constitue l'objectivité même du monde.

[...] est définitivement et primitivement fondée la coexistence de mon moi (et de mon *ego* concret, en général) avec le moi de l'autre, de ma vie intentionnelle et de la sienne, de mes réalités et des siennes ; bref, c'est la création d'une *forme temporelle commune*; et tout temps primordial acquiert spontanément la signification d'un mode particulier de l'apparition originale et subjective du temps objectif. On aperçoit ici que la communauté temporelle des monades, mutuellement et réciproquement reliées dans leur constitution même, est inséparable, car elle est liée à la constitution d'un monde et d'un temps cosmiques⁶³.

⁶¹ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *Op. Cit.*, p. 96.

⁶² Cf. V. MORFINO, *art. cit.*, p. 168.

⁶³ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *Op. Cit.*, p. 108-109. Morfino analyse cette coexistence des moi qui aboutit à la communauté monadique chez Husserl, en termes de possibilité de contemporanéité des monades, et qui consisterait dans le fait pour les monades d'être-en-même-temps. Cf. V. MORFINO, *Op. Cit.*, p. 168.

Le monde objectif ou l'unicité de la communauté monadique husserlienne procède ainsi du fait d'« être-en-même-temps » des monades, c'est-à-dire de leur contemporanéité qui rend possible la constitution d'un monde commun où la réciprocité des monades fonde la coexistence harmonieuse des moi. C'est une telle harmonie du monde objectif des monades que souligne Husserl lorsqu'il écrit qu' « *Il ne peut donc, en réalité, y avoir qu'une seule communauté de monades, celle de toutes les monades coexistantes ; par conséquent, un seul monde objectif, un seul et unique temps objectif, un seul espace objectif, une seule Nature [...]* »⁶⁴.

Morfino explique que la constitution de la communauté monadique harmonieuse, telle que l'envisage Husserl, se comprend à deux niveaux. Au niveau plus bas on trouve des monades séparées les unes des autres comme des réalités étrangères et sans lien entre leurs moments respectifs de conscience. Le plus haut niveau quant lui, se caractérise par cette découverte par les monades d'une réciprocité de l'expérience perceptive de leurs corps organiques⁶⁵. C'est le niveau de la réciprocité qui, selon Morfino,

[...] fonde la communauté monadique, l'intersubjectivité transcendantale « comme portant en elle-même le monde objectif ». En extrême synthèse, on pourrait dire que le premier niveau est cartésien tandis que le deuxième est leibnizien⁶⁶.

Pour Husserl, c'est dans ce deuxième niveau que consiste la possibilité de sortie de solipsisme du sujet cartésien, mais cette sortie ne se fait pas, comme chez Leibniz par la voie de la métaphysique. A en croire Morfino, le refus par Husserl de la métaphysique et son affirmation de l'harmonie non métaphysique des monades telle que décrite dans *Méditations*

⁶⁴ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Op. Cit., p. 119.

⁶⁵ Cf. V. MORFINO, *art. cit.*, p. 169.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 169. C'est le renvoi que fait Morfino de *Méditations cartésiennes*, p. 211 et p. 176, qui mentionnent respectivement l'analyse husserlienne du solipsisme de l'ego cartésien, et sa perceptive de l'intentionnalité de la monade, qui tire son fondement de la notion leibnizienne de monadologie et se veut une voie de sortie au solipsisme du sujet cartésien.

*cartésiennes*⁶⁷, semblent en apparence ne pas poser de problème, mais c'est précisément en cela que « se cache en réalité le véritable échec de l'intersubjectivité husserlienne⁶⁸». Ainsi, contrairement à la perspective ontologique leibnizienne de l'unité de Dieu comme fondement de l'unité du monde⁶⁹, la conception husserlienne de l'harmonie non métaphysique des monades chargerait celles-ci « d'une valeur d'autonomie, de spontanéité, de capacité à opérer dans le monde⁷⁰». Une telle solution ne suffirait pas à répondre au problème fondamental de l'unité des monades dans laquelle réside le monde objectif. Elle aboutit, au contraire, à l'impossibilité de la perception par les monades de leur coexistence temporaire, « puisqu'une monade ne peut jamais atteindre *originaliter* un flux vital d'une autre monade⁷¹».

1.2. L'intersubjectivité transcendantale husserlienne : un modèle égologique et individualiste des relations interhumaines

L'individu est envisagé par Husserl selon le principe monadologique de l'indivisibilité de la monade. Ce principe interdit de considérer les individus comme des parties d'un tout et fait d'eux essentiellement des *ego*. Husserl conçoit ainsi chaque *ego* comme étant le centre ou le « pôle identique des vécus » constitué essentiellement des particularités en tant qu'elles sont les caractéristiques du moi⁷². Il s'agit de l'affirmation de l'unité durable de l'*ego*, à travers

⁶⁷ Nous avons déjà évoqué cette conception husserlienne de l'harmonie de la communauté des monades telle que décrite dans *Méditations cartésiennes*, et qui consiste dans le fait que la constitution du monde objectif comporte essentiellement une harmonie des monades, plus précisément une constitution harmonieuse particulière dans chaque monade, et, par conséquent, une genèse se réalisant harmonieusement dans les monades particulières.

⁶⁸ V. MORFINO, *art. cit.*, p. 173.

⁶⁹ Cf. G.W. F. LEIBNIZ, *Monadologie*, i 39, Livre de poche, 1991, p. 229.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 174.

⁷¹ V. MORFINO, *art. cit.*, p. 174.

⁷² Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *Op. Cit.*, p. 63 : « L'univers du vécu qui compose le contenu « réel » de l'*ego* transcendantal n'est compossible que sous la forme universelle du flux, unité où s'intègrent tous les éléments particuliers, comme s'écoulant eux-mêmes. Or, cette forme, la plus

laquelle s'explique, chez Husserl, la capacité constante de l'*ego* à se manifester comme identique et consistant tant dans un éveil actif par lequel il fait son entrée en scène que dans une passivité par laquelle il en sort. C'est donc cette capacité du moi à s'éveiller constamment à tout vécu de son flux qui constitue le vécu ou la conscience de l'*ego* chez Husserl. Ce dernier n'envisage pas ce flux de la conscience en termes d'un tout fait des parties, mais d'unité absolue qui fait du moi essentiellement un centre:

Le centre « *ego* » est toujours présent, qu'il apparaisse, s'éveille ou bien soit en état de veille ou non, le flux de vécu ou de conscience continue de s'écouler, qu'il contienne ou non des actes spécifiquement égoïstes. [...] il n'est pas un tout fait des parties, mais une unité absolue : une certaine potentialité relie la conscience « sans ego » (en laquelle l'*ego*, en d'autres circonstances éveillé, dort) avec la conscience éveillée (celle d'un *ego* éveillé). L'*ego* peut s'éveiller à tout vécu de son flux (qui pour cette raison est appelé *sien*)⁷³.

Ce flux absolu, qui fonde la notion d'identité de l'*ego* chez Husserl, implique, d'après Dominique Pradelle, « un retour au mode de manifestation spécifique de l'*ego* identique dans le temps⁷⁴ » ; et dont l'enjeu consiste dans la mise en évidence du sens particulier associé à « l'ontologie régionale de la personne »⁷⁵, qui se distingue de l'ontologie de la matérialité. Toujours est-il que par cette notion de flux de vécu comme fondement de l'identité de l'*ego*, Husserl n'envisage pas l'individu uniquement comme un *ego* pur, pris comme « un simple centre fonctionnel qui se réduit à une forme sans qualité », mais comme un *ego* concret qui, « loin de n'être individué que par son flux de vécus propres (différence solo *numero*), possède des déterminations intrinsèques qui l'individuent et le distinguent de tout autre *ego*⁷⁶ ».

générale de toutes les formes particulières des états vécus concrets et des formations qui, s'écoulant elles-mêmes, se constituent dans ce courant, est déjà la forme d'une motivation qui relie tous ses éléments et qui domine chaque élément particulier ».

⁷³ E. HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité*, Op. Cit., II, 557.

⁷⁴ D. PRADELLE, *Monadologie et Phénoménologie*, Paris, Ed. du Minuit, « Philosophie », 2007, p. 59.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

Ainsi, à la différence de l'*ego* pur qui manque de sensation et se constitue en objet clos sans aucune propriété de détermination, l'*ego* concret possède, quant à lui, un horizon de déterminations inconnues mais réelles⁷⁷. Ce sont les états internes qui constituent les déterminations de cet *ego* concret ; ils fondent la nature transcendantale de sa subjectivité et la manifestation absolue de son unité personnelle ou de son individualité qui s'oppose au monde phénoménal :

Mon *ego* m'est donné d'une manière totalement autre qu'une chose physique ; il ne s'esquisse pas à travers des sensations, ses états sont conscients, vécus en unités avec leur être, ils ne s' 'ex-posent' pas comme des unités qui, en tant que s'exposant, renverraient à des vécus en lesquels ils apparaîtraient par exposition. Dans le contexte des vécus de la conscience de l'*ego* comme connexion de données absolues, l'*ego* se manifeste absolument (...). Ce en tant que quoi l'*ego* est donné à lui-même, c'est justement ce en tant que quoi, grâce à la compréhension analogique, l'*ego* étranger est intégré compréhensivement à la chair ; il est donc donné dans une manifestation absolue, une automanifestation tout court, sans apparition⁷⁸.

L'état « égoïque » qui fonde la subjectivité de l'*ego* husserlien est constitué par ses déterminations internes, il fait de la subjectivité de l'individu à la fois le « milieu de toutes les perceptions » soustrait à tout rapport ontologique et une unité transcendante douée d'être en et pour soi comme caractéristique de son auto-aperception⁷⁹. Il s'agit, comme le soutient Morfino, d'un modèle des relations interhumaines s'apparentant à celui hégélien de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans la mesure où l'un et l'autre conçoivent les *ego* comme étant « contemporains dans cette substance absolue qu'est l'esprit ⁸⁰», et impliquent une compénétration du singulier

⁷⁷ Cf. E. HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité*, *Op. Cit.*, II, 99. Pradelle précise que cet ensemble des déterminations de l'*ego* concret husserlien sont d'autant plus précises qu'elles s'expliquent par des habitudes, des aperceptions passées, des convictions habituelles, des décisions, etc. ; qui constituent un fond de réserves des « déterminités explicables » de l'*ego* concret. Cf. D. PRADELLE, *Op. Cit.*, p. 59.

⁷⁸ E. HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité*, *Op. Cit.*, IV, p. 323.

⁷⁹ *Ibidem*, II, 98, 99 : « [...] l'âme ici est quelque chose de pour soi et d'en soi, ce qu'elle est aussi quant au contenu préalablement à son auto-aperception », « Un objet est ce qui, pré-donné par une aperception en tant qu'unité en soi, que substrat de déterminités explicables et déjà constitué [...], l'unité concrète de ma subjectivité, avec ce qui est déjà constitué en elle (corps, chair, ne peut se constituer en tant qu'unité dans une perception : ma monade est le milieu de toutes les perceptions ».

⁸⁰ V. MORFINO, *art. cit.*, p. 164.

et de l'universel. De cette façon, le moi, qui se présente ici comme étant l'objet de son concept, est, en réalité,

[...] seulement l'objet du désir [...] qui est indépendant car il est la substance universelle indestructible, l'essence fluide égale à soi-même [...] : un *Moi* qui est un *Nous* et un *Nous* qui est un *Moi*⁸¹.

Une telle perspective consiste à ramener, par réduction transcendantale, chaque individu à son *ego* factuel comme étant « le seul et unique *ego* absolu », et réduit toute variation à une auto-variation imaginaire ; tant et si bien qu'un individu-monade ne produit pas les variations d'autres individus-monades mais est contraint par la facticité de son *ego* à ne parcourir, par l'imagination, que le champ de ses propres possibilités⁸².

Ainsi, cette imagination par laquelle l'*ego* constitue le sens de l'*alter ego* rend compte non pas des variations d'autres *ego*, mais de la simple modification des états et des propriétés de mon *ego*. Il s'agit d'une auto-variation de la monade qui consiste à modifier, en imagination, des portions du flux de vécus de l'individu (sa biographie). C'est le fait, par exemple de m'imaginer que par le passé j'aurais pu prendre une décision différente de celle que je prends aujourd'hui, ou poser une action différente de celle que je pose aujourd'hui. Une telle imagination donne ainsi lieu à une transposition du moi dans le champ des possibilités égoïques⁸³. Comme le fait bien remarquer Pradelle, l'auto-variation de l'*ego* par l'imagination chez Husserl, permet de dégager cette opposition entre variation et altération sur laquelle débouche sa doctrine de l'*alter ego* :

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² C'est le renvoi que fait Dominique Pradelle de *Méditations cartésiennes*, p. 120 : « [...] pour passer de mon *ego* à l'*ego* en général, il n'est nul besoin de présupposer l'effectivité ni la possibilité d'une extension contenant d'autres. L'extension de l'*eidos ego* est déterminée par l'auto-variation de mon *ego*. Je ne fais que m'imaginer comme si j'étais autrement, je ne m'imagine pas d'autres ».

⁸³ E. HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité*, *Op. Cit.*, II, 105 et 115 : « Il est évident que si moi qui suis, et qui suis de façon évidente, j'aurai aussi pu être autrement, vivre autrement », « [...] j'aurais pu antérieurement, à partir d'un tel seuil, me développer entre-temps, de façon différente [...], cela aurait produit en moi des conséquences d'un tel type, et je serai devenu tel ou tel autre ».

[...] alors que l'altération maintient l'identité individuelle tout en en modifiant les propriétés et les états, la variation implique l'abandon de l'identité individuelle de départ et la représentation d'individus autres ; l'auto-variation de mon *ego* produit ainsi non des variations de l'*ego* en général, mais des altérations de mon *ego* de sorte qu'elle conduit aux invariants eidétiques de mon *ego* factuel, et non à ceux de tout *ego* en général ; bref, être autrement (*Anderssein*) n'est pas être-un-autre (*ein Anderer sein*).⁸⁴

L'auto-altération imaginative de mon *ego* à travers la simple modification de ses états et de ses propriétés individuelles n'a donc pas pour enjeu, chez Husserl, d'accéder à d'autres *ego* possibles ni d'explorer l'extension de mon *ego* en tant qu'elle est la résultante d'une multiplicité d'*ego* et de l'expérience commune d'un même monde qu'ils partagent. Au contraire, l'altération imaginative de mon *ego* husserlien ne procède que des possibilités de celui-ci en tant qu'elles sont susceptibles d'exister, non pas dans un même monde à titre de pluralité d'*ego*, mais dans différents mondes parallèles possibles⁸⁵. C'est d'une telle impossibilité pour les individus de constituer un monde commun, qu'il s'agit dans cette thèse husserlienne que l'expérience de singularités consiste dans le fait d'une pluralité intramondaine et qui implique l'incompatibilité d'une coexistence des individus d'autant plus qu'ils sont des objets non identiques :

Mais nous ne possédons pas déjà par-là la possibilité de plusieurs *ego*, plus précisément la possibilité d'une pluralité d'*ego*. Car une pluralité, cela signifie une coexistence individuelle d'objets distincts ou, plus généralement, une compatibilité collective d'objets non identiques⁸⁶.

⁸⁴ D. PRADELLE, *art. cit.*, p. 66.

⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

⁸⁶ E. HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité, Op. Cit.*, II, 16. La critique qu'émet Dominique Pradelle sur cette thèse husserlienne de l'impossibilité pour les individus de former un monde commun à cause de leur incompatibilité, considère cet argument comme discutable voire fallacieux, dans la mesure où, contrairement à ce que soutient Husserl, « l'extension d'un concept n'implique nullement l'expérience des singularités qu'il subsume comme formant une pluralité intramondaine ; cela ne vaut pas des idéalités, et pas même des réalités, concevoir le concept de tilleul n'implique pas que l'on doive se représenter une allée de tilleuls... ». Cf. D. PRADELLE, *art. cit.*, p. 66, note de bas de page n° 37.

L'absence d'une expérience commune, et, par conséquent, l'affirmation de l'incompatibilité collective des monades, fondent ainsi le contenu factuel de chaque monade et expliquent la difficulté pour la conception husserlienne de l'individu comme monade à surmonter la relativité consistant à ramener toute réalité à l'expérience individuelle de chaque personne ; l'auto-variation par l'imagination permettant seulement de faire modifier le contenu historique de la vie monadique de l'individu, « mais non de s'affranchir de tout contenu pour accéder aux formes eidétiques d'une monade en général⁸⁷», en tant qu'elles sont des formes universelles par lesquelles se définissent les essences des monades.

C'est dans cette perspective que Pradelle fustige cette difficulté de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité à dépasser la conception monadique faisant de l'individu un *ego* pur, et qui fonde, du même coup, son unité transcendantale. Pradelle soutient dès lors que la solution à une telle difficulté résiderait dans le dégagement de la structure d'horizon à partir de l'acte factuel ; structure qui se trouve être le « fait historique » impliquant une « pré-compréhension » de l'essence générale de fait et de l'horizon de l'historicité dans lequel il s'inscrit⁸⁸.

Cette mise en évidence de l'horizon de l'historicité permet, d'après Pradelle, d'envisager le dépassement d'une intersubjectivité monadique et transcendantale qui ne réussit jamais à sortir de l'intériorité de la multiplicité des consciences individuelles, ni n'envisage les conditions de réciprocité ou de reconnaissance entre les sujets⁸⁹.

Une telle perspective de dépassement de l'intersubjectivité monadique conduit à relire la théorie habermassienne de l'intersubjectivité ; d'autant plus que celle-ci ne constitue pas seulement une critique de la société, mais affiche également l'ambition de dépasser cette

⁸⁷ Cf. D. PRADELLE, *art. cit.*, p. 70.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 71.

⁸⁹ *Ibidem*.

conception husserlienne de l'intersubjectivité à travers le passage d'une philosophie de la conscience à la philosophie du langage, et du solipsisme du sujet à la communication intercompréhensive des sujets. Bien plus, contrairement à l'intersubjectivité transcendantale et intermonadique husserlienne, la perspective intersubjective habermassienne se veut essentiellement pratique d'autant plus qu'elle développe des conditions normatives des rapports interhumains que l'intersubjectivité phénoménologique husserlienne évite en se contentant de ne reposer que sur l'observation et l'imagination de l'autre.

1.3 Habermas : la communication comme paradigme actuel de l'intersubjectivité

L'intersubjectivité chez Habermas consiste dans un espace incarné essentiellement dans le langage et la culture, et constitue une médiation qui rend possible l'interaction coopérative et solidaire entre les membres de la communauté. Elle façonne ainsi les relations entre les sujets isolés au départ et tournés essentiellement vers les intérêts personnels, et participe du processus d'émancipation sociopolitique et culturelle de l'ensemble de la collectivité.

C'est cette perspective intersubjective qui est au cœur de l'anthropologie philosophique et de la critique sociale dans l'œuvre de Habermas, en particulier dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, en tant que théorie rationnelle de l'« inter-subjectivité » consistant à rendre compte des principes d'une communication intercompréhensive susceptible de fonder une communauté. C'est l'analyse des composantes essentielles de cette communication intercompréhensive qui permet d'appréhender la conception habermassienne de l'intersubjectivité.

1.3.1 La pragmatique universelle dans la théorie habermassienne de la communication

C'est dans la fonction du langage, en tant qu'il est le médium de l'intercompréhension entre deux ou plusieurs sujets, mais aussi en tant qu'il modifie le monde, que résident les principes de la pragmatique universelle ou formelle de Habermas. Ces principes sont profondément enracinés dans la pratique et constituent, à cet égard, une théorie critique du matérialisme transcendantal.

La pragmatique universelle habermassienne vise à fonder l'activité communicationnelle rationnelle en reconstruisant les conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension entre deux ou plusieurs sujets. Habermas étaye ainsi sa théorie sur le langage, en tant qu'il est le médium qui rend possible l'intercompréhension, mais il en exclut les actes non verbaux ainsi que les expressions corporelles pour ne s'en tenir qu'aux « cas idéalisés ou *cas purs d'actes de paroles*⁹⁰ ». Ainsi, pour Habermas, le travail de la pragmatique empirique se veut un préalable à celui de la pragmatique universelle ; il consiste à procéder à l'inventaire descriptif des actes des paroles associés à des situations spécifiques susceptibles de faire l'objet d'une étude sociologique minutieuse ; tandis que le deuxième travail, celui de la pragmatique universelle, vise à reconstruire le système des règles constituant la sphère du langage dans laquelle peut se situer « n'importe quelle » phrase énoncée par le sujet⁹¹.

Il s'agit, pour Habermas, d'établir la base de la validité des discours à laquelle aucun acteur communicationnel qui effectue un acte de parole ne doit se dérober. Cette base est constituée de quatre éléments essentiels, et qui sont les quatre prétentions universelles à la validité du discours chez Habermas. Elles consistent d'abord dans la *vérité* du contenu propositionnel qui conduit l'auditeur à partager le savoir du locuteur, puis dans la *justesse* de

⁹⁰ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, traduit par J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 317.

⁹¹ Cf. J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Traduction et avant-propos par R. Rochlitz, Paris, P.U.F., 1987, p. 330-368.

l'énonciation en rapport avec les normes et les valeurs, ensuite dans la *véracité* ou la sincérité des intentions exprimées et qui fonde la confiance de l'auditeur envers le locuteur, et enfin dans l'*intelligibilité* de l'expression qui rend possible la compréhension entre le locuteur et l'auditeur :

Lorsqu'un locuteur fait un énoncé, lorsqu'il affirme, raconte, explique, présente, prédit, discute quelque chose, il cherche avec l'auditeur un accord fondée sur la reconnaissance d'une prétention à la *vérité*. Lorsque le locuteur exprime dans une phrase une expérience vécue, lorsqu'il dévoile, délivre, confesse, révèle quelque chose, un accord ne peut intervenir que sur le fondement de la reconnaissance d'une prétention à la *véracité*. Lorsque le locuteur donne un ordre ou fait une promesse, promet ou admoneste, un accord dépendra de la *justesse* que les participants auront à faire valoir pour cette action⁹².

Il s'agit de trois principes de la théorie pragmatique du langage qui fondent la prétention à l'universalité de l'action communicationnelle. Ce sont les trois conditions universelles de l'entente ou de l'intercompréhension entre les individus qui communiquent, auxquelles s'ajoute l'*intelligibilité* comme une quatrième condition⁹³ dans laquelle doit être exprimé un acte de parole pour produire l'accord ou l'entente comme effet d'intercompréhension. De cette façon, chez Habermas, l'accord qui découle de l'intercompréhension entre les sujets et qui, du même coup, permet l'avènement d'une communauté intersubjective, implique non seulement d'honorer ces quatre prétentions universelles, mais que tous les participants admettent que ces prétentions universelles ont été émises de façon réciproque et selon la bonne volonté de chacun : « En s'engageant dans une argumentation, il est impossible aux participants de ne pas supposer mutuellement que les conditions d'une situation idéale sont minimalement remplies⁹⁴ ». Dès lors, chez Habermas, l'accord ou le consensus découlant de l'intercompréhension constitue la

⁹² J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1, *Op. Cit.*, p. 317

⁹³ Cf. J. HABERMAS, « Signification de la pragmatique universelle », in *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, Paris, P.U.F., 1987, p. 331.

⁹⁴ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1, *Op. Cit.*, p. 318.

base intersubjective de la communauté. Comme nous le mentionnons précédemment, cet accord est successivement formé du savoir partagé, de la convergence de vues, de la confiance mutuelle et de la compréhension réciproque des sujets⁹⁵.

Il s'ensuit que chez Habermas, c'est la satisfaction concomitante de toutes les quatre conditions universelles qui garantit l'obtention et le maintien d'un consensus, celui-ci n'étant pas possible en dehors de l'intercompréhension des sujets. De fait, comme le souligne Jean-Marc Ferry, c'est le consensus qui constitue l'horizon de l'universalité de la discussion chez Habermas. Une telle universalité n'est pas réalisée d'emblée entre les participants d'autant plus que « leurs positions initiales se présentent plutôt sous l'apparence immédiate de la différence et de la particularité⁹⁶ ». Elle implique plutôt que « la structure de la discussion qui est l'échange d'arguments, anticipe donc nécessairement l'accord soit sur ce qui est, soit sur ce qui doit être. Dans tous les cas, la discussion vise l'idée d'une vérité constituée d'après le modèle du consensus⁹⁷ ».

Il sied de mentionner que la théorie habermassienne de l'activité communicationnelle vise essentiellement à mener un examen critique de la constitution des relations interpersonnelles. C'est pourquoi Habermas fonde son étude sur la théorie des actes de langage en tant qu'elle permet d'exposer « des multiples relations existant entre action et langage, agir et parler » ; et d'étudier ainsi « la force génératrice » à l'origine de la constitution des relations interpersonnelles⁹⁸. Cette approche habermassienne de la pragmatique du langage s'appuie sur la théorie des actes du langage de John Austin pour construire une conception de la communication fondée sur la relation intersubjective entre le locuteur et l'auditeur.

⁹⁵ Cf. J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, *Op. Cit.*, p. 331.

⁹⁶ J.-M. FERRY, *Habermas. L'éthique de la discussion*, Paris, P.U.F., 1987, p. 31.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, *Op. Cit.*, p. 369-370.

1.3.2 Les actes de langage et l'intersubjectivité chez Habermas

Les trois principales prétentions à l'universalité, telles que formulées par Habermas, correspondent à trois types d'énoncés linguistiques performatifs que la linguistique pragmatique de John Austin appelle « *les actes de langage* ». C'est cette théorie austinienne des actes de langage qui sert de base à la réflexion habermassienne sur les conditions d'une communication idéale.

En effet, dans la philosophie du langage, les énonciations sont traditionnellement conçues comme des affirmations de la véracité ou de la fausseté, qui visent non pas à modifier ni à accomplir mais à constater ou à décrire un état des choses. C'est le dépassement de ce rôle traditionnel de description d'état de choses qui est au cœur de la perspective austinienne du langage :

Les philosophes ont trop longtemps supposé que le rôle d'une « affirmation » [*statement*] ne pouvait être que de « décrire » un état de choses, ou « d'affirmer un fait quelconque », ce qu'elle ne saurait faire sans être vraie ou fausse. Il y eut constamment des grammairiens, bien sûr, pour signaler à notre attention que toutes les « phrases » [*sentences*] ne sont pas nécessairement des affirmations, ou ne servent pas nécessairement à en produire : en plus des affirmations (au sens des grammairiens), il y a aussi, très traditionnellement, les questions et les exclamations, ainsi que les phrases qui expriment les commandements, des souhaits ou des concessions [...]. Sans doute aussi grammairiens et philosophes ont-ils été conscients, les uns comme les autres, de la difficulté qu'il y a à bien distinguer les questions elles-mêmes, les commandements, etc., des affirmations, au moyen des quelques pauvres indices grammaticaux dont nous disposons (l'ordre des mots, le mode, etc.).⁹⁹

Delà la perspective austinienne des actes de langage selon laquelle il existe d'autres énonciations qui n'ont pas pour finalité de constater ou de décrire mais d'accomplir quelque

⁹⁹ J.L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, première conférence, introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane, postface de François Récanati, Paris, Editons du Seuil, 1970, p. 37.

chose. C'est tout le sens du titre de l'ouvrage *Quand dire, c'est faire*, ou en anglais, *How to do Things with Words*, constitué de douze conférences. Austin appelle de telles énonciations des performatives. Il en déduit dès lors que les énonciatives et les performatives représentent les deux pôles d'actes de parole (*speech act*), mais entre lesquels on trouve toute une gamme d'énonciations mixtes :

On est venu à penser communément qu'un grand nombre d'énonciations [*utterance*] qui ressemblent à des affirmations, ne sont pas du tout destinées à rapporter ou à communiquer quelque information pure et simple sur les faits; ou encore ne le sont que partiellement. Les « propositions éthiques », par exemple, pourraient bien avoir pour but –unique ou non- de manifester une émotion, ou de prescrire un mode de conduite, ou d'influencer le comportement de quelque façon¹⁰⁰.

Il s'agit d'une mise en évidence par Austin d'« actes de parole » dont l'enjeu consiste à en identifier progressivement les principaux éléments, qui sont la locution, la perlocution et l'interlocution¹⁰¹. Selon cette pragmatique austinienne, le langage n'est pas seulement un médium qui permet de véhiculer des informations ou de décrire le monde, ce qui le réduirait, d'après Austin, à « une illusion descriptive¹⁰² » ; mais il est également un moyen, comme tout autre, d'agir sur son environnement et sur les individus. C'est de cette manière que Austin parvient à distancer les énoncés constatifs, qui ne visent qu'à décrire le monde, des énoncés dits performatifs, qui, eux, visent à le modifier.

Ainsi à la suite de l'approche langagière d'Austin, Habermas met en évidence l'acte illocutoire en tant qu'un acte langagier ayant pour finalité d'obtenir la compréhension et l'accord de son interlocuteur ; tandis que l'acte perlocutoire vise à agir sur son interlocuteur en

¹⁰⁰*Ibidem*, p. 38.

¹⁰¹ Pour un approfondissement de la distinction entre ces trois principaux éléments d'acte de parole, voir J. L. AUSTIN, *Op. Cit.*, dixième conférence, p. 130-136.

¹⁰² Cf. J. L. AUSTIN, *Op. Cit.*, première conférence, p. 39. Une telle illusion consiste, d'après Austin, à négliger les circonstances dans lesquelles les affirmations apparemment descriptives sont faites, ou les réserves auxquelles elles sont sujettes, ou la façon dont il faut les prendre ; comme ce fut souvent le cas dans le passé.

obtenant son changement. Cette différence entre actes locutoires et actes illocutoires, entre signification propositionnelle et signification illocutoire, ramenée à des situations d'apprentissage possibles, permet à Habermas de montrer que la compréhension propositionnelle suppose la possibilité d'expériences sensorielles, et que la compréhension illocutoire est une expérience rendue possible par la communication¹⁰³.

C'est notamment l'attitude participante du sujet à des actes de paroles se rapportant à des expériences communicationnelles, qui fonde le caractère intersubjectif d'une telle communication. En effet, alors que le sujet apprend le sens de phrases à contenu propositionnel dans une attitude non performative, l'attitude avec laquelle il apprend la signification d'actes illocutoires est, en revanche, une attitude essentiellement performative, qui implique nécessairement l'intersubjectivité et l'interaction. *La pensée postmétaphysique* de Habermas décrit une telle attitude performative des participants en ces termes :

Du point de vue des participants, enfin, le processus de communication et le résultat auquel il est appelé à conduire ne sont pas des états existant à l'intérieur du monde. En dépit de la liberté de choix qu'ils s'attribuent réciproquement, les acteurs qui poursuivent leurs fins ne se rencontrent qu'en tant qu'entités existant dans le monde ; ils ne peuvent se rejoindre qu'en tant qu'objets ou en tant qu'antagonistes. En revanche, le locuteur et l'auditeur adoptent une attitude performative dans laquelle ils se rencontrent en tant que membres du monde vécu intersubjectivement partagé que constitue leur communauté linguistique ; autrement dit, ils se rencontrent en tant que « deuxièmes personnes¹⁰⁴ ».

Ainsi, chez Habermas, l'acte de langage réussit à partir du moment où il existe entre le locuteur et l'auditeur la relation souhaitée par le premier et lorsque le second a accepté le mode du contenu de l'énoncé. C'est cette relation intersubjective entre le locuteur et l'auditeur qui est

¹⁰³ Cf. J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Op. Cit., p. 382-389

¹⁰⁴ J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, traduit de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 69.

au cœur de la théorie habermassienne de la communication en tant qu'elle reconstruit les conditions de l'activité orientée vers l'intercompréhension entre les sujets¹⁰⁵.

D'où la perspective habermassienne consistant à examiner l'unité des actes de langage à travers l'analyse des activités communicationnelles, verbales et explicites, différenciées du point de vue propositionnel, sans fonction institutionnelle, et indépendantes de contexte. Ce sont des activités qui ne sont pas déterminées par les organisations institutionnelles, mais qui relèvent des aspects généraux des normes pratiques. C'est cette perspective qui conduit Habermas à ne retenir, parmi les activités sociales, que celles orientées vers l'intercompréhension ; c'est-à-dire les activités communicationnelles verbales qui excluent à la fois celles instrumentales, qui sont liées à la dimension du travail et à celle de l'interaction ; celles symboliques qui ne s'en tiennent pas à la vérité comme exigence de la validité ; et celles stratégiques qui posent un problème d'authenticité¹⁰⁶.

Ainsi, en se fondant entre autres sur les recherches de Mead, Habermas essaye de d'envisager une théorie communicationnelle de la rationalité qu'il entend substituer à la rationalité instrumentale. Il s'inscrit, de cette façon, dans le prolongement de l'idée de Mead de fonder sa théorie politique sur sa conception de la communication intersubjective :

[...] Pour ce faire, s'impose une théorie de l'action visant, comme chez Mead, le projet d'une communication idéale. Cette utopie sert en effet à reconstruire une intersubjectivité intacte qui rend possible une communauté sans entrave entre les individus¹⁰⁷.

Comme le fait remarquer Karl Buhler, la communication idéale entre les individus est donc essentiellement intersubjective chez Habermas, et ne peut s'effectuer que par le moyen du

¹⁰⁵ Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, *Op. Cit.*, p. 298-299. On trouve la même idée dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, *Op. Cit.*, p. 3370-371.

¹⁰⁶ Cf. J. HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, *Op. Cit.*, p. 270-280.

¹⁰⁷ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2, *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, traduit par J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987, p. 8.

langage en tant qu'il implique le contact entre les individus rendu possible grâce à une référence¹⁰⁸. Il s'ensuit que, chez Habermas, le langage est cet instrument nécessaire à l'intercompréhension, dans la mesure où il produit un sens identique chez les interlocuteurs. L'entente et l'intercompréhension qui dérivent de ces significations identiques deviennent ainsi possibles grâce à « l'interaction régulée par les normes et médiatisée par le langage¹⁰⁹». Le langage du « discours avec ses propositions référencées¹¹⁰» constitue, dès lors, chez Habermas, une sortie des autres formes d'interaction, et un moyen par lequel la communication tend à dépasser l'instinct, le corps et les gestes chez les humains¹¹¹.

1.3.3 La critique des règles communes comme fonction sociale de la discussion chez Habermas

La théorie de la discussion, également appelée « l'éthique de la discussion », tend à s'interpréter tantôt comme une recherche à tout prix du consensus, tantôt comme une apologie tous azimuts du « débat ». Elle consiste dans une théorie sociale selon laquelle « le prétendu argument d'autorité est inacceptable et qu'on ne saurait recevoir une norme qui ne serait pas soumise à la discussion¹¹²». A cet égard, la théorie de la discussion représente un mécanisme rationnel visant à obtenir une compréhension critique et une reconnaissance entre les sujets ou les interlocuteurs. Cette théorie est également associée aux travaux de Karl-Otto Apel, mais en tant que théorie critique des normes sociales, elle connut son développement significatif avec les travaux de Habermas qui en firent le cœur de son éthique de la discussion, notamment dans son ouvrage *Morale et communication*. De quoi s'agit-il dans cette théorie ou éthique de la

¹⁰⁸ Cf. K. BUHLER, *Théorie du langage*, Préface par Jacques Bouveresse, présentation par Janette Friedrich, traduction de l'allemand, notes et glossaire par Didier Samain, Agone, 2009, p. 104.

¹⁰⁹ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2, *Op. Cit.*, p. 12.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² L. JAFFRO, *Habermas et le sujet de la discussion*, Paris, P.U.F., 2001, p. 71.

discussion de Habermas ? En quoi consiste-t-elle et comment rend-elle compte d'une conception intersubjective de la socialité ? C'est ce que nous essayons de montrer dans les points qui suivent.

1.3.3.1 La discussion comme justification et communication sociale argumentée

La théorie ou l'éthique de la discussion chez Habermas assume la fonction d'une épreuve dialogique et permet de fonder le principe d'une communication sociale argumentée. Il ne s'agit pas pour Habermas de substituer l'éthique de la discussion aux « institutions morales quotidiennes », ni de réduire les questions morales au problème théorique de la validité des normes, mais de soumettre à l'examen du dialogue les normes existant dans le monde vécu¹¹³. Un tel examen ne vise donc pas à faire exister les normes mais à les justifier ; il implique ainsi une démarcation claire chez Habermas entre l'existence sociale des normes et leur justification.

Cependant, Habermas indique qu'une telle distinction est nécessairement soumise à la limitation d'autant plus que toute existence sociale d'une norme doit s'accompagner de sa justification qui rend possible sa reconnaissance minimale par les individus sur lesquels elle entend s'appliquer : « [...] la valeur sociale d'une norme est fonction du fait que celle-ci est acceptée dans le cercle de ceux à qui elle s'adresse¹¹⁴ ». La justification des normes sociales appelle une communication argumentée qui consiste à démontrer leur validité en fournissant les raisons d'acceptation de certaines normes.

Ainsi, c'est dans cette communication argumentée des normes que réside la fonction sociale de la discussion chez Habermas, d'autant plus que, non seulement elle constitue un

¹¹³ Cf. L. JAFFRO, *Op. Cit.*, p. 72.

¹¹⁴ J. HABERMAS, *Morale et communication, Op. Cit.*, p. 118.

critère qui devient un principe d'universalisation à partir duquel se détermine la validité des normes sociales ; mais qu'elle rend également possible une critique des normes communes :

Toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés par *toutes* les personnes concernées¹¹⁵.

La discussion, parce qu'elle permet de peser et de prévoir les effets des normes proposées sur les individus et sur la société, constitue un principe d'universalisation de l'action ; d'autant plus que ce principe implique que l'action individuelle soit conforme à la norme sociale qui remplit ce critère d'universalité. Cependant, comme le relève Laurent Jaffro en critiquant cette théorie habermassienne de la validité des normes, le préalable pour la satisfaction de cette condition d'universalité consiste dans l'existence des sujets réellement capables d'envisager lucidement toutes les conséquences qu'entraîne l'observation universelle d'une norme sociale¹¹⁶. Dès lors, en n'accordant de l'intérêt qu'aux conséquences « prévisibles », la théorie habermassienne de la discussion diffère ainsi de la morale kantienne en ce qu'elle ne résout pas le problème du mobile qui détermine la volonté des sujets à l'action, mais le suppose résolu ; elle joue, à cet égard, le rôle de simple procédure et de régulateur de l'action :

[...] le principe proposé par Habermas constitue plutôt un régulateur, nous donne mieux l'idée de ce qu'est une norme valide, mais ne prétend pas fournir un mobile qui soit immédiatement déterminant pour la volonté. En cela, à la différence de la philosophie pratique kantienne, l'éthique de la discussion n'est pas une formulation de la moralité commune, mais une procédure du second degré qui permet d'évaluer *a posteriori* les maximes de l'action, et plus généralement, de constituer une théorie critique de la société¹¹⁷.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 86-87.

¹¹⁶ Cf. L. JAFFRO, *Op. Cit.*, p. 73.

¹¹⁷ *Ibidem*.

C'est donc ce rôle de critique des normes de la société, et non leur existence, qu'assume la discussion chez Habermas. Celle-ci devient, du même coup, un principe qui permet de fonder en raison les normes sociales à travers la justification et l'expérimentation. La fondation en raison des normes sociales implique qu'une « norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que *participants à une discussion pratique* sur la validité de cette norme¹¹⁸ ». De cette façon, la discussion comme fondement de l'universalisation des normes sociales chez Habermas requiert que les individus fournissent de manière argumentée les raisons de l'acceptation ou pas des normes ; elle exclut toute attitude « monologique » consistant à faire du raisonnement d'un individu solitaire le principe de la validité des normes sociales. Bien au contraire, elle fonde ce principe sur « une argumentation « réelle » à laquelle participent, en coopération, les personnes concernées ¹¹⁹ ».

La discussion argumentée comme principe de la validité ou de la fondation en raison des normes, constitue une l'étape centrale du processus d'universalisation chez Habermas. Cependant, elle est précédée d'une série de préalables¹²⁰; ceux-ci n'étant rien d'autre que « les présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général qui sont incontournables et dont le contenu est normatif¹²¹ ». C'est de ces présuppositions normatives qu'il s'agira ensuite de déduire le principe de la validité universelle des normes. La théorie de la discussion chez Habermas n'a pas pour visée une moralité commune dont l'enjeu serait la recherche d'une « super-norme » consistant à rendre obligatoire l'observation de la justice en général. Elle

¹¹⁸ J. HABERMAS, *Morale et communication*, *Op. Cit.*, p. 86 ; et p. 114.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 88.

¹²⁰ Cf. J. HABERMAS, *Morale et communication*, *Op. Cit.*, p. 103. Ces présuppositions pragmatiques et normatives se constituent principalement de trois règles, à savoir 1) la règle n'excluant *a priori* aucun sujet de la discussion et la capacité de tout sujet à y participer ; 2) la règle selon laquelle les arguments des interlocuteurs ont une valeur égale et peuvent être également exprimés ou affirmés ; et 3) la règle selon laquelle l'application des règles précédentes n'a pas à être suspendue par une autorité ou une quelconque pression, les conditions de communications devant toujours être favorables à cette application.

¹²¹ J. HABERMAS, *Morale et communication*, *Op. Cit.*, p. 118.

assume simplement une fonction critique de la société et non de fournir une nouvelle formulation de la vie bonne. Elle sert, à ce titre, d'instrument de lutte contre la relativité des valeurs sociales communes et contre les doutes qui ont « pénétré la conscience quotidienne » des sujets » concernant la possibilité d'envisager la socialité en termes d'échanges intersubjectifs.¹²² Il s'agit de la perspective habermassienne d'une société idéale de communication, dont l'enjeu n'est rien d'autre que l'intégration sociale des individus.

1.3.3.2 L'intersubjectivité habermassienne : une théorie de l'intégration sociale des sujets

Habermas envisage l'intégration communautaire des individus à travers sa perspective d'une communauté idéale caractérisée par une communication dans laquelle les individus adoptent les points de vue les uns des autres et comptent sur la reconnaissance réciproque. Tel que l'envisage Habermas dans la *Pensée postmétaphysique*, c'est donc la communication qui rend possible l'intégration communautaire des individus; elle fonde ainsi la présupposition habermassienne d'un idéalisme de la socialité universalisante :

La présupposition idéalisante d'une forme de vie universaliste, dans laquelle chacun peut adopter le point de vue de tout autre et compter sur la reconnaissance par tous, rend possible l'intégration communautaire d'êtres individués, de même qu'elle rend possible l'individualisme pour autant qu'il est l'autre face à l'universalisme¹²³.

Il s'agit de la thèse habermassienne qui trouve son fondement dans sa théorie de la discussion telle que nous l'esquissions plus haut, et qui consiste à placer le principe de l'intégration communautaire des individus dans ce que le philosophe allemand appelle le « tribunal d'une communauté de la communication illimitée¹²⁴ », dont l'enjeu consiste à fonder

¹²² Cf. J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, traduction de M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, p. 167-168.

¹²³ J. HABERMAS, *Pensée postmétaphysique*, trad. de R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 226.

¹²⁴ *Ibidem*.

une éducation associant l'intégration sociale et la promotion de l'individualité¹²⁵. Selon cette thèse habermassienne, ma prétention à l'individualité ne prend réellement forme qu'à travers la reconnaissance publique ou sociale. Sans cette reconnaissance, l'unité de ma personne, l'appropriation par moi-même de ma propre vie ainsi que l'assomption de ma responsabilité demeurent incertaines. Par une telle position, Habermas dénie radicalement l'effectivité d'une individualité du sujet envisagée indépendamment de sa conformité à la société. C'est cela qu'il soutient lorsqu'il affirme que « C'est seulement la référence à une forme de société projetée qui permet de prendre au sérieux la biographie de chacun en tant que ce qui rend possible l'unité et la constitution de l'individu, c'est-à-dire de la considérer comme si elle était le produit de ses décisions responsables¹²⁶».

Dans cette perspective, ce n'est pas la séparation mais l'adhésion de chaque sujet à la communauté, qui constitue le principe de son individualité. Ainsi, contrairement aux doctrines philosophiques qui font reposer l'autonomie des sujets sur le principe de l'irréductibilité de l'individualité de chacun, la théorie habermassienne de l'intersubjectivité fait de l'intégration sociale et de l'adhésion de chaque sujet à la communauté le fondement de toute autonomie. C'est dans une telle adhésion sociale du sujet que consiste « le concept intersubjectif d'autonomie » chez Habermas : « [...] le concept intersubjectif d'autonomie prend en considération le fait que le développement libre de la personnalité en tout un chacun dépend de la réalisation de la liberté de toutes les personnes¹²⁷».

En commentant le fondement à la fois social et intersubjectif de cette conception habermassienne de l'autonomie des sujets, Laurent Jaffro montre que l'on se tromperait d'attribuer l'acception kantienne de la dignité égale des personnes ou de leur égale capacité

¹²⁵ Cf. L. JAFFRO, *Op. Cit.*, p. 77. A en croire Jaffro, en effet, cette affirmation trouve son fondement dans la théorie de la discussion et s'inspire des travaux de G.H. Mead, en particulier de *L'esprit, le soi et la société*.

¹²⁶ J. HABERMAS, *Pensée postmétaphysique*, *Op. Cit.*, p. 126.

¹²⁷ *Ibidem*.

d'autodétermination au « concept intersubjectif d'autonomie » chez Habermas. Ce concept habermassien signifie, en réalité, « la même chose que *self-control*, et « intersubjectif » n'a pas d'autre sens que « social ». ¹²⁸

Il s'agit d'une conception à travers laquelle la théorie habermassienne de l'intersubjectivité entend, d'une part, dénoncer les excès des philosophies de la conscience, en particulier celles cartésienne et leibnizienne¹²⁹, qui ignoraient tout de la dimension intersubjective de l'individualisation ; et d'autre part, « rompre avec ce culte illusoire de la solitude qu'est l'instrument de ce gigantesque procès de socialisation qui caractérise l'époque contemporaine¹³⁰».

En effet, la conception intersubjective de l'autonomie des sujets ne permet pas seulement à Habermas d'affirmer que le soi est un produit social, mais de soutenir avec excès que la communauté est le seul moyen de développer une identité individuelle responsable, et que l'individualité de chacun est totalement tributaire de la reconnaissance par les autres. Il n'est donc pas question, comme chez les épicuriens et chez Rousseau, de rompre avec le

¹²⁸ L. JAFFRO, *Op. Cit.*, p. 78. Jaffro étaye ainsi son interprétation en citant cet extrait de *De l'éthique de la discussion* où Habermas, en fondant son idée sur la psychologie du développement moral de L. Kohlberg, écrit qu' « une morale universaliste qui ne veut pas rester suspendue dans l'air raréfié des bonnes intentions est renvoyée à un environnement favorable et efficace du point de vue de la socialisation. Elle est renvoyée à des modèles de socialisation et à des processus d'apprentissage qui favorisent le développement du moi des membres des jeunes générations, et mènent le processus d'individuation au-delà des limites d'une identité traditionnelle qui reste liée à des rôles sociaux déterminés ». Cf. *De l'éthique de la discussion*, p. 44, cité par L. JAFFRO, *Op. Cit.*, p. 79.

¹²⁹ La communication immédiate et intuitive des consciences entre elles est le trait essentiel de la perspective de l'intersubjectivité à l'époque contemporaine. Elle s'oppose à la perspective de la philosophie classique qui, à la suite de Descartes, a eu tendance à considérer la conscience comme auto-suffisante. Par contre, avec Husserl, la dimension intersubjective de la pensée contemporaine est celle du caractère ouvert de la conscience. Il s'agit de cette structure d'ouverture de la conscience qu'est « l'intentionnalité », et qui consiste dans le fait que nous avons besoin les uns des autres pour accéder à nous-mêmes ; la conscience n'étant pas transparente à elle-même, ni maîtresse d'elle-même. C'est cette perspective intersubjective qui est au cœur de la pensée phénoménologique contemporaine représentée principalement par Husserl, Merleau-Ponty et Sartre ; et qui constitue le point de vue de la psychanalyse selon lequel la conscience n'est pas maîtresse d'elle-même, elle n'est pas le miroir de tout l'univers mais plutôt un miroir des miroirs qui répercute sans fin les images entrelacées de nous-mêmes, de nos proches et de l'univers dans son ensemble.

¹³⁰ *Ibidem*.

commerce social d'autant plus que la liberté qui résulterait d'une telle rupture serait non seulement abstraite mais même contredite par le jugement des autres dont mon individualité ne saurait aucunement se passer: « Le soi de la vision éthique de soi dépend de la reconnaissance par les destinataires, et ce, dans la mesure où il ne se développe qu'en tant que réponse aux exigences d'un vis-à-vis¹³¹».

En somme, il y a lieu de remarquer avec les commentaires de Jaffro, qu'en prétendant dénoncer les excès de la philosophie de la conscience et son incapacité à penser la dimension intersubjective de l'individuation, la théorie habermassienne de l'intersubjectivité « semble succomber à l'excès inverse qui consiste à ériger l'intersubjectivité, elle-même réduite à l'interlocution¹³²» et à la reconnaissance par les destinataires, en principe exclusif du développement de l'identité véritable du sujet.

La communication constitue dès lors la singularité de l'approche habermassienne de l'intersubjectivité qui se pose en alternative au dualisme individu/société entre les conceptions communautaires et les conceptions libérales de la politique. C'est sur l'essentiel de ces débats et la difficulté d'intersubjectivité qui en dérive que se penche le chapitre suivant de cette étude.

¹³¹ J. HABERMAS, *Pensée postmétaphysique*, *Op. Cit.*, p. 209.

¹³² L. JAFFRO, *Op. Cit.*, p. 79. Il s'agit d'une réduction de l'intersubjectivité à l'interlocution ou à la compétence communicationnelle ainsi qu'à la reconnaissance réciproque, telle que le soutient Habermas dans cet extrait : « Nous devons admettre que les sujets eux-mêmes n'ont été formés pour devenir des sujets capables de parler et d'agir qu'en relation avec des actes de reconnaissance réciproque ; car c'est seulement leur compétence communicationnelle, autrement dit leur capacité de parler (et d'agir), qui les constitue en sujets ». Cf. J. HABERMAS, *Sociologie et théorie du langage* (conférences de 1970-1971), trad. R. Rotlitz, Paris, Armand Colin, 1995, p. 73.

CHAPITRE II

LA QUESTION DE L'INDIVIDU ET DE LA COMMUNAUTÉ DANS LE PROLOGEMENT DE LA PROBLÉMATIQUE CONTEMPORAINE DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

Les impasses et les difficultés de l'intersubjectivité des approches monadologique et normative de l'intersubjectivité esquissées dans le chapitre précédent sont particulièrement perceptibles sur le terrain pratique des débats sociopolitiques sur la primauté entre la liberté individuelle et la nécessité de la société. Ces débats sont au cœur de la dialectique des approches contemporaines de la socialité, en particulier entre les conceptions libérales et les conceptions communautaires ou républicaines de la politique, ces dernières fustigeant la centralité de l'individu chez les premières. Ce chapitre met en évidence la perspective intersubjective habermassienne de conciliation de ces deux positions opposées.

Cependant, la prédominance de l'institution et de la norme dans l'approche procédurale de la démocratie habermassienne induit ce que certains critiques du procéduralisme politique appellent « l'échec normatif », et ravive ainsi le débat sur le fondement adéquat d'une démocratie absolue telle que la voulait Habermas lui-même. Comment se pose la question de l'intersubjectivité dans les débats sociopolitiques contemporains et quel défi de l'intersubjectivité en résulte-t-il pour une théorie de la démocratie absolue censée rendre compte de la pluralité en politique? La réponse à cette question passe par une analyse du débat entre les conceptions libérales et les conceptions communautaires de la société; un débat transformé en dialectique entre démocrates et républicains, et dans laquelle intervient la tentative procédurale habermassienne de conciliation de deux positions.

Ce chapitre est d'autant plus important pour notre thèse qu'il permet de tirer au clair les limites de l'approche normative et procédurale de la démocratie, qui expliquent la nécessité d'explorer un nouveau paradigme de la socialité intersubjective permettant de mieux envisager la démocratie en termes de régime de participation réelle du plus grand nombre d'individus à la gestion de la cité.

2.1 Les communautariens face aux libéraux sur la question de la liberté individuelle et de la société : un débat politique inachevé

La préoccupation philosophique des penseurs communautariens¹³³ porte essentiellement sur d'éventuelles limites du libéralisme en tant que doctrine fondée sur la centralité de la liberté individuelle. Il s'agit, pour la critique communautarienne, non pas d'adopter à proprement parler une position anti-libérale, mais de préconiser la nécessité pour les sociétés libérales de se fonder sur des « liens qui les tiennent ensemble, produisant auto-contrainte, engagement mutuel et vertu publique¹³⁴ ». Ainsi, des problématiques tels que la constitution sociale du sujet, le statut incarné et concrétisé de la personne, incompatible avec l'abstraction à laquelle aboutit l'atomisme libéral, et les prétendues limites d'une moralité politique de justice et de droits, constituent la toile de fond de la critique communautarienne du libéralisme¹³⁵.

Ce débat prit une tournure particulière avec l'apparition en 1982 de l'ouvrage de Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, dans le contexte de la discussion de la *Théorie de la justice* (1971) de John Rawls¹³⁶; mais la formulation de la critique de type

¹³³ Ce sont des penseurs tels que Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel, etc., qui incarnent une telle critique.

¹³⁴ Cf. S. LUKES, « L'arrachement social et ses mythes : sur la querelle entre libéralisme et communautarisme », in *Le Banquet*, n°7, deuxième semestre, 1995, p. 180.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 182.

¹³⁶ Une telle théorie consiste à envisager la justice sociale à partir du concept rawlsien de « voile d'ignorance », qui implique « l'idée d'une position originelle ». Cette position permet « d'établir une procédure équitable (*fair*) de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes. L'objectif est d'utiliser la notion de justice procédurale pure en tant que base de la théorie. Nous devons, d'une manière ou d'une autre, invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances et naturelles à leur

communautarien face au libéralisme date des années soixante-dix. C'est sur l'analyse des aspects essentiels d'une telle critique ainsi que sur les débats qu'elle suscite au sein du libéralisme politique que nous essayons de nous pencher dans le point qui suit.

2.1.1 Un sujet désincarné : critique communautarienne de l'individu libéral

La critique communautarienne de l'individu libéral décrit un sujet désincarné et libéré de toute attache ou appartenance sociale. Elle fustige une conception instrumentale de la société faisant des individus des sujets totalement indépendants les uns des autres et n'ayant en commun que les droits égaux. C'est dans cette optique que la critique de Charles Taylor parle d'un « atomisme politique » qui a son origine dans la conception moderne du sujet, et qui consiste à défendre la priorité de l'individu et de ses droits sur la société¹³⁷. L'atomisme politique pose, en effet, la pertinente question de l'attribution et de la réalité des droits de la personne en dehors de la communauté. En d'autres termes, est-il possible d'attribuer les droits en dehors du contexte social de l'affirmation des valeurs communément partagées ?

Pourtant, aux yeux de Taylor, la problématique de la vie sociale est une question éminemment ontologique qui entretient un lien évident avec la politique et la morale ; elle renvoie au débat essentiel opposant individualisme et holisme méthodologique¹³⁸. Dans cette perspective, les droits de l'individu ne peuvent avoir de réalité qu'au sein d'une communauté

avantage personnel. C'est pourquoi je pose que les partenaires soient situés derrière le voile d'ignorance. Ils ne savent pas comment les différentes possibilités affecteront leur propre cas particulier et ils sont obligés de juger les principes sur la seule base de considérations générales ». J. RAWLS, *Théorie de la justice*, traduit de l'anglais (États-Unis) par C. Audard, Éditions Point, 2009, p. 168.

¹³⁷ Cf. Ch. TAYLOR, « L'atomisme », in TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, Paris, P.U.F., 1997, p. 235.

¹³⁸ Pour approfondissement de ce débat communautariens/libéraux chez Charles Taylor, il sied de se référer à son article de 1989, « Cross-purposes : The liberal-communitarian Debate ».

d'appartenance bâtie sur des valeurs partagées, et capable de valoriser les capacités des individus. Ainsi, pour Taylor, la méconnaissance par l'atomisme politique de l'incapacité de l'être humain à s'auto-suffire en dehors de la communauté ainsi que de l'exigence de son appartenance à une communauté, constitue une incohérence majeure au niveau politique.

L'appartenance à une société politique n'incluant pas une obligation ni une quelconque naturalité, mais seulement le résultat d'un libre consentement contractuel, Taylor se demande s'il est raisonnable d'admettre que la liberté et l'autonomie individuelles défendues par les libéraux peuvent s'épanouir et se réaliser en dehors d'une certaine culture partagée par les membres d'une communauté : « Les modalités essentielles de la compréhension de soi ne sont-elles pas toujours créées et entretenues par la reconnaissance et l'expression commune qu'elles reçoivent dans la vie en société ?¹³⁹ » La communauté comme valeurs partagées par les individus implique de ne pas faire économie de la dimension anthropologique de la vie sociale, qui rend compte, chez Taylor, des « conditions invariables de la variabilité humaine ¹⁴⁰ », et qui fait défaut dans la conception désincarnée du sujet défendue par le libéralisme classique.

Une telle conception pose le moi désengagé comme source ultime de l'autonomie individuelle et comme préalable à ses fins afin de préserver le droit de tout individu à renoncer à ses engagements ; tant et si bien que ce ne sont pas les engagements ni les projets qui déterminent les individus mais leurs propres capacités à les choisir. Cette capacité de choix illimité qui caractérise l'individu libéral s'appréhende plus clairement à travers cet extrait des propos de Michael Sandel :

¹³⁹ Ch. TAYLOR, « L'atomisme », in TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, Paris, P.U.F., 1997, p. 252. Taylor étend la même interrogation sur la culture juridique des sociétés qui, selon lui, doit constamment rester « soutenue par un contact avec notre tradition de l'autorité de la loi et par une confrontation avec les institutions morales contemporaines » pour rester assuré de comprendre ce qu'exigent l'autorité de la loi et la défense des droits. Cf. *Ibidem*, p. 247.

¹⁴⁰ Ch. TAYLOR cité par Ph. DE LARA, « L'anthropologie philosophique de Charles Taylor », in TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, Paris, P.U.F., 1997, p. 2.

Aucun de mes rôles ou de mes engagements ne peut me définir si complètement, que je ne saurais pas me comprendre sans y faire référence. Aucun de mes projets ne peut se donner comme suffisamment essentiel pour que son abandon ne remette en question la personne que je suis. Ce qui importe d'abord au moi désengagé, ce qui définit intrinsèquement sa personne, ce ne sont nullement les fins qu'il se choisit, mais sa capacité de les choisir¹⁴¹.

Il s'agit d'une conception instrumentale de l'individu où le moi est complètement dégage de tout engagement vis-à-vis de la société, méconnaît l'importance des pratiques et des valeurs partagées, et n'a en commun avec les autres que les droits égaux. Chez les communautariens, au contraire, les attachements communautaires participent de la construction identitaire et orientent les actions individuelles. Dès lors, « l'adoption d'une valeur ou d'une fin qui oriente mon action ne peut être le résultat d'un choix délibéré et abstrait, mais de la 'découverte' de la reconnaissance des attachements communautaire qui me constituent¹⁴² ». C'est dans cette optique que Walzer soutient que chaque société a une forme particulière résultant des spécificités communes des soi de ses membres¹⁴³. D'où, comme le relève Sandel, le caractère insoutenable du « libéralisme minimal » de John Rawls caractérisé par la méconnaissance de ces valeurs communes partagées et la distanciation illimitée d'« un sujet désincarné » vis-à-vis de ses attachements fondamentaux¹⁴⁴.

A cette conception instrumentale de la société s'oppose une conception constitutive, selon laquelle c'est de la communauté que chaque individu tient son identité, d'autant plus qu'elle est le lieu où il a été socialisé. L'identité individuelle de chacun résulte de ce partage

¹⁴¹ M. SANDEL, « La république procédurale et le moi désengagé », in A. BERTNEN, P. DA SILVA et H. POURTOIS, (recueil des textes, sous la dir. de), *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F., 1997, p. 262-263.

¹⁴² A. BERTEN, P. DA SILVA et H. POURTOIS, (recueil des textes, sous la dir. de), *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F., 1997, p. 233.

¹⁴³ M. WALZER, *Thick and Thin. Moral Argument at Home et Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 103.

¹⁴⁴ Cf. M. SANDEL, *Democracy's Discontent. American in Search of Public Philosophy*, Cambridge (Mass), Londres, Harvard University Press, 1996.

des valeurs communes qui deviennent prioritaires par rapport aux droits individuels. Les communautariens substituent, dès lors, au sujet désincarné un sujet enchâssé dans les communautés telles que la famille, la tribu, la nation, la cité, l'église, etc. ; en insistant sur le fait que « la capacité du raisonnement pratique est donc toujours *située*, c'est-à-dire incorporée aux communautés historiques d'où procède l'identité¹⁴⁵ ». Ainsi, chez les communautariens, c'est cette appartenance à une même communauté historique qui constitue le fondement de la citoyenneté et implique de ne pas dissocier communauté et individu. Ainsi, pour Sandel, c'est cette méconnaissance de la dimension communautaire de l'individu que réside le problème du libéralisme et son incapacité à expliquer le lien qui tient ensemble les individus et leurs communautés; d'autant plus que celle-ci constitue une force morale qui permet aux individus de se comprendre et d'assurer la solidarité entre eux. Cette critique de Sandel au libéralisme politique ressort clairement du résumé qu'en donne cet extrait de l'analyse de Daniel Sabbagh :

La représentation libérale de la personne comme individu atomisé est déficiente au regard des conditions de légitimation de l'État-providence ; elle ne permet pas de tracer les contours de la communauté à l'intérieur de laquelle la solidarité est appelée à s'exercer et ne rend pas compte des liens d'obligation mutuelle dont dépend tout système d'allocation publique. La république procédurale est en définitive vouée à engendrer l'anomie et le désenchantement.¹⁴⁶

C'est donc cette conception de l'individu comme sujet détaché des liens communautaires qui constitue le point saillant de la critique communautarienne du libéralisme formulée à la fois par Charles Taylor dans son article « L'atomisme » paru en 1979, et par Michael Sandel depuis 1982, principalement dans « La république procédurale et le moi désengagé ». Un tel reproche pose la question de savoir en quoi consiste réellement la conception libérale de l'individu telle qu'elle se dégage notamment de la reformulation de la

¹⁴⁵ Ph. DE LARA, « L'anthropologie philosophique de Charles Taylor », in TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, Paris, P.U.F., 1996, p. 99.

¹⁴⁶ D. SABBAGH, « Compte rendu de l'ouvrage de Sandel : *Democracy's Discontent* », in *Revue française de science politique*, 47 (5), octobre, 1997, p. 667.

Théorie de la justice de John Rawls afin de déterminer si, comme le soutiennent Taylor et Sandel, le libéralisme ignore, dans sa conception de la liberté individuelle, l'importance pour l'individu de participer à la société en tant que système de coopération et de conception commune du bien.

2.1.2 Le sujet dans la conception libérale : un individu indépendant de la société ?

Le reproche des communautariens décrivant l'individu libéral comme un sujet nouménal désincarné et dont l'autonomie résulte de son indépendance par rapport aux causes extérieures et aux fins qu'il se donne, est tributaire d'une interprétation de la *Théorie de la justice* dominée par la lecture de Robert Nozick en 1974 et qui consistait à affirmer l'existence chez Rawls d'une supposition de l'autonomie exclusive des individus, en tant qu'absence de causalité externe sur leurs choix fondamentaux, comme principe expliquant la liberté des individus prônée par Rawls.

Une telle interprétation ne rend cependant pas compte de la conception exacte de la société et des libertés individuelles chez Rawls, d'autant plus que celui-ci mentionnait dès la *Théorie de la justice* que l'idéal d'une union sociale ne se réduit pas au simple fait pour les individus de reconnaître que leurs désirs et leurs objectifs « présupposent un cadre social ainsi qu'un système de croyances et de pensées qui résultent des efforts collectifs d'une longue tradition¹⁴⁷ ». Ainsi chez Rawls, les relations interindividuelles demandent bien plus qu'une telle reconnaissance; et la société constitue le lieu où se développent les talents individuels et les vertus nécessaires à l'accomplissement de la nature humaine. D'où la nécessité pour les

¹⁴⁷ J. RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. française, Paris, Seuil, 1987 (première édition en langue anglaise en 1971), p. 566.

citoyens raisonnables de préserver les institutions publiques de la société, en tant qu'elles constituent un bien permettant de développer la vie privée des individus :

La vie privée de chaque individu est en quelque sorte un projet à l'intérieur d'un projet plus vaste qui est celui que réalisent les institutions publiques de la société [...]. Cette activité collective, si le principe aristotélicien est bien fondé, il devrait être expérimenté comme un bien¹⁴⁸.

Il n'est donc pas question, pour Rawls, d'envisager la liberté individuelle en dehors de la vie sociale¹⁴⁹. Comme le souligne Bertrand Guillaume, la liberté chez Rawls ne consiste pas dans le fait de détacher l'individu de la société ; au contraire, elle implique de « se consacrer à une conception du bien dans le cadre d'un idéal des relations sociales défini par l'équité, ou la reconnaissance mutuelle des citoyens comme égaux¹⁵⁰».

C'est une telle optique qui est au cœur de *La justice comme équité : une reformulation*, où Rawls a cherché à montrer qu'il n'est pas question, dans sa conception de la liberté individuelle, de méconnaître la nécessité de la participation des individus à la vie de la société conçue essentiellement comme un système de coopération équitable. Une telle société est bâtie sur la promotion d'une conception commune du bien et sur l'attribution de la valeur aux institutions qui garantissent l'effectivité et la jouissance par les citoyens de la liberté politique.

Cette perspective éloigne la théorie sociale de Rawls de cette conception de la liberté négative fustigée par les communautariens, et la rapproche, en revanche, de la conception républicaine qui fonde l'exercice des libertés sur la centralité des vertus civiques. C'est une

¹⁴⁸ J. RAWLS, *Théorie de la justice, Op. Cit.*, 571.

¹⁴⁹ Cette interprétation de la conception rawlsienne de la liberté individuelle est confirmée par Guillaume qui n'hésite pas à parler d'une similarité entre cette conception et la pensée républicaine de *Discours* de Machiavel, en montrant que chez les deux auteurs, « La liberté du citoyen n'est possible que dans un Etat libre ». Cf. B. GUILLARME, « Le républicanisme libéral de John Rawls », in AUDARD Catherine (sous la direction de.), *John Rawls, politique et métaphysique*, Paris, P.U.F., 2004, p. 140.

¹⁵⁰ B. GUILLARME, « Le républicanisme libéral de John Rawls », in AUDARD Catherine (sous la direction de.), *John Rawls, politique et métaphysique*, Paris, P.U.F., 2004, p. 140.

telle interprétation de la théorie rawlsienne que soutient Bertrand Guillarme lorsqu'il voit la pensée de Rawls comme un « libéralisme républicain » et, dès lors, comme une des sources majeures du républicanisme contemporain¹⁵¹. En effet, pour Guillarme, la pensée de Rawls est une pensée républicaine dans la mesure où elle ne se contente pas de réduire la société au rôle de garantir la liberté de chacun, mais considère, en plus, que « l'idéal social de coopération équitable confère à la communauté politique la valeur d'un bien intrinsèque commun à tous les citoyens¹⁵²».

Selon ce républicanisme rawlsien, il n'y a pas de contradiction entre l'idéal de l'union sociale et un certain individualisme éthique selon lequel c'est aux individus et non aux entités collectives que bénéficient les biens ; le système social n'étant ainsi qu'un cadre dans lequel se forment et se développent les aspirations des individus. Il en résulte que le sujet libéral, tel qu'il se dégage de la théorie rawlsienne, n'est pas aussi désincarné que l'a laissé entendre la critique communautarienne. Cette théorie comprend, au contraire, une dimension anthropologique importante largement méconnue par la critique communautarienne. C'est la spécificité de cette conception contemporaine de l'État libéral que nous nous proposons de revisiter dans le point qui suit.

2.1.3 La neutralité comme caractéristique de l'État démocratique libéral

Le libéralisme politique de Rawls reconnaît, comme nous le mentionnons précédemment, la nécessité de l'État; cependant il préconise que celui-ci devrait se caractériser par la neutralité vis-à-vis des croyances des individus et de leurs conceptions respectives de la

¹⁵¹ Cf. B. GUILLARME, « Rawls et le libéralisme politique », in *Revue française de science politique*, 46 (2), avril, 1996, p. 321-343. On trouve la même thèse soutenue dans son ouvrage *Rawls et l'esprit démocratique*, Paris, P.U.F, 1999.

¹⁵² B. GUILLARME, « Le républicanisme libéral de John Rawls », *art. cit.*, p. 136.

vie bonne. Par conséquent, la neutralité de l'État implique que celui-ci n'adopterait aucune vision particulière de l'existence d'individus ou de groupes. Une telle neutralité de l'État rend compte du concept rawlsien de « raison publique », qui implique, comme l'affirme Rawls dans le *Libéralisme politique* (1993), le fait que c'est par le langage de la raison publique que l'État libéral se doit de justifier ses mesures; la raison publique de l'État consistant dans l'obligation pour l'État libéral de fonder ses mesures, ses décisions et ses actions sur les conditions acceptables par l'ensemble des citoyens et qui ne sont autres que la liberté et l'égalité. Cette conception de la neutralité de l'État issue de la perspective rawlsienne de la raison publique constitue ainsi la caractéristique majeure du libéralisme politique contemporain, et le distingue à la fois du républicanisme et du conservatisme¹⁵³. C'est le contenu d'une telle neutralité qui est dès lors au cœur de la problématique des débats internes entre les diverses théories libérales contemporaines.

On note ainsi l'approche exclusiviste de la neutralité de l'État et de la raison publique, qui est la position la plus acceptée dans le libéralisme politique contemporain, et qui implique d'exclure les conceptions non partagées de la vie bonne pour ne s'en tenir qu'à la seule conception commune ou orthodoxe du Bien que définit la raison publique à travers les termes de liberté et d'égalité. C'est une telle position que soutiennent, d'un côté, Dworkin pour qui la liberté individuelle comme fondement de la neutralité de l'État implique que celui-ci doit respecter l'indépendance éthique des individus en évitant de violer leurs visions respectives du bien¹⁵⁴; et de l'autre, Eisgruber et Sager qui fondent la neutralité de l'État sur l'exigence de de la liberté et de l'égalité entre les individus¹⁵⁵.

¹⁵³ Cf. O. DESMONS, « Faut-il élargir la raison publique ? Cécile Laborde et le critère d'accessibilité », in *ThéoRèmes*, La religion du libéralisme, 15/2019, p. 3.

¹⁵⁴ Cf. R. DWORKIN, « Le libéralisme », trad. de A. Berten, P. Da Silva, H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F., 1997, cité par O. DESMONS, *art. cit.*, p. 3.

¹⁵⁵ Cf. Chr. L. EISGRUBER et L.S. SAGER, *Religious freedom and the Constitution*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, cité par O. DESMONS, *art. cit.*, p. 3.

Cette conception de la neutralité de l'État fondée sur des valeurs universelles de liberté des individus et d'égalité se heurte cependant à une contradiction flagrante consistant, comme le mentionne Desmons, « à justifier la neutralité en faisant appel à certaines valeurs¹⁵⁶»; d'autant plus que le pluralisme des visions du bien qu'elle préconise ne permet pas de s'accorder sur une conception unique du bien qui vaille pour tous.

C'est cette difficulté de concilier les conceptions diverses du bien qui se dégage de la perspective procédurale de la neutralité de la raison publique développée par Rawls et qui repose sur la légitimité du pouvoir coercitif dans les démocraties libérales :

Quand les citoyens peuvent-ils, par leur vote, exercer correctement leur pouvoir coercitif les uns sur les autres lorsque les questions fondamentales sont en jeu? Ou bien à la lumière de quels principes et idéaux devons-nous exercer ce pouvoir si cet exercice doit pouvoir être justifié pour les autres qui, eux aussi, sont des êtres libres et égaux? A cette question le libéralisme politique répond en disant que notre exercice du pouvoir n'est correct et ne peut être justifié que lorsqu'il s'accorde avec une Constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens souscriront à ces exigences essentielles, à la lumière des principes et d'idéaux acceptables pour eux en tant qu'ils sont raisonnables et rationnels. *Tel est le principe libéral de légitimité*¹⁵⁷.

Il s'ensuit que chez Rawls et chez les libéraux contemporains en général, la neutralité d'une démocratie libérale repose sur la légitimité de la loi, et la légitimité de la loi dépend de sa capacité à faire accepter la coercition par des personnes supposées libres et égales. Une telle justification donne lieu à un type de libéralisme où la coercition de la loi ne peut reposer sur une conception non publique du bien, mais sur des raisons que l'État définit comme étant partagées par tous; un tel libéralisme politique étant ce que Jonathan Quong appelle « le modèle de justification publique du bien » : « Finally, there are public justification models of political

¹⁵⁶ Cf. O. DESMONS, *art. cit.*, p. 3.

¹⁵⁷ J. RAWLS, *Libéralisme politique* (1993), trad. C. Audard, Paris, P.U.F., 1995, p. 264.

liberalism. These theories hold that political principals, in order to be valid, or legitimate, need to be justifiable to all those persons who will be bound by them¹⁵⁸».

Cette conception de la neutralité de l'État entendue comme justification de la loi laisse cependant problématique la question du contenu ou de la signification à accorder à l'exigence de la neutralité de l'État libéral; d'autant plus que les conséquences de la loi libérale varient en fonction de la situation de chaque citoyen.

Ce qui explique la position des libéraux inclusivistes qui préconisent d'étendre la raison publique à l'ensemble des raisons pouvant être énoncées et comprises par le citoyen réel selon ses propres critères.¹⁵⁹ Cet élargissement est envisageable à partir de la prise en compte de toutes les conceptions du bien qu'on trouve chez les citoyens.

Cependant, comme l'estime Quong, la neutralité de l'État doit porter uniquement sur les conceptions du bien et non pas sur celles du juste. C'est cette conception de la raison publique qui se dégage de la pensée de Quong, principalement dans son ouvrage *Liberalism without perfection*. Ainsi, pour Desmons, le mérite de la pensée de Quong réside dans le fait « de fonder un critère épistémique permettant de préciser le principe libéral de la neutralité de l'État¹⁶⁰ ».

De fait, pour Quong, c'est le fait que le bien et le juste n'ont pas le même statut épistémique que la neutralité de l'État concerne le bien et non pas le juste. Ainsi Quong revient-il sur la formulation par Sandel et Guillaume de l'objection de l'asymétrie, pour indiquer que ceux-ci ont montré que le bien et le juste peuvent faire l'objet d'un désaccord mais qu'ils ont commis l'erreur de considérer ces deux désaccords comme étant de même nature.

¹⁵⁸ J. QUONG, *Liberalism Without Perfection*, Oxford University Press, 2010, p. 17.

¹⁵⁹ Cf. K. VALLIER, « Liberalism, Religion and Integrity », in *Australasian Journal of Philosophy*, 90/1, 2012, p. 149-165. On trouve la même interprétation chez Jean-Marc Ferry, précisément dans son étude *La Raison et la Foi*, Paris, Pocket, 2016.

¹⁶⁰ O. DESMONS, *art. cit.*, p. 9.

La différence entre les deux désaccords consiste dans le fait que le désaccord sur le bien est fondamental et ne fournit pas de base commune de discussion; tandis que le désaccord sur le juste a un caractère justificatif¹⁶¹; il est un désaccord sur un fond d'accord. Le premier désaccord implique que les positions des individus sont irréconciliables car ils ne partagent aucune prémisses; tandis que le second porte sur la hiérarchie des valeurs, c'est-à-dire qu'il consiste dans le fait que les individus partagent la même base normative qui leur permettrait de se convenir¹⁶². C'est donc cette différence de nature de désaccords qui, d'après Quong, fait que l'État doit être neutre non pas en ce qui concerne le juste mais uniquement sur le bien. Suivant cette pensée de Quong, c'est le désaccord sur le juste qui rend possible le débat démocratique.

C'est justement dans l'opposition à ce « critère épistémique » de la neutralité de l'État telle que développée par Quong que s'inscrit la position de Cécile Laborde. En effet, cette dernière estime que le critère épistémique de Quong conduit à renoncer à la distinction entre le bien et le juste, et à ne considérer que ce qui distingue le désaccord fondamental et le désaccord sur la justification. Pourtant, à en croire Laborde, dès lors que la neutralité de l'État porte sur le désaccord fondamental et non sur le désaccord justificatif, il s'ensuit que l'État pourrait ne pas toujours être neutre par rapport au bien. Les membres d'une société partagent le plus souvent la même conception des biens même s'il peut arriver qu'ils soient en désaccord sur leurs valeurs respectives.

D'où, pour Laborde, il faut étendre de la raison publique en y intégrant les idées des biens partagées par tous les citoyens. Une telle étendue de la raison implique que celle-ci comprend non seulement les valeurs libérales d'égalité et de liberté, mais également des idées des biens structurellement partagées par les citoyens de la démocratie libérale. Il s'agit de biens

¹⁶¹Cf. *Ibidem*.

¹⁶² Cf. J. QUONG, *Liberalism Without Perfection*, Oxford University Press, 2010, cité par O. DESMONS, *art. cit.*, p. 9.

désirés par tous citoyens rationnels, quelles que soient leurs conceptions de la vie bonne, et qui, comme l'estime Rawls, constituent « les biens sociaux premiers » et « des conditions préalables de réalisation de leur projet de vie¹⁶³ ». Comme l'indique Laborde, la réalisation de cet élargissement de la raison publique fait de l'État démocratique libéral « un perfectionnisme modéré » qui implique qu'il applique non pas une « neutralité large », mais une « neutralité modérée¹⁶⁴ ».

Il s'agit d'une première étendue de la raison publique qui n'est cependant pas différent de la conception orthodoxe de la neutralité de l'État libéral, d'autant plus qu'elle ne propose pas une conception de la raison publique différente du critère de « partageabilité » entendue essentiellement comme norme, et qui fonde, comme nous l'avons mentionné, la conception orthodoxe de la neutralité¹⁶⁵. Delà l'idée de Laborde qu'il faut envisager une deuxième étendue de raison publique qui se fonde non plus sur la « partageabilité » comme dans la première étendue, mais sur « l'accessibilité ». Selon ce critère, la raison est dite publique lorsqu'elle est accessible aux citoyens; autrement dit, lorsqu'elle peut être comprise et soumise à l'évaluation par les citoyens réels qui font usage des critères communs¹⁶⁶. Les raisons publiques peuvent ainsi être accessibles mais sans être forcément partageables par tous les citoyens. Il s'agit d'une conception radicale de la neutralité par laquelle Laborde entend concilier les libéraux exclusivistes et les libéraux inclusivistes tout en restant fidèle au libéralisme politique contemporain.

Cependant, comme le fait remarquer Desmons, « le critère d'accessibilité est néanmoins moins inclusif que le critère d'intelligibilité [...]. Le critère d'accessibilité exclut au contraire

¹⁶³ J. RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. de l'anglais américain par C. Audard, Ed. Points, 2009, p. 438. Ce sont des biens individuels tels que « les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse » ; *Ibidem*, p. 123.

¹⁶⁴ C. LABORDE, *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2017, p. 114, cité par O. DESMONS, *art. cit.*, p. 9

¹⁶⁵ Cf. O. DESMONS, *art. cit.*, p. 9.

¹⁶⁶ Cf. C. LABORDE, *Op. Cit.*, p. 119-121.

certaines de ces raisons, et notamment celles qui fait référence la volonté de Dieu et à l'intuition personnelle¹⁶⁷». Un tel critère n'est accessible qu'à ceux qui en partagent les présupposés, il ne rend pas non plus compte de l'accès mutuel des individus aux intuitions personnelles¹⁶⁸.

Il s'ensuit que cette difficulté d'une accessibilité moins inclusive rend problématique la possibilité d'une réelle démocratie dans le libéralisme politique. En effet, la démarche rawlsienne et le principe libéral de la neutralité qui en dérive font de l'État un cadre normatif de formation et de développement des aspirations individuelles et ne permettent pas d'envisager adéquatement la politique en termes d'interrelation véritable des individus. La démocratie libérale peine ainsi à se démarquer non seulement de l'individualisme méthodologique¹⁶⁹ mais même de la conception juridique de la politique et des relations interhumaines.

C'est un tel reproche qui se dégage singulièrement de la critique habermassienne au libéralisme politique de Rawls, Habermas fustigeant le fait que la théorie politique de Rawls penche côté de l'individu et rend secondaire la question de la politique. La théorie habermassienne de la communication, telle que nous l'esquissions plus haut, constitue en ce sens la tentative d'édifier une ontologie du social qui met en évidence le fait que celui-ci doit être repris par des agents devenus des acteurs à travers le langage en tant qu'il est le médium de la communication. Il s'agit, de la perspective habermassienne de refus de l'idéalisation. La société rationnelle est ainsi pour Habermas celle que les citoyens ici et maintenant voudraient constituer au terme d'une délibération digne de ce nom, au risque de rester dans l'ignorance de divers intérêts qui constituent le consensus social.

¹⁶⁷ O. DESMONS, *art. cit.*, p. 11.

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*.

¹⁶⁹ Cf. R. BOUDON, *Étude sur les sociologies classiques*, Paris, P.U.F., 1988, p. 33. Pour Boudon, l'individualisme méthodologique consiste en un principe selon lequel, « [...] pour expliquer un phénomène social quelconque [...], il est indispensable de construire les motivations des individus concernés par le phénomène en question et d'appréhender ce phénomène comme le résultat de l'agrégation des comportements individuels dictés par ces motivations ».

Ainsi, contre Rawls, Habermas soutient qu'il n'existe pas de moment où, d'un commun accord, les humains fixent les structures de base d'une communauté juste. La vie sociale est par nature ouverte à la diversité de visions critiques qu'imposent les exigences de la liberté et de l'égalité, et dont le principe se trouve enraciné dans l'usage ordinaire du langage. La théorie normative de la société n'a donc pas à se fonder sur une prétendue position originelle, d'autant plus que les structures interactionnelles du langage ordinaire comportent en elles-mêmes des ressources permettant de parvenir à un accord intersubjectif possible entre les sujets.

C'est sur cette perspective délibérative de l'intersubjectivité politique fondée dans la communication chez Habermas que nous essayons de revenir dans la section suivante. Une telle approche est essentiellement procédurale et débouche, comme chez Rawls, sur la conception normative de la politique¹⁷⁰.

2.2 Habermas : la démocratie délibérative comme voie intersubjective de la politique

L'approche politique de Habermas sous l'angle de la démocratie délibérative et procédurale, et sa conception juridique de la politique sont en lien nécessaire avec la logique générale de sa théorie critique de l'intersubjectivité consistant à réhabiliter la raison dans sa nature communicationnelle à travers une conception de la société fondée sur la nécessité de l'entente langagière entre les acteurs. C'est cette conception procédurale fondée sur des règles

¹⁷⁰ Cf. S. HABER, « Sur quelques résonances historiques dans la critique habermassienne de Rawls », in *Télématique*, 2001/2, n°20, p. 103 : « Pareillement attachés à l'option d'un normativisme réaliste, Habermas et Rawls tentent bien, par des voies différentes, de faire la même chose, à savoir, fournir le moyen d'une évaluation critique forte, quoique non extérieure, des sociétés occidentales modernes, par là fermement appelées à prendre plus au sérieux la radicalité des idéaux libéraux et démocratiques qu'elles prétendent incarner ».

de la communication rationnelle chez Habermas que cette section essaye d'analyser à travers les trois sous-points qui la constituent.

2.2.1 La théorie de la communication rationnelle comme ancrage de la conception normative du droit

Dans sa *Théorie de l'agir communicationnel* Habermas fonde sa conception morale de la discussion sur des « présuppositions universelles » de tout acte de langage¹⁷¹. Ces présuppositions constituent une justification rationnelle nécessaire de l'activité communicationnelle, et la base sur laquelle Habermas fait reposer son « éthique de la discussion » telle que développée dans *Morale et communication*. L'éthique ou la théorie de la discussion débouchant sur un acte de communication véritable présuppose non seulement le respect d'une procédure intersubjective consistant dans « le respect mutuel des personnes et des perspectives des participants »¹⁷², mais également le cadre normatif de la communication fondé sur les principes moraux discursifs¹⁷³.

Habermas souligne ainsi, dans *Droit et démocratie*, qu'une telle communication permet surtout la perspective d'une « situation idéale de parole¹⁷⁴», d'autant plus qu'elle bannit la contrainte et fait jaillir des conditions favorables à une information adéquate. Cependant, il ajoute que, dans la mesure où cette communication concerne une communauté des sujets

¹⁷¹ Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.

¹⁷² J. HABERMAS, *Morale et communication*, *Op. Cit.*, p. 85.

¹⁷³ Nous mentionnons plus haut ces principes moraux qui fondent le cadre normatif et la procédure intersubjective de la communication discursive chez Habermas. Pour une lecture approfondie, voir J. HABERMAS, *Morale et communication*, *Op. Cit.*, p. 86-114.

¹⁷⁴ J. HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 348 (désormais noté *Droit et démocratie*).

autonomes, elle se heurte à la difficulté d'incompréhension et de situations de désaccord tantôt masqué tantôt ouvert entre les sujets :

Même le concept équivalent de « situation idéale de prise de parole », bien que moins exposé aux malentendus, induit une hypostase inadmissible du système de prétentions à la validité qui fait partie de la base de validité du discours. Les présuppositions contrefactuelles, desquelles doivent partir les participants d'une argumentation, ouvrent, certes, une perspective qui leur permet de dépasser ce que leurs contextes spatio-temporels et les pratiques de justification habituelles là où ils se trouvent ont d'inévitablement provincial aussi bien dans l'action que dans l'expérience [...]. Toutefois, à travers ces prétentions transcendantes, les participants ne se transportent pas eux-mêmes dans l'au-delà transcendant d'un règne idéal d'êtres intelligibles¹⁷⁵.

Pour Habermas, c'est l'absence de moyens de la réalisation concrète qui explique la déformation de la communication intersubjective et le malentendu qui dominent la réalité sociale. Cette situation de malentendu communicationnel est ainsi marquée par « l'incompréhension et la méprise, entre manque de sincérité volontaire et involontaire¹⁷⁶ », qui explique les désaccords persistants entre les interlocuteurs.

C'est cette situation permanente de malentendu social entre les sujets autonomes participant à une communication intersubjective qui explique l'attention particulière que la théorie politique habermassienne accorde au compromis résultant des règles de la procédure¹⁷⁷. En effet, pour Habermas, les règles procédurales de la discussion morale s'avèrent inadaptées aux discussions sociopolitiques d'autant plus qu'elles ne se fondent que sur les arguments moraux, l'extension de ceux-ci n'étant pas envisageable au-delà des actions et des convictions intimes ou individuelles des sujets. Ce qui en fait une faible motivation rationnelle par rapport

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 348-349.

¹⁷⁶ J. HABERMAS, « Signification de la pragmatique universelle », in *Logique des sciences sociales et autres essais*, *Op. Cit.*, p. 332.

¹⁷⁷ Cf. J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, *Op. Cit.*, p. 306 : « [...] ce sont, de toute façon, les compromis qui prédominent partout ».

aux raisons plus fortes, à l'efficacité collective ou à la garantie que représente une discussion publique :

[...] les énoncés moraux ont pour fonction de coordonner les actions de différents acteurs, d'une façon qui ait valeur d'obligation. A vrai dire, une telle « valeur d'obligation » présuppose la reconnaissance intersubjective de normes morales ou de pratiques habituelles qui, pour une communauté donnée, établissent d'une manière convaincante à la fois les obligations qui existent pour les acteurs et les attentes réciproques qui seront les leurs. « D'une manière convaincante » signifie ici que les membres d'une communauté morale invoquent ces normes chaque fois que la coordination de l'action échoue au premier niveau ; ils les citent alors à titre de « raisons » supposés convaincantes pour faire valoir des exigences et des prises de position critiques. Les énoncés moraux s'accompagnent d'un potentiel de raisons susceptibles d'être actualisées dans les conflits moraux¹⁷⁸.

Delà l'inefficacité et l'insuffisance d'une communication intersubjective envisagée « indépendamment des processus des décisions effectivement institutionnalisées¹⁷⁹ ». Ainsi, chez Habermas, c'est la confrontation de la raison communicationnelle aux institutions juridiques et politiques qui permet « la reconstruction normative simultanée du droit et de la politique¹⁸⁰ » ; la théorie du droit et la théorie de la politique étant inséparables dans le processus d'auto-organisation d'une communauté politique¹⁸¹. L'intersubjectivité rationnelle comme fondement des théories du droit et de la politique chez Habermas, se traduit dès lors par la reprise, dans sa théorie du droit, de « l'exigence normative des procédures de la discussion morale¹⁸² » ; et dans sa théorie politique, l'approche sociale de la théorie de la communication.

Un tel ancrage de la pensée politique dans la théorie de la communication intersubjective rend compte du projet de Habermas de surmonter la tension entre les faits positifs et la validité

¹⁷⁸ Cf. J. HABERMAS, « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », in *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 11.-12.

¹⁷⁹ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1, *Op. Cit.*, p. 12.

¹⁸⁰ J. HABERMAS, « Le lien interne entre l'État et la démocratie », in *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, *Op. Cit.*, p. 280.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 280-284.

¹⁸² *Ibidem*.

des normes, tension découlant de l'opposition entre le droit naturel et le droit positif. C'est ce projet qui est au cœur de l'ouvrage *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, où le philosophe allemand soutient que le droit, et particulièrement « le droit démocratique », « procède toujours d'une tension entre les faits et les normes¹⁸³ ». Ainsi, contrairement à la philosophie politique classique qui oppose le droit naturel et le droit positif, la perspective habermassienne entend plutôt embrasser et unir dans un même concept de droit ces deux idées contradictoires que sont le droit comme faits positifs et le droit comme normes. Ce projet de Habermas tient à sa logique de la raison communicationnelle, et consiste à conclure, par analogie, à l'existence d'un contenu du droit moderne à partir de la normativité sous-jacente et confuse des structures du monde vécu¹⁸⁴. C'est dans cette perspective que l'intersubjectivité se déploie comme une théorie de l'État de droit et de la démocratie chez Habermas, et sur laquelle nous essayons de revenir dans le point qui suit.

2.2.2 L'intersubjectivité comme théorie normative de l'État de droit démocratique chez Habermas

La thèse habermassienne d'inséparabilité de l'État de droit et la démocratie¹⁸⁵ représente une base conceptuelle de la formulation normative du droit moderne. Par cette thèse,

¹⁸³ J. HABERMAS, *Droit et démocratie, Op. Cit.*, p. 306.

¹⁸⁴ « Le monde vécu », chez Habermas, renvoie également au « monde de la vie » ; il est formé par un ensemble d'évidences et de convictions partagées par les membres d'une même communauté.

¹⁸⁵ Cf. J. HABERMAS, « Du lien interne entre État de droit et démocratie », in *L'intégration républicaine, Op. Cit.*, p. 275-286. Habermas rejette cette habitude du monde universitaire de considérer le droit ou l'État de droit et la démocratie comme étant des objets relevant de disciplines distinctes, à savoir la science du droit pour le premier et la science politique pour la seconde ; ce qui fait de l'État de droit et de la démocratie des objets totalement différents. Ainsi, Habermas s'emploie-t-il à montrer l'existence d'un lien interne entre l'État de droit et la démocratie ; un lien résultant « à la fois du concept du droit moderne lui-même et du fait que le droit positif ne peut plus tirer sa légitimité d'un droit supérieur. Le droit moderne puise sa légitimité dans l'autonomie pareillement accordée à chaque citoyen, l'autonomie privée et l'autonomie publique se présupposant réciproquement. Ce lien conceptuel

Habermas se montre critique à l'égard de la conception des droits de la personne humaine; il rejette ainsi l'idée d'une source hétéronome et transcendante des droits de la personne humaine imposés à une communauté démocratique autonome. Pour Habermas, c'est plutôt l'égalité dans la participation politique de tous qui doit constituer la source de l'exercice de la souveraineté d'une communauté : « Les droits de l'homme, qui permettent l'exercice de la souveraineté populaire, ne peuvent pas constituer une restriction externe de cette pratique ¹⁸⁶ ». L'exercice de la souveraineté populaire présuppose la jouissance réelle des libertés individuelles fondamentales qui implique l'impossibilité de dicter à l'avance des lois, même fondamentales, à la souveraineté populaire.

Ainsi, c'est par le concept de « co-originarité »¹⁸⁷ des droits individuels, c'est-à-dire des libertés fondamentales, et des droits civiques, ou droit à la participation politique, que le philosophe allemand entend surmonter l'impossibilité politique de dicter des règles à l'avance à la souveraineté populaire. Cette conception habermassienne de la « co-originarité » des droits individuels et des droits civiques accorde un « sens originairement intersubjectif¹⁸⁸ » au droit, et, contrairement à la fiction du contrat social qui aboutit à une conception représentative de la politique, elle préconise une « concession réciproque des droits¹⁸⁹ » découlant des « rapports

s'affirme aussi dans cette dialectique entre égalité juridique et égalité factuelle qui a d'abord suscité, par rapport à la conception libérale du droit, le paradigme juridique de l'État-providence et qui nous oblige, aujourd'hui, à comprendre l'État de droit démocratique dans un sens procéduraliste ».

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 282.

¹⁸⁷ Cf. J. HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes, Op. Cit.*, p. 120. C'est à travers ce concept de « co-originarité » que Habermas explique son idée de la légitimité de la souveraineté populaire qui tient au fait que les citoyens ne prennent pleinement en compte le concept normatif des droits de la personne humaine et celui de la souveraineté populaire dans le système des droits que lorsqu'ils considèrent que leur droit à d'égales libertés subjectives d'action n'est ni imposé ni instrumentalisé, et qu'il constitue en même temps une limite au législateur souverain. C'est dans une telle perspective que Habermas soutient que « La co-originarité de l'autonomie privée et de l'autonomie publique ne se manifeste que dans l'instant où nous déchiffrons au moyen de la théorie de la discussion cette figure de pensée qu'est l'autolégislation et en vertu de laquelle les destinataires sont en même temps les instigateurs de leurs droits ». La même idée est reprise dans *L'intégration républicaine*, p. 282, en termes d' « origine commune des libertés classiques et des droits civiques politiques ».

¹⁸⁸ J. HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes, Op. Cit.*, p. 273.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 150.

symétriques de reconnaissance réciproque¹⁹⁰» fondés sur les relations horizontales¹⁹¹ des individus.

Dans cette perspective, les droits individuels et les droits politiques entretiennent des relations indissociables d'autant plus que, d'une part, le droit, du fait de sa coercition, requiert l'existence des sujets destinataires du droit, et d'autre part, comme le souligne Habermas dans *L'intégration républicaine*, l'impératif de faire des citoyens des co-auteurs de leur propre droit¹⁹². Suivant cette conception habermassienne de la démocratie comme autolégislation, c'est par l'intermédiaire du droit et non pas de leur propre liberté que les citoyens réalisent leur autonomie :

[...] il ne faut pas oublier que les citoyens, dans leur rôle de colégislateurs, n'ont déjà plus la liberté de choisir le seul médium qui leur permet de réaliser leur autonomie. Ils ne participent à la législation qu'en tant que sujet *de droit* ; le langage dont ils souhaitent se servir à cette fin n'est plus à leur disposition. L'idée démocratique d'autolégislation doit s'affirmer dans le médium du droit lui-même¹⁹³.

L'autolégislation fait ainsi du droit de la souveraineté populaire non pas un droit imposé aux sujets depuis l'extérieur mais un droit choisi librement et de façon consensuelle par les sujets auxquels il s'adresse.

Il s'agit d'une double relation des individus au droit qui constitue une sorte de cercle vicieux entre l'autonomie privée et l'autonomie publique, dans la mesure où, d'un côté, l'autolégislation implique la nécessité pour les sujets de jouir de manière égale des libertés

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 273.

¹⁹¹ C'est par les relations horizontales ou d'égalité en droit que Habermas explique la reconnaissance réciproque des droits qui procède, selon lui, d'une « socialisation horizontale ». Cf. *Ibidem*.

¹⁹² Cf. J. HABERMAS, « Du lien interne entre État de droit et démocratie », in *L'intégration républicaine*, *Op. Cit.*, p. 282-283.

¹⁹³ J. HABERMAS, « Du lien interne entre État de droit et démocratie », in *L'intégration républicaine*, *Op. Cit.*, p. 282-283.

subjectives, et de l'autre, la constitution d'un pouvoir étatique en tant que ce qui rend effective cette jouissance des droits subjectifs :

[...] on perçoit le caractère dérivé des droits défensifs centrés sur l'État ; ce n'est, en effet, qu'avec la constitution d'un pouvoir étatique que le droit à des libertés subjectives égales est aussi transféré au rapport que les sujets, intégrés par une socialisation horizontale avant d'être associés sous l'égide du droit, engagent avec l'exécutif de l'État. Les droits issus de la réunion politiquement autonome de sociétaires juridiques volontairement associés, n'ont, tout d'abord, que le sens intersubjectif d'établir des rapports symétriques de reconnaissance réciproque. En se reconnaissant réciproquement ces droits, les individus acquièrent la position de sujets de droit à la fois libres et égaux¹⁹⁴.

C'est ce rapport de « co-originité » des droits individuels et des droits civiques qui est au cœur du projet habermassien de reconstruction de la normativité du droit. En effet, un tel lien préconisé par Habermas comporte un double enjeu pour la théorie politique contemporaine, d'autant plus qu'il ne consiste pas seulement dans une sorte de formulation sous la forme intersubjective de la définition kantienne du droit, mais il joue surtout un rôle prépondérant dans la reformulation de l'idée et de la pratique du droit moderne¹⁹⁵. L'enjeu de cette reformulation habermassienne du droit consiste dans cet équilibre qu'il doit garantir entre, d'un côté, la souveraineté populaire et l'autonomie publique ; et de l'autre, les droits fondamentaux et l'autonomie privée. Le droit assure ainsi le rôle de protéger aussi bien les droits subjectifs des individus que leur droit à l'autodétermination, et c'est dans cette protection des droits fondamentaux des individus que réside la dynamique du processus de légitimation démocratique chez Habermas.

Nous essayons de voir, dans le point qui suit, comment ce rôle conféré au droit dans la théorie de Habermas induit une conception procédurale et délibérative de la démocratie.

¹⁹⁴ Cf. *Droit et démocratie, Op. Cit.*, p. 273.

¹⁹⁵ Cf. J. HABERMAS, « Du lien interne entre État de droit et démocratie », in *L'intégration républicaine, Op. Cit.*, p. 283.

2.2.3 Habermas et la théorie procédurale et délibérative de la démocratie : entre libéralisme et républicanisme

Habermas fonde le principe de l'élaboration du droit sur les règles de la rationalité communicationnelle telles qu'elles ressortent de sa théorie de la discussion. Dans la mesure où elles permettent d'identifier les citoyens comme auteurs et destinataires du droit, les règles de la communication rationnelle constituent la base conceptuelle de l'échafaudage de la théorie habermassienne de la délibération politique. Ainsi, cette dimension normative caractérise les perspectives habermassiennes à la fois du droit moderne et de la démocratie. Elle procède de l'idée centrale habermassienne selon laquelle, « même si elle est souvent déformée, il y a une structure normative commune des procédures délibératives à l'œuvre dans toutes les pratiques politiques publiques¹⁹⁶ ».

Cette hypothèse permet dès lors à Habermas d'envisager la démocratie délibérative comme un instrument critique de la théorie politique au regard de deux rôles majeurs qu'elle assume, à savoir, d'une part, celui de la normativité immanente procédant de l'intersubjectivité en tant qu'elle fonde le processus politique réel, et, d'autre part, celui de la transformation profonde de la politique. Une telle conception de la démocratie délibérative comme instrument critique de la politique conduit Habermas à se positionner dans le débat sociopolitique contemporain en préconisant sa théorie de la démocratie délibérative comme une voie

¹⁹⁶ Cette idée apparaît dès les années soixante dans un ouvrage de Habermas intitulée *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. de M. B. de Launay, Paris, Payot, 1978 (première édition en langue française).

alternative¹⁹⁷ à l'opposition entre la conception libérale et la conception républicaine qui revendique la vision communautarienne de la politique :

A côté de l'instance hiérarchique de régulation, celle de la puissance souveraine de l'État, et de l'instance de régulation décentralisée du marché, et donc à côté du pouvoir administratif et de l'intérêt de chacun, la solidarité apparaît comme la troisième source de l'intégration sociale¹⁹⁸.

En quoi consiste la nouveauté de cette voie alternative que représente la théorie habermassienne de la démocratie délibérative et comment, d'après Habermas, permet-elle au débat politique contemporain de dépasser cette opposition persistante entre libéralisme et républicanisme ou communautarisme, entre individu et collectivité ?

Pour Habermas, la démocratie procédurale ou délibérative représente une « troisième voie » qui consiste à combiner les stratégies du libéralisme et du républicanisme, en essayant d'éviter les erreurs réciproques de ceux-ci. En effet, comme nous le mentionnons plus haut, le libéralisme conçoit le processus politique comme une négociation entre les intérêts particuliers et aboutit à une vision individualiste de la politique ; tandis que le républicanisme s'oppose à une telle conception qui réduit la société à la somme des motivations individuelles, et préconise la vision communautarienne faisant de la politique un processus constitutif de la communauté.

Ainsi, Habermas relève-t-il les limites de chacune de deux approches, et qui ne lui permettent pas de fonder véritable théorie de la démocratie. A en croire Habermas, l'erreur du républicanisme réside dans le caractère problématique de sa notion de la communauté à laquelle il réfère, et qui ignore la normativité des droits individuels pourtant nécessaire dans le contexte

¹⁹⁷ Habermas reprend cette idée de la démocratie délibérative comme voie alternative à la fois au chapitre VII de *Droit et démocratie*, et dans « Trois modèles normatifs de la démocratie », in *L'intégration républicaine*, p. 259-274.

¹⁹⁸ J. HABERMAS, « Trois modèles normatifs de la démocratie », in *L'intégration républicaine*, *Op. Cit.*, p. 260.

social moderne de la pluralité.¹⁹⁹ A son opposé, la théorie libérale commet l'erreur inverse du républicanisme en méconnaissant la dimension collective qui reste un élément central du processus constitutif de la politique démocratique.²⁰⁰

L'avantage de la démocratie délibérative réside dans sa capacité à réaliser à la fois l'exigence normative individualiste du libéralisme, et la dimension collective de la normativité du républicanisme, notamment à travers l'auto-prise de conscience et la volonté collective des citoyens grâce auxquelles la communauté parvient à son autodétermination politique :

Selon la conception républicaine, la formation de l'opinion et la volonté politique des citoyens sont le médium à travers lequel se constitue la société en tant que totalité politiquement structurée. La société est par nature politique, *societas civilis* ; en effet, par la pratique d'autodétermination politique des citoyens, la communauté prend pour ainsi dire conscience d'elle-même et, au moyen de la volonté collective des citoyens, agit sur elle-même²⁰¹.

Il s'ensuit que pour Habermas, ces limites respectives du libéralisme et du républicanisme sont l'expression de l'obsolescence d'une interprétation de la politique selon la perspective du sujet ; ce dernier étant envisagé comme individu dans le libéralisme et comme un sujet collectif ou macro-sujet dans la vision holiste du républicanisme. Dès lors, il convient d'envisager la théorie politique non plus en termes de sujet, mais de relation et d'interactions entre les sujets. Cette position de Habermas va à l'encontre de certaines implications du libéralisme et s'accorde en partie avec la perspective du républicanisme, d'autant plus qu'elle soutient la nécessité d'une volonté fonder la souveraineté de l'État une constitution collective

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 265 : « Le modèle républicain a un avantage et un désavantage. Je vois l'avantage dans le fait qu'il maintient le sens radical-démocratique d'une auto-organisation de la société par des citoyens unis dans la communication, et qu'il ne réduit pas les desseins collectifs simplement à des tractations (*deal*) entre intérêts privés opposés. Le désavantage me semble résider dans le fait que ce modèle est trop idéaliste et fait dépendre le processus démocratique des *vertus* des citoyens orientés vers le salut public. Car la politique ne consiste pas seulement, et pas même en premier lieu, en des questions d'entente éthique sur l'identité collective. L'erreur réside dans une *réduction des discussions politiques à l'éthique* ».

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Cf. J. HABERMAS, *Droit et démocratie, Op. Cit.*, p. 321.

de l'opinion et de la volonté publiques tout en précisant que cette constitution ne peut être issue d'une identité collective forte envisagée selon le modèle de la communauté éthique.

En revanche, la perspective intersubjective et interactionnelle de la politique implique d'affirmer autant les procédures publiques qui tiennent compte de l'exigence libérale de l'individualité que l'idée républicaine de la cohésion sociale :

La théorie de la discussion, qui associe au processus démocratique des connotations normatives plus fortes que ne le fait le modèle libéral, mais plus faibles que ne le fait le modèle républicain, emprunte des éléments aux deux côtés et les recompose différemment. En accord avec le républicanisme, elle accorde une place centrale au processus de formation de l'opinion et de la volonté politiques, mais sans comprendre la constitution de l'État de droit comme quelque chose de secondaire ; à ses yeux, les droits fondamentaux et les principes de l'État de droit sont au contraire une réponse conséquente à la question de l'institutionnalisation des présuppositions du processus démocratique, très exigeantes en matière de communication²⁰².

Une telle perspective devient possible grâce au concept de « procédure politique » qui induit une reformulation de la raison pratique d'autant plus qu'elle ne se définit plus par les droits de la personne humaine universels ni par la morale sociale concrète d'une communauté donnée, mais essentiellement par

[...] les règles de la discussion et les formes d'argumentation qui empruntent leur contenu normatif à la base de la validité de l'activité orientée vers l'entente, et donc en dernière instance à la structure de communication au moyen du langage et à l'ordre irremplaçable d'une socialisation qui s'est opérée au moyen de la communication²⁰³.

Selon cette conception rationnelle de la politique, c'est le processus démocratique qui rend possible une conceptualisation normative faisant de l'État et de la société « une Administration publique du type de l' « appareil rationnel de l'État », tel qu'il s'est formé au

²⁰² Cf. J. HABERMAS, « Trois modèles normatifs de la démocratie », in *L'intégration républicaine*, *Op. Cit.*, p. 269.

²⁰³ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, *Op. Cit.*, p. 321.

début des Temps modernes dans les systèmes européens [...] ²⁰⁴ ». Habermas appréhende cette procédure fondée sur les règles de la rationalité communicationnelle comme étant une « *intersubjectivité supérieure* de processus d'entente s'effectuant au moyen de procédures démocratiques ou dans le réseau communicationnel des espaces publics politiques ²⁰⁵ ».

C'est précisément par cette notion d' « *espace public* » autonome que la théorie habermassienne de la société décrit une société démocratique, la validité d'un tel espace étant liée à la pluralité de la société politique. ²⁰⁶ L'espace public chez Habermas rend compte de la rationalité pratique du dialogue enclive à la recherche de l'intersubjectivité et de l'universalité, par opposition à la rationalité technicienne qui, elle, poursuit la vérité et l'efficacité. L'espace public permet de réaliser le consensus des personnes de bonne volonté issues des univers privés. Il s'agit d'un espace multiforme constitué des organes et des lieux tels les journaux, les salons mondains, les cafés, les clubs, etc., par lesquels serait effectivement advenu cet espace public.

Cependant, parallèlement à cette reconnaissance de l'importance des médias de masse dans une démocratie, Habermas n'hésite pas à fustiger leur rôle dans la dégradation régulière de la publicité ; ces médias ayant non seulement substitué le commerce et la vie privée au

²⁰⁴ *Ibidem.*

²⁰⁵ J. HABERMAS, « Trois modèles normatifs de la démocratie », in *L'intégration républicaine*, *Op. Cit.*, p. 270.

²⁰⁶ C'est principalement dans son ouvrage de 1962, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, que Habermas a abordé sa première notion d'espace public et qu'il enrichira par la suite dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*. Il s'agit de la perspective habermassienne de la réhabilitation du modèle critique du XVIII^e siècle, particulièrement celui kantien, et de la démocratie bourgeoise qui avaient fait de l'usage public de la raison la condition de possibilité de l'opinion, elle-même condition de réalisation de la démocratie. Selon cette perspective qui tire son inspiration de la pensée kantienne, le soliloque laisse l'individu face à lui-même et à ses identités ; tandis que la discussion sur les affaires publiques l'arrache à ses particularisme, le dégage de sa « grossièreté ». Ainsi, l'espace public démocratique consiste dans cette dynamique fructueuse d'échanges entre personnes privées qui s'intercale entre la société et l'État comme une instance de légitimation centrée sur la logique individuelle. La publicité, au sens classique et non industriel du terme, permet ainsi de s'assurer que la connaissance des points de vue est généralisée et que le secret de l'arbitraire ne fait plus la loi.

dialogue, mais même corrompu l'espace public par l'apologie des plaisirs individualistes ainsi que de exhibitionniste qui les réduit à n'être qu'une consommation et une frivolité narcissique.

Cette situation une fois clarifiée, Habermas distingue, à la suite de la critique de Nancy Fraser²⁰⁷, entre, d'un côté, un espace public *fort*, qui se compose d'assemblée; et de l'autre, un espace public *faible*, composé du monde de la communication et de l'information dans sa grande diversité à la fois formelle et informelle. Il s'agit de deux types d'espaces publics exprimant deux sphères distinctes de production du pouvoir politique à travers une souveraineté populaire disséminée ou « intersubjectivement dissoute ²⁰⁸ ».

En somme, chez Habermas, c'est l'intersubjectivité, en tant qu'elle procède de la rationalité communicationnelle, qui rend possible l'existence d'interactions entre les citoyens à la recherche d'une entente. Cette conception intersubjective de la socialité devient, dès lors, l'expression de la combinaison des perspectives normatives à la fois libérale et républicaine, qui permet à la rationalité politique d'envisager la conservation des droits individuels tout en

²⁰⁷ Nancy Fraser critique la première version habermassienne de l'espace public telle qu'elle se dégage de l'analyse qu'il en fait dans *L'espace public* en 1962. C'est cette critique qui est au cœur de l'article de Nancy Fraser, « Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », in C. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 109-142. Nancy Fraser mentionne déjà cette critique dès l'introduction (p. 109-110) en ces termes :

« Those of us who remain committed to the theorizing the limits of democracy in late-capitalist societies will find in the work of Jürgen Habermas an indispensable resource. I mean the concept of « the public sphere », originally elaborated in his 1962 book, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, and subsequently resituated but never abandoned in his later work. [...] Habermas's concept of the public sphere provides a way of circumventing some confusions that have plagued progressive social movements and the political theories associated with them. [...] A second problem, albeit one that has so far been much less historically momentous and certainly less tragic, is confusion one encounters at times in contemporary feminisms. I mean a confusion that involves the use of the very same expression « the public sphere » but in a sense that is less precise and less useful than Habermas's. [...] Thus « the public sphere » on this usage conflates at least three analytically distinct things : the state, the official economy of paid employment, and arenas of public discourse ».

L'acceptation par Habermas d'une telle critique le conduit à modifier sa première version de l'espace public en établissant cette distinction entre l'espace public *fort* et l'espace public *faible*.

²⁰⁸ J. HABERMAS, *Droit et démocratie, Op. Cit.*, p. 165-168 ; Voir également « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », trad. de M. Hunyadi, in *Lignes*, n°7, Paris, Séguier, septembre 1989, p. 29-58.

renforçant la solidarité collective, et de penser ainsi la politique comme un rapport de continuité et de complémentarité entre le niveau individuel et le niveau collectif.

Il s'agit du projet habermassien de la démocratie radicale, qui traduit le souci du philosophe allemand, fidèle au projet émancipateur des Lumières, d'envisager l'intersubjectivité en termes de raison communicationnelle critique, et qui devient une exigence morale incontournable dans le processus démocratique de la formation de la volonté et de l'opinion politiques. Un tel processus fait reposer la prise de décision des institutions sur une entente découlant des procédures institutionnelles et normatives de la pratique des négociations. Ce qui fait du modèle procédural et normatif habermassien de la démocratie « un certain conventionnalisme et une sorte de conservatisme institutionnel²⁰⁹».

Ce constat de la suprématie de la norme et de l'institution dans le modèle habermassien du processus démocratique, en particulier tel qu'il se dégage de l'analyse de *Droit et démocratie*, pose, dès lors, la question de savoir si une telle approche institutionnelle permet d'envisager une démocratie radicale telle que voulue au départ par Habermas lui-même dans la préface de son ouvrage²¹⁰. En effet, la société civile, telle que la conçoit Habermas ne permet pas d'envisager l'unité ou l'intégration sociale comme dans le républicanisme, d'autant plus qu'elle n'implique pas de règles procédurales permettant de réaliser le cadre normatif de la participation de tous ; pas plus d'ailleurs qu'elle ne propose de mécanismes institutionnels susceptibles d'empêcher les formes de domination au sein de l'espace public informel. De cette façon, comme l'indiquent Aubert et Flugel, la démocratie procédurale habermassienne n'apporte pas une modification majeure à la conception institutionnelle de la démocratie libérale²¹¹.

²⁰⁹ I. AUBERT et O. FLUGEL, « Procéduralisme et politique délibérative. La philosophie politique de Jürgen Habermas », in *Publication de la Sorbonne*, 2/2008, p. 44.

²¹⁰ Cf. J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, *Op. Cit.*, p. 13.

²¹¹ Cf. I. AUBERT et O. FLUGEL, *Op. Cit.*, p. 44.

D'où la position critique de certains philosophes contemporains de la démocratie qui mettent en évidence l'« échec normatif » de la théorie habermassienne de la démocratie, d'autant plus que chez Habermas, la légitimité de la politique ainsi que l'intégration sociale des individus résident dans la structure institutionnelle résultant du modèle normatif de la discussion.

Il en résulte que la perspective habermassienne de l'institutionnalisation des débats publics vise davantage les résultats que la participation générale des citoyens à politique. Ce qui, comme le font remarquer Aubert et Flugel, ne permet pas à la conception procédurale et normative habermassienne de « se démarquer de l'idée d'une participation publique spontanée²¹² ».

Cette difficulté du paradigme institutionnel et procédural habermassien à rendre compte de la démocratie radicale devient une exigence à envisager l'intersubjectivité politique sur une base autre que celle de la procédure et de la norme, qui permet de penser véritablement le « inter » ou le « commun » aux sujets, mais sans rééditer les perspectives des paradigmes agrégatif et communautaire de la socialité.

²¹² I. AUBERT et O. FLUGEL, *art. cit.*, p. 43. Cette difficulté de la conception normative et procédurale à rendre compte de la démocratie radicale était déjà soulevée par certains penseurs contemporains comme Marcel Gauchet, principalement dans *La démocratie contre elle-même*, et Pierre Rosanvallon, dans *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*; qui avaient préconisé une approche plutôt narrative de la démocratie. Une telle approche consiste à rejeter la conception normative selon laquelle les critères normatifs d'une société politique sont présumés par tous les acteurs, d'autant plus qu'ils ne se satisfont pas d'admettre l'existence des traditions, de rapports de forces et d'autorité. A l'opposé d'une telle approche, les théories narratives de la société récuse la prétendue valeur universelle des critères normatifs de la démocratie, et préconisent en revanche la prise en compte des traditions, des évolutions sans téléologie rationnelle et les doutes concernant la rationalité des acteurs. C'est dans ce sens que Marcel Gauchet, en fustigeant une inversion *perverse* du totalitarisme en un individualisme inconscient, évoque une opposition entre ce qu'il appelle les « deux excès de la démocratie moderne ». Il s'agit, d'après Gauchet, d'une opposition entre les aspirations démocratiques perverses qui ont caractérisé cette recherche d'une puissance collective totale, prête à broyer les individus; et une conception de la démocratie « qui sacralise à ce point les droits des individus où elle se fonde qu'elle sape la possibilité de leur conversion en puissance collective ». Cf. M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002, p. 27.

C'est une telle exigence qui, d'après nous, rend nécessaire la relecture de l'anthropologie politique de Spinoza plus que tous les autres paradigmes de l'intersubjectivité en tant qu'elle permet de penser adéquatement la démocratie. Il s'agit d'un paradigme fondé sur la conception transindividuelle de l'individualité affective, et qui permet d'envisager la politique non pas en termes de norme ou de procédure ni d'agrégat d'individus sans principe d'unité, mais d'affects communs qui unissent la multitude d'individus et qui déterminent leurs relations. La pertinence d'un tel paradigme consiste dans le fait qu'il débouche sur la perspective du dépassement du dualisme individu/société ou partie/totalité en politique, d'autant plus qu'il conçoit la société en termes d'individu composé d'une multiplicité d'individus à la fois autonomes et ontologiquement en relation. C'est cette conception originale de l'individualité et sa pertinence pour une théorie de la démocratie que nous nous proposons d'étudier dans les autres parties de cette thèse.

DEUXIÈME PARTIE

L'INDIVIDUALITÉ COMME FONDEMENT DES RELATIONS INTERHUMAINES CHEZ SPINOZA

CHAPITRE III

L'INDIVIDUALITÉ DANS LE SYSTÈME ONTOLOGIQUE DE SPINOZA

L'individualité telle que la conçoit Spinoza ne réfère pas à l'*ego* mais à un processus de constitution rendu possible par la communication des affects entre les multiples corps simples composant un individu. Une telle conception implique d'appréhender les passions non plus comme des états internes d'un individu conçu comme une monade, mais en terme de relations constituées par l'individu social. Quelle est la spécificité du paradigme spinoziste de l'individualité et en quoi permet-il de penser une communauté réellement intersubjective ? C'est à cette question que ce chapitre tente de répondre.

Ce paradigme est celui de l' « inter affection » des corps à travers laquelle s'explique l'individualité affective chez Spinoza. L' « inter-affection » telle que la conçoit Spinoza, n'est possible que pour des êtres qui ont quelque chose en commun mais qui diffèrent pourtant par la constitution affective de chacun. Cette nature commune est ce qui permet aux humains de s'accorder et de former une communauté. Ainsi, le présent chapitre analyse à la fois le concept spinoziste de l'individualité, la notion de forme dans la physique spinoziste du mouvement et du repos, l'individualité humaine et sa relation au monde commune de la nature, la question de l'essence humaine chez Spinoza, et l'individualité humaine affective dans la constitution de l'*ingenium*.

La pertinence de ce chapitre réside dans le fait qu'il permet de distancer le concept spinoziste d'individu du sujet contemporain à travers la mise en évidence de la constitution affective de l'individualité chez Spinoza. Une telle conception de l'individu permet d'entrevoir comment le spinozisme conçoit le commun ou l'interrelation des individus.

3.1 Définition de l'individu chez Spinoza

L'individu, dans la théorie physique de Spinoza, se conçoit comme une structure résultant de la composition et du contact réciproque des corps ayant une même ou différente nature :

Quand un certain nombre de corps de même ou de nature différente sont contraints par les autres à entrer en contact réciproque, ou bien, s'ils se meuvent selon le même degré ou selon des degrés différents de vitesse, à se communiquer les uns aux autres leurs mouvements suivant un certain rapport, nous dirons que ces corps sont unis entre eux, et qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un individu, qui se distingue des autres par cette union des corps²¹³.

Cette notion d'individu chez Spinoza s'inscrit dans la perspective de son système ontologique du rapport des modes à la substance, où elle est envisagée en termes de connaissance et de maîtrise des modes concrets ou des affections de la substance que sont les choses singulières : « Par mode, j'entends les affections d'une substance, c'est-à-dire ce qui est en autre chose, par quoi en outre il est conçu²¹⁴ ». Il s'agit, comme le montre François Zourabichvili, en interprétant le scolie de l'*Éthique* I, 15; de la thèse spinoziste « de l'individualité de l'univers » qui vise à « démontrer l'indivisibilité de la substance corporelle ou étendue, condition de son attribution à Dieu [...]»²¹⁵.

Robert Misrahi explique que la définition du mode chez Spinoza, implique, non pas l'affect ni l'affectivité, mais l'affection, qui signifie une modification d'un être existant, c'est-

²¹³ B. SPINOZA, *Éthique*, II, P 13, Lemme 3, Ax. 2, Déf., traduction de Pierre-François Moreau, texte établi par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers, Paris, P.U.F., Éditions Épiméthée, 2020 (Désormais noté par *Éthique*).

²¹⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, I, Déf. 5.

²¹⁵ F. ZOURABICHVILI, *Spinoza -Une physique de la pensée*, Paris, P.U.F., « Philosophie d'aujourd'hui », 2002, p. 65.

à-dire de la substance. Il s'agit, d'après Misrahi, de souligner le lien de dépendance du mode par rapport à la substance :

L'intention de cette définition est de souligner la dépendance du mode. Celui-ci dépend en effet de l'être antérieur qu'est la substance, cette antériorité n'étant pas temporelle mais logique. Cela signifie que pour comprendre un mode [...], il faut le rapporter à autre chose. Cette autre chose est certes la substance infinie ; mais comme celle-ci ne nous est connue que par les attributs, la réalité fondatrice du mode est un attribut²¹⁶.

Ce rapport de dépendance logique du mode par rapport à la substance est central dans le système ontologique de Spinoza, mais il n'implique nullement de fusionner des individualités dans une unité indifférenciée. Il s'agit, comme l'explique Pierre Macherey, d'une décomposition de l'absolu qui devient la caractéristique principale de l'ontologie spinozienne, dans laquelle se révèle une ambiguïté des notions d'attributs et de modes.²¹⁷ En effet, loin de conduire à une suppression de la singularité par une totalité englobante, le système ontologique de Spinoza envisage au contraire la singularité de chaque chose particulière ainsi que de chaque idée contenues en Dieu. C'est ce que montre Spinoza lorsqu'il affirme à la fois qu'« une idée est nécessairement donnée en Dieu, qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain avec une sorte d'éternité²¹⁸», qu'il n'est « aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct », et que « toutes les affections du corps, c'est-à-dire toutes les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu²¹⁹». Dès lors, chez Spinoza, l'individualité

²¹⁶ R. MISRAHI, *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Paris, Seuil, « Les Empêcheurs de penser en rond », 2005, p. 204. Misrahi montre ainsi que c'est à travers les choses particulières que nous connaissons concrètement les attributs de Dieu, citant à cet effet Spinoza dans *Éthique*, I, P 25, cor : « Les choses particulières ne sont rien d'autre que les affections des attributs de Dieu ou, en d'autres termes, des modes par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière précise et déterminée ».

²¹⁷ P. MACHEREY, « Le problème des attributs », in *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, « Armillaire », 1990, p. 95 : « Puisqu'il raisonne abstraitement, Spinoza ne peut déterminer l'absolu qu'en le décomposant, en « passant » du point de vue d'une cohérence immédiatement donnée à celui d'une analyse des éléments, les « essences » qui le constituent. Dès qu'on sort du fondement pour aller vers ce qui fonde, en envisageant ses déterminations successives, les attributs puis les modes, on voit son unité se défaire ou même disparaître, et c'est une multiplicité, une diversité qui prend sa place

²¹⁸B. SPINOZA, *Éthique*, V, P 22.

²¹⁹*Ibidem*, V, P 11.

implique pour l'être humain la conscience et la connaissance claire et distincte de ses affections. Il s'ensuit un développement individuel qui permet au corps, dans son irréductible individualité, d'associer un grand nombre d'aptitudes à sa relative indépendance à l'égard des causes extérieures pour ordonner ses affections selon l'ordre de l'entendement.

De fait, l'affirmation de l'indépendance de l'individu dans le système ontologique de Spinoza, et qui n'est pas sans rapport évident avec sa théorie du corps politique, pose la pertinente question à la fois anthropologique et politique de la conciliation de l'unicité substantielle avec l'infinité d'expressions et d'affections à travers lesquelles la substance se différencie tout en gardant l'unité de ses attributs et de ses modes. La théorie physique des choses singulières qui se dégage dès la onzième proposition l'*Éthique* II, et développée à partir de la treizième proposition, permet d'envisager une telle conciliation chez Spinoza.

A la suite de ces deux propositions évoquées, l'idée est nécessairement « une idée de quelque chose », et cette chose est « une chose singulière existant en acte », c'est-à-dire un corps ou un mode, par lequel se définit l'individualité. Il s'agit, comme le précise Alexandre Matheron, du premier de deux principes fondamentaux de la doctrine spinozienne du *conatus* affirmant qu' « il y a des choses, et des choses individuelles; l'individualité, loin d'être une illusion due à notre ignorance du Tout, possède une réalité irréductible²²⁰».

Une telle conception établit clairement le pouvoir du corps en ce sens que « si l'objet de l'idée constituant l'âme humaine est un corps, rien ne pourra arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'âme²²¹». Ainsi, contrairement aux conceptions qui dévalorisent souvent le corps, la physique de Spinoza lui confère un rôle central dans la définition de l'individualité et du dynamisme de l'âme. En effet, la saisie intellectuelle de notre singularité et de notre propre pouvoir passe nécessairement par l'analyse de notre corps et des propriétés communes des corps

²²⁰ A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Ed. de Minuit, 1988, p. 9.

²²¹ *Éthique*, II, P 11.

avant de déterminer les traits distinctifs de chaque corps en particulier. Ces principes de distinction des corps valent également pour la distinction des âmes (l'âme étant également un système complexe d'idées des choses), et fondent aussi les différences individuelles entre les humains. En d'autres termes, l'être humain n'étant pas « un empire dans un empire », il ne déroge pas à la condition commune des réalités finies que sont les modes. Par conséquent, les mêmes principes de la différenciation des modes, des attributs, de leurs affections et de la pensée, valent également pour les humains et pour les individus.

La communauté des individus est donc celle des modes ou des réalités finies à laquelle appartiennent les individus humains dans ce qu'ils ont en partage comme dans ce que chacun a de singulier. La dimension hiérarchique de cette communauté repose sur le degré de perfection de chaque mode ou individu, qui ne relève pas, souligne Spinoza, de nos modes de penser « que nous avons accoutumé à forger parce que nous comparons entre eux les individus de même espèce ou de même genre ²²² » ; mais de la puissance avec laquelle la substance se pose dans l'existence de chaque mode en produisant en lui plus de réalité. C'est donc la teneur de la réalité de chaque individu qui explique à la fois sa puissance et son degré de perfection. Les termes de Matheron commentent bien la définition de la proposition 40 de la cinquième partie de l'*Éthique*, qui souligne cette conception spinozienne de la hiérarchie selon la composition ou la puissance d'agir :

Toutes choses, indique Matheron, n'ont pas la même force de persévérer dans leur être. Les individus se hiérarchisent selon leur puissance d'agir ; ou [...], selon leur degré de perfection : Ces deux notions s'équivalent, puisque perfection est synonyme de réalité, et réalité d'activité. La puissance d'agir naturelle d'un individu [...] dépend en tout premier lieu de son degré de composition. Mais elle dépend aussi, en second lieu, de son degré d'intégration²²³.

²²² Préface à la quatrième partie de l'*Éthique*.

²²³ A. MATHERON, *Op. Cit.*, p. 57.

Cette notion de perfection rend compte chez Spinoza, non seulement du principe physique de différenciation des corps par l'état de mouvement ou de repos, mais surtout de l'affirmation de la complexité et de la composition des réalités individuelles. Dans cette perspective de la composition des corps, la question des corps simples se trouve relativisée chez Spinoza, d'autant plus que même « les corps les plus simples » qui n'auraient aucun degré de composition, se différencieraient par la vitesse de leurs propres mouvements²²⁴ qui résulteraient non pas de chaque corps lui-même, mais des interactions dans lesquelles il est pris avec d'autres corps. C'est autant dire que les principes de mouvement et de composition des corps chez Spinoza impliquent que l'absence de composition entraînerait l'absence des propriétés distinctives qui permettent aux corps de se différencier. Ce qui ne serait pas logique d'autant plus que la caractéristique naturelle des corps est d'être mus, c'est-à-dire déterminés au niveau extrinsèque en fonction du groupe qui constitue leur composition.

Dès lors, la perfection des êtres, synonyme de leur degré de réalité et de leur capacité à refléter la substance, se conçoit en fonction de leur degré de complexité et de composition, qui fonde leur différenciation interne. La pure simplicité d'un corps est, selon cette approche spinoziste, presque inconcevable dans la mesure où elle impliquerait l'absence de réalité de ce corps. Par contre, selon cette même approche, c'est la complexité d'un corps qui fonde sa perfection et rend compte de l'unité d'un même système d'éléments multiples et différents qui le composent. La composition et la complexité sont donc les catégories dans lesquelles sont pensés les corps chez Spinoza. Ce qui représente une révolution dans la tradition philosophique, d'autant plus que la perfection ne se conçoit plus à partir du simple, mais à partir de la complexité de l'étendue.

²²⁴ Cf. *Éthique*, II, Lemme 7, où Spinoza ne précise pas la nature des corps simples, mais indique que c'est dans l'équilibre de leurs mouvements que réside leur principe de distinction.

Toujours est-il que la composition dont il est question chez Spinoza ne consiste pas à intégrer dans une unité la multiplicité d'éléments, mais, précisément, à envisager le corps de manière à expliquer son unité organique par les seules propriétés de l'étendue telles qu'elles sont clairement contenues dans l'idée adéquate que nous en faisons.

La composition rend compte des interactions mécaniques des individus, qui permettent de les définir, sous l'angle de l'étendue, comme des corps qui se communiquent entre eux leurs mouvements suivant des rapports constants et déterminés. L'individu spinoziste est, dans cette optique, un corps complexe résultant d'une composition formée par un ensemble des corps eux-mêmes éventuellement composés. C'est donc un système des corps en mouvement pris dans une unité relativement stable au sein de l'étendue infinie, qui constitue le noyau de l'individu. Ce corps complexe qu'est l'individu se distingue, chez Spinoza, par une union des corps plus simples dans un réseau d'interactions relativement stables.

Comme le montre Spinoza, ces corps subissent de la part des autres corps une pression qui les maintient appliqués les uns sur les autres, ou, s'ils entre en mouvement, les fait se communiquer mutuellement leur mouvement suivant un certain rapport²²⁵. L'étendue des corps simples étant envisagée chez Spinoza dans la perspective de la mécanique cartésienne²²⁶, l'origine de cette pression que subissent les corps n'est pas attribuable à un principe de spontanéité auto-organisateur qui serait en contradiction avec les caractéristiques de l'étendue, mais au rapport du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur qui les caractérise.

²²⁵ Cf. La conception spinozienne de l'individu dans *Éthique*, II, P 13, Lemme 3, Ax. 2, Déf.

²²⁶ En commentant cette perspective mécanique, Matheron fait voir clairement que le *conatus* des corps simples diffère de celui des individus complexes en ce sens que le principe universel d'inertie demeure la seule loi des corps simples. Par ce principe, les corps simples ne cherchent qu'à persévérer dans leur état ; autrement dit, ils se réduisent à leur état. Par contre, les choses se passent différemment lorsqu'il s'agit du *conatus* des individus complexes qui vise plutôt à persévérer dans son être. Lire à cet effet *Individu et communauté chez Spinoza, Op. Cit.*, p. 28-29.

Ainsi, conscient de l'insuffisance des origines mécanistes à expliquer l'union des corps entre eux dans une unité systématique, Spinoza fait usage du concept de *forme* pour expliquer comme l'unité d'un individu consiste dans une union des corps et comment la forme fait que l'individu retient sa nature comme auparavant même à l'issue d'un continuel changement des corps :

Les corps, en effet (selon le lemme 1), ne se distinguent pas en raison de la substance ; ce qui constitue la forme d'un individu consiste dans une union des corps (selon la définition précédente) ; or celle-ci est conservée (selon l'hypothèse), bien qu'il se produise un changement continuel de corps ; donc l'individu conservera sa nature comme auparavant, tant par rapport à la substance que par rapport au mode²²⁷.

Cette combinaison de « forme » et de « nature » chez Spinoza permet d'envisager l'individualité sous une figure autre que celle de la mécanique cartésienne, à savoir comme une structure ou une union des corps composant un individu. Ainsi, ce ne sont pas les étoffes ou les matériaux dont les individus sont tissés qui permettent de les distinguer, mais la manière dont ils le sont, c'est-à-dire leur structure ou organisation. C'est sur cette structure, qui rend compte de la signification spinozienne de la forme, que se penche la section suivante de ce travail.

3.2 La notion de *forme* dans la physique spinoziste du mouvement et du repos

Le concept de *forme* occupe une place centrale dans la pensée de Spinoza²²⁸ et joue un rôle majeur dans ses théories de l'affect, de l'individualité et de la constitution du corps politique. Il est question, dans ce point, de comprendre l'acception que recouvre le concept de *forme* dans la théorie spinoziste de la physique, axée essentiellement sur l'idée de l'individu

²²⁷ B. SPINOZA, *Éthique*, II, 13, Lemme 4, Dém.

²²⁸ Julien Busse revient sur le fait que ce concept apparaît à maintes reprises dans l'œuvre de Spinoza : soixante-treize dans l'*Éthique*, trente-cinq dans le *TRE*, dix-neuf dans le *Traité politique*. Cf. J. BUSSE, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publication de la Sorbonne, « Philosophie », 2009.

défini par un certain rapport selon lequel les parties se communiquent leurs mouvements. La question à laquelle ce point essaye de répondre se formule ainsi : quelle est la pertinence du concept spinozien de *forme* par rapport à son usage classique essentiellement dominé par les conceptions cartésienne et scolastique et en quoi restitue-t-elle une théorie originale de l'individualité?

De fait, contrairement à la tradition scolastique de « *l'âme forme du corps* », qui soutient à la fois que la forme ne peut se concevoir que pour l'être humain, que c'est l'union du corps avec l'âme qui lui donne la forme, et que le corps ne change pas en dépit des imputations qu'il subit²²⁹ ; Spinoza, non seulement réserve le concept de *forme* à toute chose singulière ou à n'importe quel individu, mais substitue à la conception de *l'âme comme forme du corps* la conception de *l'esprit comme idée du corps*, et conclut, de ce fait, à la transformation simultanée du corps et de l'esprit dans le changement d'identité d'un individu. D'après Zourabichvili, une telle conception, dont on trouve déjà les annotations tardives dans le *Court Traité*, « a pour conséquence que l'esprit, bien qu'il soit la garantie de l'identité du corps, voit sa propre identité exposée à ses vicissitudes²³⁰».

Le concept spinoziste de *forme* est ainsi envisagé autour de l'idée de la formation que restitue le verbe « *formare* » ou « former », dont dérivent le substantif « *formatio* » ou formation ainsi que l'adjectif « *formal* » ou « formel » ; tous étant associés au concept de « *forme* » qui, chez Spinoza, « se voit maintenant soustraire toute sa signification scolastique traditionnelle :

²²⁹F. ZOURABICHVILI, *Spinoza -Une physique de la pensée*, Paris, P.U.F., « Philosophie d'aujourd'hui », 2002, p. 70. L'auteur convoque à cet effet la remarque de Martial Gueroult (précisément dans son livre *Spinoza II. L'âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier, 1974, t. 2, p. 559) sur la différence entre la conception cartésienne de l'union du corps avec l'âme et celle de Spinoza ; en montrant que chez Descartes, « le corps ne mourrait (...) qu'une fois levée son union avec l'âme qui lui donne la forme, tandis qu'à l'inverse, chez Spinoza, l'esprit cesse d'exister à l'occasion de la rupture de la forme du corps ». Cependant, pour Zourabichvili, Spinoza a lui aussi proposé, à la manière de la deuxième *Méditation* cartésienne, le modèle d'un corps demeurant le même à travers les changements de ses formes. Cf. F. ZOURABICHVILI, *Op. Cit.*, p. 43.

²³⁰F. ZOURABICHVILI, *Op. Cit.*, p. 71.

non seulement la forme prend un sens individuante, mais elle devient immanente à l'étendue²³¹». Selon cette perspective, un concept est avant tout quelque chose qui a une réalité ou qui, pour exister, doit être réalisé. Ainsi chez Spinoza, pour être conçue, la chose doit être formée d'une autre chose. La formation est donc un concept central chez Spinoza en ce sens qu'elle décrit la relation ontologique primaire entre les choses existantes. La formation par autre chose consiste ainsi dans le fait d'être en cette autre chose qui est la substance. Et c'est ce « être-en-autre-chose » qui rend compte, chez Spinoza, du mode d'existence concrète de la chose²³². Autrement dit, les modes sont conçus chez Spinoza comme des « modifications dont le concept se forme à la partir du concept de la chose en quoi elles sont²³³», et par quoi s'explique leur essence.

Il en résulte, comme l'énonce explicitement Spinoza, que l'être humain, comme toute chose singulière, est une modification de Dieu²³⁴. Il s'agit pour l'auteur de l'*Éthique* de ne reconnaître la substantialité qu'à Dieu et de nier, du même coup, à la forme de l'être humain, toute indépendance et toute autosuffisance de ce qui est *en soi* et qui existe sans être formé par autre chose²³⁵. Cette négation de la substantialité de la forme de l'être humain vaut également pour toute forme de substantialité des choses singulières de la Nature, et revient à exclure l'idée de forme substantielle du système ontologique spinozien ; l'être humain n'étant qu'un exemple des choses singulières de la Nature.

A en croire Martial Guérault, nier toute substantialité à la forme de l'être humain, démarque clairement Spinoza de la définition de l'être humain par les philosophies classique et scolastique qui préconisent la centralité de la forme comme ce qui fonde la substantialité de

²³¹ *Ibidem*, p. 112.

²³² B. SPINOZA, *Éthique*, I, Déf. 5 : « Par *mode*, j'entends les affections de la substance, autrement dit ce qui est en autre chose, par quoi il est aussi conçu ».

²³³ B. SPINOZA, *Éthique*, I, P 8, sc. 2.

²³⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, I, P 25, Cor.

²³⁵ B. SPINOZA, *Éthique*, I, Déf. 3 : « Par *substance*, j'entends ce qui est en soi et qui est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin de concept d'une autre chose, duquel il doit être formé ».

l'être humain²³⁶. Pour le philosophe hollandais, au contraire, à l'essence de l'être humain ne procède pas de sa substance²³⁷. Il s'ensuit, comme le mentionne la démonstration de la proposition 10, que ce n'est pas l'être de la substance qui constitue la forme de l'être humain mais la réalité dont il est formé, et qui constitue l'essence d'une chose singulière. Ainsi, à en croire François Zourabichvili, on trouve chez Spinoza une nouvelle signification du concept de forme qui « renvoie à la définition de l'individu²³⁸ » et révolutionne entièrement le champ de l'individualité en changeant « le vieil ordre synonymique de la nature, de l'essence et de la forme, repris de Descartes qui le tenait lui-même de la scolastique [...]»²³⁹.

Cette identification que fait Spinoza de la forme avec la manière dont se constituent les différentes parties en chose singulière lui permet d'expliquer la forme à partir de la structure de la définition de l'essence. Dans la formulation de cette structure de l'essence²⁴⁰, on trouve une présupposition que l'objet défini n'enveloppe pas une existence nécessaire qui est comprise dans l'essence de la chose, mais seulement la réalité formée en une forme d'une chose singulière, déterminée et certaine, réalité dont la concrétisation dépend de l'existence de cette chose en laquelle elle est comprise. Ainsi donc, à la différence des conceptions cartésienne et scolastique, la forme, ramenée à l'individualité chez Spinoza, n'est pas envisagée comme quelque chose d'abstrait à l'instar d'un concept universel ; mais comme une substance concrète formée ou constituée de plusieurs corps de même nature, et rendue possible grâce à la

²³⁶ Cf. M. GUEROULT, *Spinoza II. L'âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier, 1974, p. 110-111.

²³⁷ B. SPINOZA, *Éthique*, II, P 10.

²³⁸ B. SPINOZA, *Éthique*, II, Lemme 4 : « Si d'un corps, autrement dit d'un individu, qui est composé de plusieurs corps, certains sont séparés, et qu'en même temps autant d'autres de même nature les remplacent, l'individu conservera sa nature comme auparavant, sans aucun changement dans sa forme. (Démonstration). Les corps, en effet, (selon le lemme 1), ne se distinguent pas en raison de la substance; d'autre part, ce qui constitue la forme d'un individu consiste dans une union des corps [...] ».

²³⁹ F. ZOURABICHVILI, *Spinoza -Une physique de la pensée*, Paris, P.U.F., « Philosophie d'aujourd'hui », 2002, p. 69.

²⁴⁰ B. SPINOZA, *Éthique*, II, Déf. 2 : « Je dis que cela appartient à l'essence d'une chose, qui, étant donné, fait que cette chose est nécessairement posée, et qui, étant enlevé, fait que cette chose est nécessairement enlevée; autrement dit, ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et qui, inversement ne peut, sans la chose, ni être ni être conçu ».

composition et à la communication des mouvements entre les parties. Spinoza explique cette définition de la forme comme communication des mouvements entre différentes parties en recourant à l'image de la transformation du corps humain par la maladie, la santé et la mort :

Or ce qui constitue la forme du corps humain consiste en ce que ses parties se communiquent entre elles leurs mouvements suivant un certain rapport. Donc les choses qui font que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est conservé, conserve aussi la forme du corps humain²⁴¹.

Aux yeux de François Zourabichvili, l'identification de la forme avec l'essence de la chose singulière, représente une véritable révolution dans le contexte de la pensée postcartésienne et permet de singulariser la pensée de Spinoza en ce qu'elle remet en cause l'association de deux références à la cause formelle et à la cause finale comme éléments complémentaires d'un même ensemble, en choisissant pour sa part de compléter la référence à la cause efficiente par la référence à la cause formelle tout en rejetant de manière absolue la cause finale qui ne peut consister que dans un refuge pour l'ignorance. Par cette réhabilitation, la cause formelle est désormais séparée de la cause finale mais elle ne constitue pas une reprise de la représentation des hiérarchies des formes qu'incarne le monde des essences et qui s'articule aisément avec le finalisme.

Ainsi la spécificité de la forme spinoziste est-elle à voir du côté de sa perspective de repenser la notion de forme sur des bases autres que celles de la philosophie classique, à savoir à partir de sa théorie de l'essence qui appréhende la forme en termes d'individualité. C'est cette approche qui permet au concept spinozien de forme de résoudre la question de la constitution de l'individu ; un problème auquel Descartes s'était confronté dans sa préférence pour la cause efficiente qui sous-tend son « mécanisme », mais qu'il n'avait pas réussi à surmonter à cause

²⁴¹ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 39, Dém.

de l'incapacité du strict plan corporel de sa physique à mettre en place les principes d'une dynamique des forces.

La forme chez Spinoza permet de comprendre la chose à laquelle elle se rapporte comme un tout résultat d'un processus d'unification. Ce rôle que remplit la référence à l'idée de la formation est crucial d'autant plus qu'elle permet d'appréhender la forme et l'essence comme ce qui rend possible l'unité de la chose avec son principe interne de composition, et qui explique qu'elle est différente d'un simple agrégat des déterminations extérieures. Zourabichvili renvient sur cette valorisation de la forme par Spinoza en affirmant que celle-ci

[...] n'a rien, dès lors, de moins déterminé que la figure ; bien au contraire, elle présente l'avantage d'affirmer une vraie relation synthétique entre les parties, de sorte qu'il n'y ait plus à régresser pour découvrir la nature de la chose (même si, analytiquement, le rapport individuant s'établit entre des rapports qui, eux-mêmes, etc.)²⁴².

Ainsi, contrairement à la perspective cartésienne, la forme spinoziste ne représente pas un ordre extérieur indépendant de l'existence concrète d'une chose singulière. Elle permette au contraire de penser le devenir propre de la chose, un devenir effectif sans lequel la chose singulière n'existerait pas comme chose.

C'est dans ce sens que la forme et l'essence permettent l'individuation d'une chose, à savoir en conditionnant de l'intérieur l'existence singulière de la chose par quoi elle se distingue de tout ce qui n'entre pas dans sa constitution. Ce qui ne veut nullement dire que la forme ou l'essence spinoziste renferme la chose singulière sur elle-même en la posant comme une autonomie absolue qui ferait d'elle une substance. Au contraire, comme le souligne bien Zourabichvili, c'est dans cette autonomie relative de la chose singulière qu'il faut comprendre les effets les plus subversifs de la détermination modale de la chose singulière spinoziste²⁴³.

²⁴²F. ZOURABICHVILI, *Op. Cit.*, p. 45.

²⁴³*Ibidem*, p. 94.

C'est donc dans cette indissociabilité et cette réciprocité entre de la cause et ses effets, entre l'essence et ses propriétés, que consistent la plus grande force et la délicatesse de la doctrine philosophique de Spinoza ; une réciprocité qui ne consiste pas à les réduire l'un à l'autre, ni à poser une priorité de l'un par rapport à l'autre. En effet, contrairement au cartésianisme qui préconise une alternative entre cause efficiente et cause formelle, Spinoza met les deux causes en corrélation en démontrant la non-opérationnalité de l'une conçue indépendamment l'autre. C'est en particulier à travers leur conjonction que se réalise la constitution ou la structure des corps et des esprits.

L'essence, identifiée à la *forme* chez Spinoza, consiste donc en un principe de formation qui structure la chose du fond de son existence, autrement dit un principe par lequel la chose existe et qui fonde sa puissance d'agir ou son *conatus*. Cette puissance d'agir, qui procède de l'essence de chaque chose en tant que mode individué, ne consiste pas à faire exister la chose indépendamment du réseau infini des relations qui lie les choses de la Nature les unes aux autres. Ce qui soulèverait la pertinente question de l'autonomie de la chose par rapport au caractère déterminé de son essence.

Mais, là encore, c'est la conception spinoziste d'une puissance fondée dans l'essence qui fournit des pistes de réponse à cette question. En effet, Spinoza place la puissance à l'intersection de la raison et de la cause. Pour lui, l'essence ne consiste pas en une possibilité qui serait différente de l'existence concrète de la chose ou des conditions par lesquelles la chose est capable d'affirmer de manière à la fois active et actuelle l'ensemble des potentialités définies qui fondent son essence. Elle est au contraire un principe effectif de réalité qui fonde l'existence même de la chose, à tel point que l'être d'une chose est la résultante de la conjonction de son essence et de son existence. L'essence de la chose est donc envisagée chez Spinoza dans cette réciprocité entre la cause et la forme, à travers laquelle l'individu est inséré dans le réseau infini des relations qui le lie aux autres êtres composant la nature à laquelle il participe en tant que

l'une des parties; mais dont l'essence singulière constitue un tout qui doit constamment faire un effort pour surmonter les obstacles en vue d'exister au maximum conformément à son essence.

On le voit bien, la nature de la chose singulière ou de l'individu comprend une double identité chez Spinoza : elle est à la fois un tout et une partie. L'individu est un composé qui, par son essence, s'efforce de persévérer dans son être, mais pas comme un empire dans un empire qui existerait au minimum de sa puissance en coupant la communication avec des autres êtres de la Nature. La forme qui constitue un équilibre de l'essence individuée de l'être humain, est au contraire un principe non pas d'isolement ou de fermeture, mais d'ouverture qui maintient l'individu en communication permanente avec les autres êtres qui composent son réseau des relations. L'individu spinoziste est dès lors une unité de composition existant à la fois comme un élément singulier en vertu de son essence, et comme une des composantes de la Nature qui ne saurait exister en dehors des cycles alternatifs d'échanges et d' « inter affection » avec les autres êtres de la Nature qui, comme lui, sont dotés d'essence.

De ce point de vue, le lien de la physique et de l'éthique chez Spinoza, permet d'envisager une étude de la dynamique des essences fondée sur ses conditions formelles de base, l'éthique étant ce qui permet de définir ces conditions dans un contexte d'existence concrète des choses en vue de déterminer comment une chose peut avoir une existence propre conforme à son essence tout en maintenant les échanges ou la communication avec les autres êtres de la Nature.

Cette communication est essentiellement affective et susceptible, à ce titre, de diminuer ou de renforcer la puissance d'être et d'agir d'un individu. La puissance se voit diminuée lorsqu'il s'agit pour les composants corporels et mentaux de l'individu de pâtir de la modification qu'entraînent ces échanges perçus comme des circonstances extérieures qui relèvent du hasard et dont la maîtrise échappe à l'intellect de l'individu. Par contre, le contrôle

et la régulation de ces échanges par l'intellect ouvre à une possibilité de libération et de perfection à la fois individuelles et communautaires ou politiques dans lesquelles le décalage entre l'existence et l'essence disparaît, en laissant la place à une existence dans laquelle l'essence de l'individu exploite toutes ses propriétés du principe d'activité; un principe dynamique car consistant dans un passage à une perfection plus grande. Une telle perfection, qui résulte de la conjugaison de l'essence et de l'existence, rend compte de la puissance de l'être humain d'affecter et d'être affecté fondée sur ses échanges corporels et mentaux avec les autres êtres de la Nature.

La complexité de la constitution de l'individualité humaine, en tant qu'une unité affective du corps et de l'esprit, le rend capable de réaliser ces échanges avec les autres êtres de la nature, en particulier avec les êtres de son espèce à travers le mécanisme de formation des notions communes.

C'est sur la relation de l'être humain au monde commun de la Nature que se penche le point suivant de notre étude afin d'analyser et de comprendre comment Spinoza articule l'individualité humaine avec le système intégral du monde commun de la Nature.

3.3 L'individualité humaine et sa relation au monde commun de la nature

L'individualité de l'être humain, qui est la principale visée de l'*Éthique* de Spinoza, se fonde sur la composition structurale résultant de l'unité affective du corps et de l'esprit, et qui permet à l'âme humaine d'être consciente à la fois d'elle-même, des choses et de Dieu. La composition de l'individu humain rend ainsi compte, d'une part, de la capacité du mode humain à être affecté de plusieurs manières sous la pression des choses qui constituent son environnement et avec lesquelles il partage le même monde ; et d'autre part, de sa réaction active associée à sa structure interne d'autorégulation qui définit son individualité ou son

essence. Grâce au concours de l'entendement, la structure interne de l'individualité de l'être humain oriente les diverses affections qui lui proviennent de son environnement selon un ordre différent de la manière dont elles sont enchaînées par les circonstances qui les ont produites. C'est de cette orientation des affections par l'entendement que parle Spinoza lorsqu'il affirme que « nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps selon un ordre valable pour l'entendement²⁴⁴».

Ainsi, chez Spinoza, la spécificité de l'individualité du mode humain comporte deux dimensions inséparables, à savoir, d'une part, la capacité du corps à être affecté de différentes manières en fonction de sa participation à l'ordre commun de la nature ; et d'autre part, la capacité de l'individu humain à imposer, par la puissance de l'entendement, un ordre à ses affections. C'est de cette manière que l'autonomie de l'individu, que Spinoza caractérise par la liberté dans la quatrième partie de l'*Éthique*, se définit par la vertu ; celle-ci étant synonyme de puissance et consistant dans « l'essence de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui se peuvent connaître par les seules lois de sa nature²⁴⁵».

Ce privilège de l'individu humain réside dans ce lien simultané entre le double degré de sa perfection, à savoir celle du corps et de celle l'âme à la fois. A l'instar du système de corps que représentent tous les êtres en général en tant qu'ils sont des affections ou modes de la substance, l'âme humaine se caractérise par la même complexité, elle est un système d'idées : « l'idée qui constitue l'être formel de l'âme n'est pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées [...]. L'idée d'un corps humain est composée de ces très nombreuses idées des parties composantes²⁴⁶». L'individu humain spinoziste renferme à la fois la complexité du corps et la complexité de l'âme. En conséquence, « non seulement le corps, mais également l'esprit,

²⁴⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, V, P 10.

²⁴⁵ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, Déf. 8. Matheron précise cette idée en montrant que « l'Entendement infini peut concevoir une infinité d'essences qui se hiérarchisent selon une infinité de degrés de perfection ». Cf. *Individu et communauté chez Spinoza, Op. Cit.*, p. 37.

²⁴⁶ B. SPINOZA, *Éthique*, II, P 15.

détient le statut d'une entité individuée, autrement dit organisée, composée des parties plus élémentaires. La nature même de la *mens humana* est celle d'une chose complexe²⁴⁷».

Cette double complexité du mode humain explique la diversité de manières dont il est susceptible d'être affecté par le monde ambiant et sa capacité à demeurer le principe de ses actions. Pascale Gillot souligne ce privilège du mode humain spinoziste en termes de supériorité face aux individus non humains :

Mais ce corps (humain) singulier, avons-nous noté, n'est pas une entité corporelle quelconque, il ne constitue pas non plus une machine « comme » les autres produits de la technique humaine. Il détient en effet une supériorité par rapport à la plupart des autres corps, « il l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et à pâtir de plus de manières à la fois »²⁴⁸.

C'est donc cette complexité, résultant à la fois de sa relation au monde commun (qui renvoie à Dieu) et de l'autonomie de son activité, qui explique l'unité du mode humain. Une telle complexité implique que l'être humain est d'autant plus capable d'exprimer l'ordre du monde (et donc de Dieu) et de s'affirmer dans l'autonomie face à l'afflux des circonstances qu'il intègre en lui une multiplicité d'affections.

Tel que Spinoza le conçoit, le corps humain est toujours pensé en termes de composition avec d'autres corps extérieurs. Il est composé d'un très grand nombre d'individus eux-mêmes très composés²⁴⁹, et c'est cette extrême complexité qui permet la constante actualisation du corps ainsi que de l'âme de l'individu humain. L'expérience humaine est, dans ce sens, constituée des modifications résultant de la multiplicité d'affections sur lesquelles repose le réseau des relations instituées par l'imagination humaine qui en dérive. Cette dernière est sans

²⁴⁷ P. GILLOT, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », dans *Methodos*, 3 /2003, p. 12.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 11.

²⁴⁹ B. SPINOZA, *Éthique*, II, P. 13, Lemme 7, postulat 1 : « Le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature différente), dont chacun est lui-même très composé ».

doute la source d'une connaissance partielle et inadéquate²⁵⁰, sinon de l'erreur, en ce qu'elle place l'être humain dans la dépendance des causes extérieures qui engendre de l'hétéronomie et provoque la fluctuation de l'âme.

Mais l'expérience d'où procède l'imagination n'est pas que source d'erreur, elle consiste également en un principe d'ouverture sur la diversité du monde, c'est-à-dire sur la diversité de manifestations et d'affections par lesquelles la substance produit son infinité de modes ou de réalités singulières. L'ouverture sur le monde, parce qu'elle permet au corps d'être affecté d'une diversité de manières à travers la multiplicité de réalités naturelles, devient cruciale pour l'individu humain dans la mesure où elle lui fournit un ensemble d'occasions de déploiement de la pensée selon la norme de l'idée vraie qui rend l'être humain capable d'agir de manière autonome, selon la loi de sa seule essence, en s'élevant au plus haut degré de puissance intellectuelle. C'est cette connaissance de Dieu à travers notre accès au large éventail des choses singulières que souligne Spinoza lorsqu'il affirme à la fois que « chaque idée d'un corps quelconque ou d'une chose singulière existant en acte enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu²⁵¹ » et que « plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu²⁵² ».

Il s'ensuit que chez Spinoza, le privilège des modes humains résulte essentiellement de leur nature, qui leur permet de former des notions communes à partir des propriétés communes à leurs corps, et de percevoir les différences entre eux. Parlant de cette double fonction des propriétés communes chez Spinoza, Zourabichvili écrit :

[...] les choses comme nous le présente Spinoza : nous découvrons empiriquement, à travers des affections forcément adéquates, des propriétés communes à notre corps et à

²⁵⁰ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, III, Déf. 1, où Spinoza fait la distinction entre cause *adéquate* et cause *inadéquate* : « J'appelle cause adéquate celle dont on peut clairement et distinctement percevoir l'effet par elle-même. Je nomme, au contraire, cause inadéquate, ou partielle, celle dont on ne peut comprendre l'effet par elle seule ».

²⁵¹ B. SPINOZA, *Éthique*., II, P 45.

²⁵² B. SPINOZA, *Éthique*., V, P 24.

celui des autres hommes. Par là nous formons une idée adéquate d'humanité qui n'est rien d'autre que le produit d'une série d'intersections, qui définit un cercle de convenances, autrement dit les frontières d'une « nature » commune. Naturellement les individus convergeront au niveau de ce qu'ils ont en commun, divergeront quant à ce qui les sépare. Posons que la raison est commune aux hommes : elle les rapproche non seulement en tant que, s'adonnant à la raison, les hommes sont semblables, mais aussi en tant que cet exercice leur fait prendre conscience de leurs similitudes²⁵³.

Les notions communes ne se forment pas à partir de la manière dont chaque individu est affecté, c'est-à-dire de ce qui est propre à son seul corps, mais à partir de ce qui est commun aux corps des individus humains. Dans le processus de formation des notions communes, l'esprit qui est l'idée du corps, et donc qui perçoit l'idée de ses affections, forme sa connaissance adéquate à partir des idées des affections communes des corps : « Les choses qui sont communes à tous, et sont autant dans la partie que dans le tout, ne peuvent se concevoir qu'adéquatement²⁵⁴ ». C'est donc ce qu'il y a de commun ou de correspondant entre les idées ou les affections de nos corps qui constitue les notions communes. Celles-ci sont dès lors susceptibles de fonder un discours rationnel par rapport aux choses, dans la mesure où elles permettent de prendre une distance par rapport aux préjugés relevant de la connaissance confuse que nous avons de nous-mêmes et des choses, connaissance en rupture avec l'idée des causes des choses :

De là il suit qu'il y a certaines idées, ou notions, communes à tous les hommes. Car [...] tous les corps conviennent en certaines choses, lesquelles [...] doivent être perçues par tous de manière adéquate, autrement dit, claires et distinctes²⁵⁵.

L'identité entre l'individualité du corps et l'individualité de l'esprit qui se dégage de la physique spinoziste de l'individu débouche sur la thèse éthique spinoziste de l'unité voire de l'identité dans l'être humain de la détermination du corps à agir et de la disposition ou de la

²⁵³ F. ZOURABICHVILI, *Op. Cit.*, p. 32.

²⁵⁴ B. SPINOZA, *Éthique.*, II, P 38.

²⁵⁵ B. SPINOZA, *Éthique.*, II, P 38, sc.

décision mentale prise au niveau de l'esprit : « La décision de l'Esprit ainsi que l'appétit ou la détermination du corps vont de pair par nature, ou plutôt sont une seule et même chose²⁵⁶». Suivant cette thèse, l'agir de l'être humain résulte d'un mouvement simultané de la détermination du corps et de l'esprit dans lequel se maintient l'unité de l'individu humain en dépit de l'indépendance de la puissance de son corps et de celle de son esprit.

Cette détermination simultanée du corps et de l'esprit rend compte de la notion spinoziste de la volonté ou de l'appétit par lequel se définit le « *conatus* », conçu comme « l'essence même de l'homme, de la nature de qui suivent nécessairement les actes qui servent à sa conservation²⁵⁷». En effet, l'appétit est chez Spinoza « la fin à cause de quoi nous faisons quelque chose », et définit cette tendance naturelle à la conservation ou « *conatus* » par laquelle se caractérisent l'essence et la puissance de l'individualité humaine. Comme toute cause naturelle, il n'opère pas selon le modèle de l'indétermination ou de cause finale, mais de l'impulsion de la simultanéité de la cause déterminée ou physique et de la cause mentale ou efficiente. Il s'agit, comme le mentionne Gillot, d'un modèle de « l'identité réelle ou individuelle de l'esprit et du corps [qui] se comprend précisément et uniquement dans l'ordre de l'action, action spontanée et néanmoins régie par des lois²⁵⁸».

3.3.1 Qu'est-ce que l'essence de l'être humain chez Spinoza ?

La question de l'essence de l'être humain est abordée dans l'*Éthique* de Spinoza mais sous un angle qui diffère de celui des traditions classique et scolastique, et qui fait qu'elle ne demeure pas moins problématique en dépit de sa pertinence. C'est surtout cette absence de définition exacte de l'essence humaine qui renferme le caractère énigmatique de l'essence

²⁵⁶B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 2, sc., p. 211.

²⁵⁷B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 9, Sc., p. 219.

²⁵⁸P. GILLOT, *Op. Cit.*, p. 16.

humaine chez Spinoza et qui ne permet pas à nombreux commentateurs²⁵⁹ de l'élucider de manière satisfaisante. En quoi consisterait l'essence humaine chez Spinoza, par quoi se définirait-elle et quelle serait sa spécificité ?

La démarche de Julien Busse²⁶⁰ représente une des pistes solides de réponse à cette question. Celui-ci constate que, contrairement à ce qu'exigerait son projet éthique, Spinoza formule explicitement une définition de Dieu, mais il n'en fait pas autant pour l'être humain. Busse cherche alors à comprendre pourquoi cette définition est absente de l'*Éthique* de Spinoza et à élucider ensuite les effets de cette absence. Cet auteur reprend pour son compte la critique spinozienne et son rejet des universaux pour conclure à l'impossibilité d'une définition de l'essence humaine chez Spinoza. Ainsi relève-t-il que dans la deuxième partie de l'*Éthique*, où est exposée une théorie générale de l'âme, de sa nature et de sa puissance ; que dans la conception spinozienne,

[...] les notions qu'on appelle universelles, comme l'homme, le cheval, le chien [...] sont en fait des images qui, d'une trop grande pluralité d'individus singuliers, ne parviennent à retenir que les traits communs les plus saillants. Le nom homme n'exprime donc pas une notion commune mais une image universelle qui, si elle témoigne de l'activité de la mémoire, du rôle de l'habitude (...) ne nous apprend rien de positif sur une quelconque essence de l'homme²⁶¹.

²⁵⁹ Nous pouvons mentionner, à titre d'exemple, des auteurs tels que Martial Gueroult, qui s'emploie à repérer les dix définitions de l'essence de l'être humain chez Spinoza et qui en identifie quatre qui sembleraient assez claires (Cf. *Spinoza II (Éthique II) l'âme*, p. 547-551); Alexandre Matheron (Cf. « L'anthropologie Spinoziste ») qui conclut à l'absence chez Spinoza, de la définition de l'être humain en tant que tel dans ses caractères spécifiques; ainsi que Charles Ramond qui identifie deux groupes de définitions de l'essence humaine chez Spinoza. Pour Ramond, le premier groupe ne permet pas de distinguer l'être humain d'autres espèces de la nature, le deuxième ne définit pas l'être humain en tant que tel mais caractérise son essence par l'appétit et le désir.

²⁶⁰ Dans son ouvrage *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publication de la Sorbonne, « Philosophie », 2009 ; consacré à analyser à la fois les raisons de cette absence d'une définition précise de l'essence humaine chez Spinoza, l'impossibilité de cette définition et les conséquences qu'il faut en tirer.

²⁶¹ B. SPINOZA, *Éthique*, II, P 40 cité par J. BUSSE, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publication de la Sorbonne, « Philosophie », 2009, p. 15.

C'est donc la généralité et l'immatérialité de leurs principes qui fondent le rejet par Spinoza des notions universelles. Une telle critique s'étend même sur la notion de volonté pour nier l'existence de la faculté de volonté, en montrant qu'il n'existe réellement que les volitions singulières et déterminées. Dès lors chez Spinoza, « nous nous trompons quand nous confondons les universels avec les singuliers, et les états de la raison et abstraits, avec les états réels²⁶²».

Busse met dès lors à contribution la notion spinoziste de « l'entraffektivité » des corps pour expliquer ce qu'il considère comme « leur convenance universelle ²⁶³». C'est l'existence des propriétés communes entre les corps qui fonde la nature commune à tous les êtres humains et permet d'affirmer simultanément quelque chose tant pour le corps affecté que pour le corps affectant²⁶⁴. C'est une telle interprétation de la nature commune des corps chez Spinoza qui se dégage des analyses de Pierre-François Moreau :

[...] les propriétés communes au sens spinoziste du terme sont d'abord ce qui est commun à mon corps et aux corps qu'il rencontre, et les notions communes correspondantes sont ainsi adéquates dans la mesure où cette communauté empêche l'interférence d'effets hétérogènes²⁶⁵.

La nature commune aux corps est donc l'élément central dans la définition d'une essence des êtres humains chez Spinoza. Dès lors, comme le soutient Busse, une communauté

²⁶² B. SPINOZA, *Éthique*, II, P 40, Sc.

²⁶³ Cette expression est surtout explicitée par François Zourabichvili qui s'emploie à montrer que sous *le rapport de leur convenance*, les particules d'une même nature s'ajustent les unes aux autres jusqu'à ne plus se distinguer, et se conviennent ainsi pour ne former qu'un seul individu. Cependant, pour Zourabichvili, cette convenance ne veut nullement dire qu'elles deviennent indifférenciées ou indistinctes ; « elles sont seulement entraînées dans un mouvement commun, et la proportion qui définit leur communauté définit en même temps leur marge d'autonomie de mouvement, c'est-à-dire les limites dans lesquelles les mouvements qu'elles communiqueront aux autres ne brisera pas leur solidarité ». Cf. F. ZOURABICHVILI, *Spinoza – Une physique de la pensée*, Paris, P.U.F., « Philosophie d'aujourd'hui », 2002, p. 40.

²⁶⁴ Cf. J. BUSSE, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publication de la Sorbonne, « Philosophie », 2009, p. 18.

²⁶⁵ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'infini*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1994, p. 301.

d'essence entre plusieurs individus n'est envisageable « que s'il y a entre eux une communauté des corps, si, en d'autres termes, ils ont des corps ayant des propriétés qui leur sont à la fois communes et spécifiques²⁶⁶».

Dans cette perspective, ce sont les propriétés communes des corps qui expliquent à la fois leur convenance et la possibilité d'existence des notions communes. Cependant, c'est sur l'idée de la spécificité de chaque corps que Spinoza fonde sa critique des universaux²⁶⁷, qui, pour autant, ne consiste pas à nier la détermination de l'essence de l'être humain ; dans la mesure où, comme l'indique Busse à la suite de Spinoza, « Si l'homme en général n'a pas de corps, l'homme dans sa singularité est cependant constitué d'un corps et d'un esprit²⁶⁸». Il s'ensuit, comme le soutient Busse dans cette perspective spinoziste de la critique des universaux, qu'il ne peut y avoir d'essence de l'être humain mais seulement d'un être humain précis; qui renvoie non pas aux propriétés que celui-ci partage avec ses semblables, mais à ce qu'il a de plus singulier et qui le distingue de ses semblables²⁶⁹.

C'est donc par cette singularité que se définit l'essence d'un individu humain chez Spinoza. Il s'agit d'une essence selon laquelle la puissance rationnelle de l'esprit trouve son fondement dans la puissance du corps. Ainsi, chez Spinoza, l'essence de l'individu humain « n'est pas une forme immuable, mais une structure d'activité, susceptible de variations, positives ou négatives, variations réglées, qui se font selon les lois de cette structure²⁷⁰». Elle exprimerait les propriétés spécifiques de la nature humaine, telles que l'envie et l'ambition ; en

²⁶⁶J. BUSSE, *Op. Cit.*, p. 19.

²⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 18. Pour Busse, c'est l'immatérialité des concepts universaux qui explique qu'ils soient dépourvus de sens et de réalité chez Spinoza : « Il apparaît donc bien que si le concept d'« homme » n'enveloppe pas plus de réalité que celui de « pierrité » ou de « volonté » ; si, en d'autres termes, « l'essence de l'homme » est un vocable creux, c'est que l'« homme », ou, si l'on veut, l'Humanité, n'a pas de corps ».

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 24.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 29.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 93 ; et p. 37. Ici Busse parle de la nature humaine comme une « structure commune de l'activité humaine », et de la nature du chien comme une « structure commune de l'activité canine ».

fonction des degrés divers de participation des individus. Comme le mentionne l'*Éthique*, c'est cette structure qui enveloppe l'irréductible singularité du *conatus*²⁷¹ de l'être humain en tant qu'elle est une unité individuée ou composée de son corps et de son esprit.

Cette conception de l'essence humaine comme ce qu'il y a de plus singulier dans l'être humain, et non comme ce qu'un être humain partage avec ses semblables, est déterminante dans la définition spinozienne du désir ; celui-ci étant une caractéristique essentielle de la nature humaine chez Spinoza. C'est sur cette question du désir chez Spinoza, appréhendé comme puissance de l'essence actuelle²⁷² de l'être humain ou son *conatus*, que nous essayons de nous pencher dans le point qui suit.

3.3.2 Le désir comme essence de l'être humain chez Spinoza

Dans sa troisième partie traitant de l'origine et de la nature des affects, l'*Éthique* de Spinoza définit clairement l'essence de l'être humain par le désir : « Le désir est l'essence de l'homme, en tant qu'on le conçoit comme déterminé par suite d'une affection d'elle-même à faire quelque chose²⁷³ ».

Contrairement à la conception la plus répandue selon laquelle le désir exprimerait un manque, cette définition de l'essence de l'être humain par le désir représente une conception à la fois dynamique et positive du désir; d'autant plus qu'il ne consiste plus à exprimer ce qui défaut dans l'être humain, mais une présence qui est celle d'une puissance dont l'intensité consiste à manifester la perfection de l'être humain. Toute la question que soulève cette définition positive du désir est celle de savoir comment le désir, expression d'un manque,

²⁷¹ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 25.

²⁷² B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 7 : « L'effort par lequel toute chose tend à persévérer dans son être n'est rien de plus que l'essence actuelle de cette chose ».

²⁷³ B. SPINOZA, *Éthique*, III, Définition des affects, Déf.1.

manifesterait-t-il la perfection. Autrement dit, pourquoi le désir exprimerait plutôt une puissance ou une perfection plutôt qu'un manque chez Spinoza?

Pour tenter de répondre à cette question, il convient de situer le désir dans l'angle de l'éthique spinoziste des affects. Selon cet angle, le désir est, avec la joie et la tristesse, un affect primaire ou fondamental susceptible d'augmenter ou de diminuer, d'aider ou d'empêcher la puissance d'agir du corps²⁷⁴. Ainsi, comme nous l'expliquons plus haut, il n'y a pas de dualité entre le corps et l'esprit chez Spinoza, les deux sont la même chose, perçue selon deux propriétés différentes. Par conséquent, les pensées et les émotions ne sont pas séparées mais sont interdépendantes chez Spinoza. Ils reflètent la capacité de l'être humain à influencer et à être influencé en même temps, enracinée dans son essence la plus profonde que Spinoza désigne par le mot « conatus », ou effort de chacun pour affirmer son existence. Comme le soutient Busse en se fondant sur les analyses de Chantal Jaquet, c'est cette nature affective ou cette capacité à être affecté qui fonde le caractère conscient du désir humain chez Spinoza et constitue la détermination de l'agir humain :

En effet, Spinoza remarque qu'afin d'inclure le caractère conscient du désir humain, il lui a fallu préciser la nature de ce qui détermine l'essence humaine à agir : l'aptitude de cette essence à être affecté qui, en même temps qu'elle est le principe déterminant des variations de ses états, est présentée par Spinoza comme enveloppant « la cause de cette conscience »²⁷⁵.

L'individu étant une singularité composée et composante, l'effort de persévérer dans son être procède de sa capacité comme chose singulière à maintenir sa structure par la convenance des parties ou des éléments qui la constituent et qui contribuent au maintien de son

²⁷⁴ Cf. la définition de l'affect dans *Éthique*, III, Déf. L'explication que donne Spinoza après cette définition permet d'établir une distinction entre affect et affection; le premier renvoyant à l'action, tandis que la deuxième à la passivité.

²⁷⁵ J. BUSSE, *Op. Cit.*, p. 49-50. Busse montre comment Spinoza renvoie par deux fois à la proposition 23 de l'*Éthique* II pour expliquer la disposition de l'essence à être affectée comme cause de la conscience de ses affections : « L'Esprit ne se connaît pas lui-même, si ce n'est en tant qu'il perçoit les idées des affections du corps ».

individualité, en dépit de différentes variations de ses états. Le *conatus* ou cet effort de l'individu de persévérer dans son être²⁷⁶ se manifeste différemment selon la complexité de la composition affective de chaque individu.

Ainsi, il prend la forme de la persévérance dans les êtres les plus simples, la forme de l'appétit chez les êtres vivants plus complexes et chez l'être humain, et la forme de désir pour l'être conscient, chez qui le désir devient un appétit conscient. Comme le soutient Balibar, en interprétant ce rapport entre puissance et essence de l'être humain, le désir chez Spinoza consiste à la fois dans « l'effort de l'individu pour conserver son existence (sa forme propre) et dans la conscience proprement humaine de cet effort²⁷⁷ ».

C'est dans cette perspective que Chantal Jaquet analyse la conscience comme étant l'élément qui permet à la nature humaine désirante de prendre conscience des causes qui la déterminent, et « au terme du parcours éthique, elle joue un rôle décisif, car elle devient un principe de discrimination entre le sage et l'ignorant²⁷⁸ ». Aux yeux du sage, le désir est déterminé par la nécessité de la nature humaine, et confirmé par la connaissance que l'être humain a de lui-même, plutôt que par des contraintes des forces extérieures. Chez le sage le désir s'affirme selon la nécessité de sa nature, qui passe par la connaissance que l'être humain a de lui-même, et non selon la contrainte des forces qui lui sont extérieures.

C'est donc à travers cette libre affirmation de soi que le désir permet d'accéder à la joie en tant qu'elle est un affect qui exprime l'accroissement de notre capacité à être et à agir. Ainsi, la nature humaine se caractérise par la recherche de l'utilité qui renforce notre capacité à agir, non seulement pour déterminer la relation entre les personnes et les choses, mais même entre

²⁷⁶ B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 6 et 7 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. L'effort par lequel toute chose tant à persévérer dans son être n'est rien plus que l'essence actuelle de cette chose ».

²⁷⁷ E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, Paris, P.U.F, 2018, p. 209.

²⁷⁸ Ch. JAQUET, « La positivité de la conscience », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publication de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 110.

les personnes. Ce critère d'utilité prend en compte la diversité et l'universalité des expressions des désirs humains, et constitue la base éthique de la théorie politique de Spinoza. Il repose, comme pour la théorie classique de la politique, sur l'hypothèse de l'état de nature; mais contrairement à cette théorie, il ne s'agit pas pour Spinoza de justifier l'origine de la société par un contrat, mais de déduire le fonctionnement de la politique des lois naturelles, notamment en fondant la politique sur la question du désir.

Ainsi chez Spinoza, l'enjeu de la politique consiste à trouver le moyen de faire coexister les multiples désirs des individus qui peuvent s'accorder mais qui sont également susceptibles d'entrer en concurrence. Il s'agit pour Spinoza de tenter d'expliquer comment se tissent les rapports des forces à l'intérieur des sociétés humaines et comment ces forces s'affrontent ou s'associent pour former une société, qui est un individu plus grand qu'un seul être humain pris isolement. Cet individu devient une plus grande puissance qui forme le *conatus* de la communauté, et qui dépend de l'ensemble des puissances individuelles des membres qui la composent.

C'est précisément parce que les humains comprennent l'impuissance de l'utilité solitaire à l'état de nature qu'ils s'associent et se donnent des lois qui leur permettent de coexister avec leurs multiples désirs et de se rassurer face à l'incertitude de l'état de nature. Les humains deviennent ainsi des esclaves dans l'état de nature car leurs désirs sont déterminés par des causes extérieures qu'ils ignorent et qui les conduisent à ne poursuivre que leur utile propre sans se soucier du bien commun. En effet, considéré du point de vue de la recherche du seul utile propre, le désir fait que l'état de nature est un état d'esclavage et d'impuissance de l'être humain; l'utile propre étant ce qui augmente la puissance d'agir d'un individu, et l'utile commun désignant ce qui augmente la puissance d'agir de la société tout entière constituée par l'ensemble des individus.

De ce point de vue, la servitude du désir humain consiste dans cette opposition voire dans un décalage entre la recherche de l'utile propre et la recherche de l'utile commun; mais, inversement, la liberté du désir humain est guidée par la raison qui conduit l'être humain libre à ne pas dissocier l'utilité individuelle et l'utilité commune, c'est-à-dire à faire converger les deux formes d'utilité. Pour l'être humain libre, le désir a non seulement conscience lui-même, mais également des causes qui le déterminent. Cette perception de lui-même et de ses déterminations constitue une action qui oriente le désir vers ce qui lui est réellement utile et lui permet de saisir la convergence entre l'utile propre et l'utile commun.

Ce désir libre, qui permet d'accéder à la joie, c'est-à-dire à l'augmentation de la puissance d'agir, conduit l'être humain libre à placer sa plus grande utilité dans les autres humains en se rendant lui-même utile à ses semblables non pas en raison d'un altruisme ou d'obéissance à une quelconque obligation morale, mais parce qu'il comprend que le bien propre n'est véritablement un bien que lorsqu'il converge avec le bien commun. Comme l'explique bien Balibar, il s'agit, pour l'être humain libre, d'un désir raisonnable fondé sur la recherche de l'utilité et qui implique que

Ce qu'il y a de plus utile à un homme quel qu'il soit, ce sont d'autres hommes dont les forces surajoutées aux siennes, accroissent sa sécurité, sa prospérité et ses connaissances. Le désir de sa propre conservation implique donc, rationnellement pour chacun, celui de bien des autres et celui d'une association stable [...]; les hommes sont donc réciproquement utiles, non en tant qu'ils seraient identiques, interchangeable [...], mais en tant qu'ils diffèrent les uns des autres par leur nature (*ingenium*), c'est-à-dire leurs capacités et leur caractère²⁷⁹.

Ainsi, l'être humain libre, dont l'essence est le désir²⁸⁰ lorsqu'il est guidé par la raison, comprend-il que seule la vie en société est susceptible de lui procurer la joie en augmentant sa

²⁷⁹ E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, Paris, P.U.F., 2018, p. 216.

²⁸⁰ B. SPINOZA, *Éthique*, III, Déf. des affects 1 : « Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle ».

puissance d'agir, et que la solitude ne le conduirait qu'à la tristesse ou à la diminution de sa puissance d'agir. Il prend conscience que sa puissance d'agir ne peut s'accroître que lorsqu'elle se rapporte à l'accroissement de la puissance d'agir des autres êtres humains.

Il s'agit d'un désir rationnel qui rend compte d'une éthique de la joie. Elle est fondée sur la conscience que l'augmentation de la puissance d'un être humain ne peut être envisagée indépendamment de l'augmentation de la puissance des autres êtres humains, et que par contre, la puissance de chacun augmente d'autant plus que la puissance des autres humains s'accroît. C'est cela que fait comprendre Spinoza par cette affirmation :

En effet, si, par exemple, deux individus entièrement de même nature sont joint l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissance que chacun d'entre eux en particulier. A l'homme, il n'est donc rien de plus utile que l'homme; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que de convenir tous en toutes choses, de façon que les esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps²⁸¹.

Le lien entre l'éthique et la politique est donc clairement établi dans la conception spinozienne du désir, précisément parce que le désir conduit l'être humain désirant à se rendre utile à soi-même comme aux autres par la connaissance des liens affectifs qui l'unissent aux autres humains et à la Nature toute entière. Nous nous employons à esquisser dans le point qui suit le lien existant chez Spinoza entre l'individualité humaine affective et la constitution de l'*ingenium*.

²⁸¹ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 18, Sc.

3.4 L'individualité humaine affective dans la constitution de l'*ingenium*

Comme nous le mentionnons un peu plus haut, le concept spinoziste d'individu met en évidence la nature à la fois interindividuelle et interaffective de l'existence singulière de l'individu humain. L'individualité est toujours pensée dans la perspective de la physique spinoziste tant des rapports des parties que des rapports du mouvement et du repos, tel que l'envisagent les Lemmes 4-7 de la treizième proposition de l'*Éthique* II. Selon cette conception, la problématique de l'individualité humaine est à la fois renvoyée à la fois à la question de l'union de l'esprit et du corps, et à celle de la condition de possibilité spinoziste de la constitution et de la conservation de l'existence particulière corporelle de l'individu humain.

L'individu étant une unité corporelle de plusieurs corps, il est doté d'une puissance propre proportionnelle à son degré d'individuation. Cette puissance procède de la nature interactionnelle de l'individu humain qui ne peut s'actualiser qu'à travers les rapports avec les corps extérieurs, dans lesquels il est affecté et affecte en même temps. Loin de relever d'une cause transcendante ou extra-matérielle, la puissance affective propre à l'individu humain est essentiellement inanimée; elle résulte du seul dynamisme relationnel des éléments corporels constitutifs du corps humain.

C'est donc cette unité interactionnelle des processus matériels qui fonde l'identité de l'individualité et de la puissance de l'être humain chez Spinoza. Il s'agit d'une individualité dynamique qui, comme le souligne Gaye Cankaya Eksen,

[...] n'implique que la persistance d'un *ratio* interne de l'ordre du mouvement entre les corps composants le corps humain. Celui-ci n'engage à titre général rien d'autre que les lois du mouvement et du repos, explicatives selon Spinoza de l'ensemble des processus matériels. Et le principe de persévérance de l'individu dans sa nature précise, ou encore dans sa *forme*, doit être considéré comme unique et immanent à cet individu même²⁸².

²⁸² G. CANKAYA EKSEN, « Problème d'expression de l'unité de la société politique : Balibar et Spinoza », in *Rue Descartes*, 2015/2 N° 85-86, p. 182.

Ainsi, la loi de la combinaison interne par laquelle s'explique l'identité de l'individu humain, n'est rien d'autre que cette loi de l'interaction des mouvements des corps qui le constituent. Cette interaction des mouvements des corps est possible grâce à la loi de la composition qui régit l'union des corps. Dans cette composition, le corps

[...] se manifeste comme un individu affectif déterminé par sa propre puissance d'agir et par une capacité d'affecter et d'être affecté. Chaque individu existe donc dans une forme d'autonomie, et cette autonomie ne se présente en aucun cas comme un isolement du monde environnant, du monde social, biologique ou matériel. Dans la constitution d'un tel corps qui est l'individu, le contact des corps constituants est déterminant²⁸³.

Il en résulte que l'essence de l'individualité humaine spinoziste consiste dans cette unité du corps qui procède essentiellement de la communication des mouvements des corps constituant un même organisme qu'est l'individu humain. Dès lors, loin d'être un corps inerte, l'individu humain est au contraire « l'exemple d'une telle unité organique dans lequel les parties constituantes, ses organes par exemples, sont suffisamment liées les unes aux autres pour que l'union compose une totalité distincte d'une autre²⁸⁴».

La spécificité de chaque unité constitutive d'un individu est capitale dans la pensée de Spinoza, dans la mesure où elle permet de différencier non seulement les individus humains d'autres types d'individus, mais même les individus humains entre eux. L'individualité est, dans cette perspective, ce qui fait la spécificité d'un être humain par rapport à un autre, c'est-à-dire son identité propre qui le distingue de tous les autres.

Cette problématique renvoie à l'anthropologie spinoziste des affects qui aborde la question de la spécificité des individus à travers le concept d'*ingenium*. A travers ce dernier, Spinoza souligne la différence considérable qui existe entre les individus bien qu'ils se

²⁸³*Ibidem*, p. 183.

²⁸⁴*Ibidem*, p. 184.

ressemblent à cause de leur appartenance à la même espèce humaine. La question qui en dérive, et qui trouve sa réponse dans l'anthropologie spinoziste, c'est celle de savoir ce qui constitue réellement l'*ingenium* d'un individu humain; ou, autrement dit, ce qui explique que les individus diffèrent considérablement les uns des autres malgré leur ressemblance.

Ainsi, se basant sur l'expérience humaine, Spinoza fait comprendre ce qu'est l'*ingenium* d'un individu humain en montrant, dans l'Appendice du *De Deo*, comment les humains, dans leur recherche des causes finales des choses, se sont accoutumés à juger et à comprendre les choses en fonction de leur appétit; et s'inclinent ainsi à ne comprendre le monde extérieur que selon ce même appétit. Un tel appétit détermine le caractère subjectif du jugement des humains sur les choses, car comme l'indique Spinoza, non seulement les humains « se tournent vers eux-mêmes²⁸⁵» pour juger pour comprendre le monde extérieur, mais ils sont portés à « juger nécessairement du tempérament d'autrui à partir de leur propre tempérament²⁸⁶».

Le tempérament, qui est le critère à partir duquel les individus sont portés à juger, est ainsi envisagé chez Spinoza tant au niveau individuel comme définissant l'*ingenium* de chaque individu et le distinguant de tous les autres, qu'au niveau politique comme ce qui constitue l'âme d'un corps collectif et sa spécificité par rapport à d'autres corps collectifs. Nous aborderons abondamment cette dimension politique de l'*ingenium* dans les sections qui lui sont dédiées par ce travail. Ce qui nous importe pour l'instant c'est de montrer comment Spinoza fonde l'explication de l'*ingenium* sur le tempérament propre de chacun individu, comme critère à partir duquel il juge; et que le tempérament qui définit la singularité de chaque individu est la résultante de ses nombreuses affections et de son imagination:

[...] tout cela montre assez que chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau, ou plutôt a pris pour les choses les affections de son imagination [...]. Car, quoique les corps humains conviennent sur beaucoup, ils diffèrent cependant sur

²⁸⁵ B. SPINOZA, *Éthique*, I, Appendice.

²⁸⁶ *Ibidem*.

beaucoup plus, et c'est pourquoi ce qui semble bon à l'un semble mauvais à l'autre; ce qui semble ordonné à l'un, confus à l'autre; ce qui est agréable à l'un désagréable à l'autre, et ainsi des autres notions²⁸⁷.

Le tempérament peut donc à la fois unir et diviser les individus, et surtout, comme le montre Spinoza, il conduit au désir naturel de chaque être humain de vouloir que les autres vivent et perçoivent selon sa propre complexion que Spinoza désigne par le terme « *ingenium*²⁸⁸ », et que les études spinozistes ont coutume de traduire par tempérament, complexion, point de vue, etc. Ainsi, chez Spinoza, les jugements des humains sont formés de différentes manières et sont influencés par les circonstances extérieures. Ces différents changements émotionnels établissent certains traits de caractère et d'autres régularités de la pratique individuelle et collective que Spinoza explique à travers le concept d' « *ingenium*²⁸⁹ ». Ce concept définit dès lors l'unicité de l'individu ou d'une nation en tant qu'il exprime des traits de caractère durables et profondément enracinés, propres à un individu ou à une nation spécifique comme l'exemple du peuple juif que Spinoza analyse dans le *TTP*.

Comme on peut s'en rendre compte, la durabilité constitue donc une caractéristique essentielle de l'*ingenium*. Elle assure une certaine intensité ou constance biologique et historique à un individu ou à un peuple au-delà de la variation liée à ses affections extérieures, et fait toujours revenir le tempérament dans une certaine répétition. Ainsi, le concept

²⁸⁷ *Ibidem*,

²⁸⁸ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 31, sc. Pierre Macherey, dans son *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, explique ce qu'il faut entendre par le concept spinoziste d'*ingenium*. Pour Macherey, ce concept « exprime le désir invétéré, inscrit au plus profond de chacun de nous, de tout ramener à son propre point de vue comme si « les autres » (*reliqui*) devaient aussi le partager. La formule alambiquée « selon sa propre complexion », retenue le plus souvent par les traducteurs, n'est guère satisfaisante, et nous avons préféré lui substituer cette autre traduction, plus libre sans doute mais plus proche de l'idée exprimée par Spinoza : « à son point de vue » ou « à son idée ».

²⁸⁹ Pour désigner la singularité d'un peuple ou expliciter la spécificité de chaque communauté humaine, Spinoza n'emploie pas le concept d'individu mais celui d'*ingenium* (Cf. *Traité théologico-politique*, XVII, par. 26). Cependant, c'est toujours selon la même conception de l'individu comme une unité complexe formée ou constituée de plusieurs corps qui se communiquent leurs mouvements que Spinoza envisage l'*ingenium* comme complexion passionnelle d'une communauté.

d'*ingenium* de Spinoza explique l'unification dans le temps des différentes tendances qui définissent les singularités individuelles. La durabilité, elle, explique la permanence de la forme individuelle et dépeint un mode de vie individuel spécifique avec une certaine cohérence exprimant l'unité de la dextérité individuelle. L'*ingenium* joue ainsi le rôle d'unifier la diversité de tendances variables et de donner à l'individualité l'identité de sa constitution historique et biologique.

Cette constitution est la composition propre à un individu, elle consiste dans un complexe affectif ou un ensemble des passions qui constituent la singularité de chaque être humain ou de chaque peuple, à partir de laquelle il juge et influence les autres à vivre comme lui, à avoir la même complexion affective que lui; autrement dit, à appéter et ou à avoir en aversion les choses de la même façon que lui. Cette dimension affective commune de l'*ingenium* rejoint le projet à la fois anti-individualiste et anti-solipsiste de Spinoza contenu dans les premières pages du *TRE* où l'auteur écrit :

Voilà donc la fin vers laquelle je tends : acquérir une telle nature et tâcher que beaucoup l'acquièrent avec moi [...]. Autrement dit, il appartient aussi à mon bonheur [...] de faire que beaucoup d'autres [...] partagent ma compréhension des choses, afin que leur entendement et leur désir s'accordent pleinement avec mon entendement et mon désir²⁹⁰.

L'*ingenium* d'un individu n'est donc pas constitué par son seul affect, mais par un complexe affectif qui résulte du rapport de l'individu à son environnement. Les termes de Pierre-François Moreau soulignent clairement cette nature complexe de l'*ingenium* chez un individu : « La vie individuelle est alors moins développement d'un caractère que champ de

²⁹⁰ B. SPINOZA, *Œuvre I, Traité de la réforme de l'entendement –Court traité –Les principes de la philosophie de Descartes –Pensées métaphysiques*, traduction de Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1964. *Traité de la réforme de l'entendement*, II.14.

conflit ou de composition entre différentes passions²⁹¹». Ce complexe résulte de la manière dont l'individu est affecté par le réseau de ses relations qui forment sa composition. C'est le sens du terme « individu » chez Spinoza, à savoir que non seulement il renvoie à un corps composé de plusieurs individus, mais qu'il les contient réellement d'autant plus que c'est cette multiplicité d'individus qui constitue sa complexion affective.

L'individualité comme complexe passionnel constitue la base psychophysique sur laquelle est bâti le paradigme spinoziste des relations interindividuelles des humains. Ce complexe passionnel rend compte de la conception transindividuelle de l'individu qui démarque le mode ou l'individu spinozien de la monade leibnizienne. C'est la pertinence d'une telle conception de l'individu qui est au cœur des analyses du chapitre suivant.

²⁹¹ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1994, p. 381.

CHAPITRE IV

L'INDIVIDUALITÉ SPINOZISTE COMME TRANSINDIVIDUALITÉ

La nature interindividuelle et inter-affective de l'existence singulière de chaque individu humain que nous analysons en termes d'essence humaine dans le chapitre précédent, permet de saisir l'individu comme un complexe affectif en tant qu'il est une unité de plusieurs corps se communiquant leurs mouvements. Une telle conception fonde la thèse de Balibar de la nature transindividuelle de l'individualité et des relations interhumaines chez Spinoza. Pour Balibar, la transindividualité spinoziste comme communication des mouvements entre les individus, permet de montrer comment le spinozisme dépasse les antagonismes classiques entre les conceptions individualiste et holiste de la socialité, et démarque nettement le mode humain spinoziste de la monade leibnizienne.

Par quoi s'explique l'essence transindividuelle de l'individualité spinoziste et que représente une telle conception de l'individu pour une théorie de la socialité? C'est à cette question que le présent chapitre essaye de répondre à travers les différents points qui le constituent, à savoir, la notion de transindividualité dans l'anthropologie spinoziste, le transindividuel dans la médiation de l'imagination et de la raison (avec deux sous-points : la constitution transindividuelle de l'imagination et la constitution transindividuelle de la raison), et la *fortitudo* dans la conservation commune des individus.

Ce chapitre a pour enjeu de montrer comment le concept de « transindividuel » emprunté par Balibar permet de rendre compte de l'approche non individualiste et essentiellement interrelationnelle de l'individualité qui permet de penser adéquatement la nature commune des

individus chez Spinoza, et qui le distingue nettement de toutes les approches contemporaines des relations intersubjectives.

4.1 La notion de transindividualité dans l'anthropologie spinoziste

S'inspirant des œuvres des philosophes contemporains, en particulier de la pensée de Gilbert Simondon²⁹², Étienne Balibar introduit le concept de transindividualité²⁹³ dans l'anthropologie politique spinoziste, pour, dit-il, montrer comment Spinoza a surmonté l'antithèse classique des discours individualistes et organicistes ou holistes. Ainsi, d'après Balibar,

[...] la philosophie de Spinoza est essentiellement irréductible aux dualismes reçus de l'histoire des idées, en particulier celui de l'individualisme et de l'organicisme (ou du holisme comme on dit maintenant en transcrivant la terminologie anglo-saxonne), mais aussi à celui des relations sociales conçues en extériorité (d'après le modèle de la *Gesellschaft* ou de la 'société civile », telle qu'elle sera comprise de Locke à Hegel, à partir d'une problématique essentiellement juridique) et en intériorité (d'après le modèle de la *Gemeinschaft* ou de l'intersubjectivité constituante)²⁹⁴.

Par ce concept, Balibar entend rendre compte du processus d'autoconstitution des rapports interindividuels qui surgissent de l'extérieur des individus. La « transindividualité » chez Balibar met en évidence la structure toujours déjà interindividuelle, « inter-affective », et

²⁹² Balibar identifie deux philosophes contemporains de la transindividualité, à savoir Marx et Freud. Cependant, c'est dans la pensée de Simondon que Balibar trouve l'expression accomplie du concept de transindividualité qui recouvre l'acception spinoziste de l'individu. Chez Simondon en effet, le concept de « transindividuel » rend compte du rapport de l'individu au groupe dont il est en quête. Le « transindividuel » dépasse les individus car il émerge à partir de ce qui, en eux, n'est pas qu'eux ; il se constitue à partir de ce qui, dans le sujet n'est pas le noyau de l'individu constitué. Ainsi, chez Simondon, le transindividuel est-il ce qui dépasse l'individu tout en le prolongeant. Pour plus de détails sur le concept de transindividuel chez Simondon, lire G. SIMONDON, *Individuation psychique et collective*, Paris, P.U.F., p. 156.

²⁹³ Balibar développe systématiquement ce concept dans ses essais de 1996 à partir d'une conférence donnée dans la maison de Spinoza à Rijnsburg. Cf. *Spinoza politique –Le transindividuel*, Paris, P.U.F., 2018, p. 4.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 241.

interactive de l'individualité humaine en tant qu'elle est la résultante de l'unité de plusieurs corps qui constituent un même individu²⁹⁵. Une telle nature affective du *conatus* de l'individu implique que celui-ci est pluriel d'autant plus qu'il se ramifie et se déploie selon les différentes polarités affectives qui le traversent et qui entrent dans la constitution de son individualité; ce qui explique qu'il soit continuellement reconstitué ou régénéré²⁹⁶.

Plus particulièrement, la structure individuée du corps humain, telle qu'envisagée dans la petite physique de Spinoza contenue dans *Éthique* II, Proposition 13, Lemmes 4-7 ; décrit une conception transindividuelle de la constitution de l'individualité humaine²⁹⁷, qui se fonde sur l'idée de la proportion de différentes parties constituant un individu ainsi que du rapport de mouvement et de repos :

Si les parties composant un Individu en arrivent à être plus grande ou plus petites, mais en proportion telle qu'elles conservent toutes entre elles le rapport de mouvement et de repos qu'elles avaient auparavant, l'Individu semblablement gardera sa nature d'avant, sans changement de forme [...] En outre, un Individu ainsi composé garde sa nature, qu'il se meuve en son entier, ou qu'il soit en repos, ou qu'il se meuve vers telle ou telle partie, pourvu que chaque partie garde son mouvement, et le communique aux autres comme auparavant²⁹⁸.

Il s'agit de la conception spinoziste selon laquelle l'individuation est d'abord et essentiellement physique au sens des corps qui entrent dans le processus de la constitution de

²⁹⁵ Cf. E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, Paris, Paris, P.U.F., 2018, p. 244 : « Au sens fort n'existent que des individus. L'individu n'est évidemment pas une substance, comme chez Aristote, mais inversement, la substance (*aliter* Dieu, ou la Nature) ne « précède » pas les individus, elle n'est rien d'autre que leur multiplicité ». L'individualité désigne « identiquement le procès infini de production d'individus et l'infinité de connexions causales existant entre eux. [...] En second lieu, l'individu est une unité : toute individualité réelle est composée de parties distinctes [...] ».

²⁹⁶ C'est le renvoi que fait Balibar de l'*Éthique*, II, Postulat 4 où Spinoza écrit que « Le corps humain a, pour se conserver, besoin d'un grand nombre d'autres corps, qui, pour ainsi dire le régénèrent continuellement ». Cf. E. BALIBAR, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in *Architectures de la raison, Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Textes réunis par Pierre-François Moreau, ENS Éditions, 1996, p. 35-45.

²⁹⁷ Cf. E. BALIBAR, « Spinoza : from individuality to transindividuality » (A lecture delivered in Rijnsburg on may 15, 1993), p. 5-6.

²⁹⁸ B. SPINOZA, *Éthique*, II, P 13, Lemmes V et VII.

l'individu ; elle est aussi sociale au sens de sa composition fondée sur des corps extérieurs qui le constituent. Selon cette perspective, l'individualité du mode humain a ceci de spécifique qu'elle est une unité du corps et de l'esprit, dans laquelle l'esprit est un ensemble d'idées des affections extérieures du corps individué.

Dès lors, l'idée de l'individu humain isolé et sans contact avec d'autres est totalement impensable chez Spinoza : « Le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature diverse), dont chacun est très composé²⁹⁹», « Les individus composant le corps humain, et par conséquent le corps humain lui-même est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières³⁰⁰». Il en résulte que l'individuation, en particulier humaine, est un processus de composition et de connexion entre la multiplicité d'individus. Elle est transindividuelle en ce sens précis qu'elle se fait à travers la liaison à la fois entre les différents individus de la Nature et entre les individus semblables, à tel point que même le *conatus* de chaque essence singulière de l'individu « implique à la fois une résistance à la destruction par d'autres choses « contraires » et une combinaison ou coalition avec d'autres choses « semblables » contre l'adversité³⁰¹».

C'est le sens général de la transindividualité suggéré par la proposition 7 de la deuxième partie de l'*Éthique* qui met en évidence la liaison entre la diversité d'individus de la Nature³⁰², et que Balibar appelle la connexion de premier ordre ou l'« ordre de connexion identique ». Mais à côté de cet ordre, il existe une seconde liaison des individus suggérée par les propositions suivantes de cette partie de l'*Éthique*, et qui trouve son fondement dans la notion commune de la nature. Ce second niveau de connexion renvoie à l'intégration entre les individus semblables, et permet dès lors de comprendre comment la notion spinoziste d'individu s'élargie à la

²⁹⁹ B. SPINOZA, *Éthique*, II, P 13, Postulat 1

³⁰⁰ *Ibidem*, P 13, Postulat 3.

³⁰¹ E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, Op. Cit., p. 246.

³⁰² Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, II, P 7 : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses ».

transindividualité; d'autant plus qu'elle conçoit « l'individu comme niveau déterminé d'intégration, subsumant d'autres individus (des niveaux d'intégration « inférieurs ») et subsumé à son tour, avec d'autres, sous des niveaux d'intégration supérieurs³⁰³».

Delà le caractère problématique d'une interprétation de l'individu à la lumière de la monade. En effet, chez Spinoza, individu étant un complexe affectif, il peut être affecté de différentes manières en fonction des relations qui constituent sa composition; sa « régénération continue » ou sa conservation étant la résultante de ses échanges avec d'autres individus. C'est cette perspective d'échanges constitutifs de la puissance et de l'existence de l'individu spinoziste que Balibar met en évidence lorsqu'il écrit :

Dire qu'un individu continue d'exister, c'est simplement dire qu'il est régénéré ou reproduit. Or un individu isolé, privé d'échanges avec les mêmes individus qui forment son environnement, ne pourra être régénéré. Il n'existerait donc pas. Et par conséquent, Spinoza implique d'emblée que tout individu a besoin d'autres individus pour conserver sa forme et son existence [...] ³⁰⁴.

L'approche spinoziste de l'individu est donc essentiellement celle des relations entre les individus de même nature. C'est cet échange relationnel qui constitue l'essence et la puissance de l'individu, et régénère continuellement son existence : « Le corps humain a, pour se conserver, besoin d'un très grand nombre d'autres corps, qui pour ainsi dire le régénèrent continuellement³⁰⁵». Une telle puissance n'est pas donnée définitivement, mais elle se veut variable précisément à cause du caractère instable des relations extérieures qui constituent l'individu.

Il s'agit, d'après Morfino, d'une perspective de la petite physique spinoziste de la deuxième partie de l'*Éthique*, consistant dans une conception corporelle de l'individu « qui le

³⁰³ *Ibidem*, p. 257.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 260.

³⁰⁵ B. SPINOZA, *Éthique*, II, P 13, Postulat 4.

vide de toute forme de substantialité³⁰⁶», en fondant son principe d'individuation sur la proportion de mouvements et de repos qui entre dans le processus de sa composition.³⁰⁷ Ce qui revient à dire que les propriétés d'un individu, ou son individualité, sont plutôt constituées par le jeu de ses relations extérieures ; et que son esprit ou sa détermination interne n'est par conséquent qu'un complexe d'idées de ses déterminations extérieures.

La nature transindividuelle de l'individu humain spinoziste le démarque ainsi de la monade leibnizienne en ce que

L'individu esprit-corps n'est donc pas pensable comme monade fermée mais plutôt comme un composé d'individus qui, à son tour, entre dans la composition d'individus de niveau supérieur : quel que soit le niveau que l'on choisit de considérer, on retrouvera toujours l'individu comme moment doublement provisoire entre deux niveaux d'individualité, c'est-à-dire qu'on constatera, selon le lexique de Simondon, que l'individu est en réalité second par rapport au processus d'individuation qui le constitue en tant que tel³⁰⁸.

La transindividualité constitue ainsi une alternative à l'intersubjectivité d'autant plus qu'elle implique de ne pas ramener l'individu ou le mode spinozien à la monade leibnizienne. En effet, comme le soutient Morfino, le modèle monadologique leibnizien de l'intersubjectivité est individualiste. Il conçoit l'être humain « comme un individu qui préexiste et fonde les relations. Notamment l'essence de l'homme serait définie par le dyade esprit-corps³⁰⁹», qui aurait des propriétés fondamentales qu'on pourrait envisager selon la conception spinozistes des passions primaires. Par contre, chez Spinoza, l'absence de propriétés ou d'état interne de l'individu implique que les passions ne sont pas présumées mais résultent essentiellement de

³⁰⁶ V. MORFINO, *art. cit.*, p. 165.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 165.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 166.

la complexité des relations extérieures de l'individu; « le lieu originaire des passions [n'étant] pas l'intériorité mais l'espace entre les individus dont l'intériorité elle-même est un effet³¹⁰».

Il s'ensuit, d'après Morfino, que la transindividualité comme paradigme spinoziste des relations intrerindividuelles, permet d'éviter l'échec de la perspective transcendantale du modèle monadologique hégélo-leibnizo-husserlien de l'intersubjectivité « où l'autre n'est jamais atteint par la conscience³¹¹» et où les individus sont totalement étrangers les aux autres. La transindividualité spinoziste implique ainsi que « l'autre n'est pas au-delà du cercle clos de l'*ego*, mais il est toujours-déjà dans l'*ego* [...], le traverse d'un bout à l'autre, le constitue en tant que tel comme trame complexe de corps, de pratiques, d'idées, de passions, de paroles³¹²».

Selon cette conception transindividuelle de l'individualité, on trouve des racines corporelles de l'autre dans la constitution de notre propre individualité. Cette constitution interindividuelle rend possible la médiation entre l'imagination, qui relève des affections propres de l'individu, et la raison en tant qu'elle rend possible l'accord entre les individus. Ce que nous nous proposons de montrer dans le point suivant.

4.2 Le transindividuel dans la médiation entre l'imagination et la raison

La conception transindividuelle de l'individualité spinoziste implique de concilier ce qui relève des affections individuelles ou personnelles avec ce qui relève des processus collectifs ou socialisants. Il s'agit d'une conception de l'individualité qui s'oppose davantage à l'individualisme qu'à l'organicisme, d'autant plus que chez Spinoza, l'action libre de l'individu

³¹⁰ *Ibidem.*

³¹¹ *Ibidem.*

³¹² *Ibidem.*

fondée sur sa propre nature ne consiste pas dans le fait que l'individu agit seul ou de façon isolée et sans relation avec d'autres individus.

Cette conception transindividuelle de l'action libre consiste dans le fait qu' « être actif, ou « cause adéquate » de ses propres actions, c'est aussi instituer des relations aux autres individus mais qu'il faut penser en termes de *convenientia* ou de synergie et non pas de « dépendance », même mutuelle³¹³». C'est sur une telle convenance en nature entre les individus que Spinoza fonde, dans la quatrième partie de l'*Éthique*, la vie raisonnable des humains : « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature³¹⁴».

La perspective spinoziste de la vie raisonnable et libre conçoit ainsi la perfection individuelle non pas en termes d'isolement de l'être humain³¹⁵, mais essentiellement en termes de conciliation de l'idée de l'autonomisation et de l'accroissement de la puissance de l'individu avec la nécessité pour chaque individu de s'associer le plus étroitement possible à d'autres individus, notamment à travers l'amitié. Une telle conciliation des affections personnelles avec la nécessité d'une association interindividuelle permet de percevoir la perspective spinoziste de la médiation entre l'imagination et la raison qui se dégage des troisième et quatrième parties de l'*Éthique*, et que Balibar appelle la « médiation transindividuelle³¹⁶».

La conciliation entre l'imagination et la raison chez Spinoza n'a pas pour enjeu de dissoudre l'identité individuelle, surtout pour le cas des individus humains, mais de reconstruire cette identité, en opérant la synthèse de toutes ses déterminations; une telle synthèse impliquant, comme l'estime Balibar, d' « étudier séparément la question de la constitution transindividuelle

³¹³ E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, Op. Cit, p. 256-257.

³¹⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 35. La Démonstration 1 de cette proposition précise que c'est la convenance des humains en nature qui caractérise la vie sous la conduite de la raison.

³¹⁵ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, IV, préface.

³¹⁶ E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, Op. Cit, p. 271.

de l'imagination et celle de la constitution transindividuelle de la raison³¹⁷». C'est sur une telle étude qui analyse séparément les deux structures de la transindividualité spinoziste que se penchent les deux sous-points qui suivent.

4.2. 1 La constitution transindividuelle de l'imagination

L'imagination spinoziste a ceci de spécifique qu'elle se fonde sur la structure de l'individu « originairement transindividuelle », et qui implique à la fois la constitution et la différenciation du « soi » individuel. Cette double implication de l'imagination transindividuelle spinoziste ne fonde pas seulement la conscience que le « moi » a de lui-même et de ses relations aux autres, « mais elle fait de la vie imaginaire un procès circulaire d'identifications successives, dans lesquelles je ne cesse de me représenter l'autre à mon image, et de me représenter moi-même à l'image de l'autre³¹⁸».

C'est ce fondement transindividuel des complexes affectifs qui explique le mécanisme de l'« imitation affective » au cœur des propositions 21 à 34 de la troisième partie de l'*Éthique* dont la proposition 27 constitue le centre :

De ce que nous nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivi d'aucun affect, affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable.³¹⁹

Il en résulte que certaines parmi les choses sont susceptibles d'être affectées et déterminent à leur tour nos affects à travers le mécanisme d'identification et d'imitation affective. Il s'agit de choses avec lesquelles nous partageons la même nature et qui sont déterminées par les mêmes affects que nous. Ces choses ne sont autres que d'autres individus,

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 272.

³¹⁹ B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 27.

d'autres personnes « semblables à nous ». Une telle identification constitue dès lors le fondement élémentaire des relations interindividuelles et interpersonnelles, et par conséquent des communautés humaines³²⁰.

Delà l'analyse de Daniela Bostrenghi mettant en relief le lien entre les lois de la physique contenues dans la deuxième partie de l'*Éthique* et cette loi de l'imitation affective. En effet pour Bostrenghi, la loi de l'imitation rend compte de la ressemblance entre nature du corps extérieur affectant et nature de notre propre corps affecté « qui détermine en nous [...] une affection du corps (c'est-à-dire une image) semblable à celle du corps extérieur affectant³²¹».

Cette loi décrite dans la troisième partie de l'*Éthique*, se fonde ainsi sur la complexité de l'individualité humaine, qui trouve son explication dans le fait d'affecter et d'être affecté ensemble. Elle opère par l'imagination et montre à quel point celle-ci joue un rôle déterminant dans la prévalence des passions et des modifications au niveau interindividuel et social. L'imitation aboutit ainsi à « ce procès à double facette collective et personnelle » qui implique que « les identités » collectives se constituent en même temps que les identités individuelles³²²».

C'est donc à partir de l'imagination, qui tire sa source de l'imitation des affects, que se développe une infinité de relations de réciprocité à partir desquelles se constituent les liens communautaires des individus. La société qui en dérive est ainsi une réalité « transindividuelle »

³²⁰ C'est l'interprétation que fait Matheron des propositions 27 à 40 du *De Affectibus* conçoit l'imitation des affects comme étant le fondement de la genèse des relations et des rapports des forces interhumains. Cf. A. MATHERON, « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste », dans *Etude sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, ENS édition, Lyon, 2011, p. 71-74.

³²¹ D. BOSTRENGHI, « *Tantum juris quantum potentiae* : Puissance de la raison et puissance des affects chez Spinoza », dans *Spinoza Transalpin*, sous la direction de Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau, édition de la Sorbonne, Collection « Philosophie », 2012, p. 120.

³²² E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, Op. Cit, p. 274.

d'autant plus qu'elle se caractérise par des échanges interindividuels des affects, ces échanges étant commandés tant par la convenance en nature des corps que par les notions communes³²³.

4.2.2 La constitution transindividuelle de la raison

La raison telle que la conçoit Spinoza dans la quatrième partie de l'*Éthique*, ne renvoie pas à l'intellect en tant que tel, mais elle sert d'utilité éminemment politique en ce sens que non seulement elle rend possible le commerce entre les individus humains mais elle permet que ceux-ci s'accordent entre eux à travers la recherche commune de l'utilité propre à chaque individu. Une telle utilité, qui consiste dans le *conatus* ou l'effort de chaque individu de persévérer dans son existence, devient le souverain bien et la vertu communs à tous les humains : « Le souverain bien de ceux qui suivent la vertu est commun à tous, et tous peuvent en avoir un égal contentement ³²⁴». Cette utilité recherchée par tous est également synonyme de la raison en tant qu'elle implique la convenance qui permet aux humains de s'accorder en nature : « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature³²⁵».

Cette nécessité des relations mutuelles qu'implique l'impératif d'autoconservation individuelle de chacun fait de la raison une structure transindividuelle. La structure transindividuelle de la raison consiste dans le fait que « pour chaque individu, le conatus ou l'effort pour préserver son existence implique la connaissance de son bien propre (*quod sui utile est*) et l'établissement d'un *commercium* avec les autres hommes³²⁶». L'être humain raisonnable est donc celui qui fonde la recherche sa propre conservation sur l'utilité réciproque, et qui

³²³ C'est une telle conception transindividuelle de la société qui se dégage de l'une des idées majeures de Balibar selon laquelle « L'imagination est donc une réalité transindividuelle faite des processus mimétiques de transfert partiel des idées et des affects ». *Ibidem*, p. 274.

³²⁴B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 36.

³²⁵ *Ibidem*, P. 35.

³²⁶ E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, *Op. Cit*, p. 277.

comprend que « Rien n'est plus utile à l'homme que l'homme », c'est-à-dire « ce qui convient le plus à sa nature³²⁷ ». Il s'agit de la perspective spinoziste de la convenance en nature qui implique qu'aucune chose singulière donnée dans la Nature ne convient plus à l'être humain qu'un autre être humain, et que cette convenance en nature fait que les humains raisonnables s'accordent nécessairement en vertu de la communauté de leur nature; la raison ne demandant rien contre nature.

Ainsi, c'est une telle compréhension réciproque de l'utilité des individus humains qui constitue la base primordiale de la société chez Spinoza et représente, d'après Balibar, « la condition nécessaire, sinon suffisante, de la production des notions communes, c'est-à-dire des idées adéquates qui sont conçues identiquement dans les esprits différents³²⁸ ». La raison permet donc aux humains de comprendre à la fois l'irréductible singularité de leurs semblables qui renvoie à l'*ingenium* propre de chacun, et la convenance qui existe entre eux bien plus qu'entre toutes les autres choses. Ce qui, pour Balibar, implique que « dans les deux cas, il s'agit bien de transindividualité, et elle forme la condition de possibilité de l'existence des individus, mais de façon antithétique³²⁹ ».

Cependant, il sied de mentionner que Spinoza n'étant pas naïf, il n'entend pas que seule la convenance en nature et les notions communes qui peuvent en résulter soient suffisantes pour fonder l'origine et le fonctionnement de la société. C'est pourquoi il ajoute à la description idéale des êtres humains raisonnables des considérations relatives à la meilleure façon d'organiser effectivement la société :

[...] si les hommes vivaient sous la conduite de la raison, chacun posséderait ce droit qui est sien [...] sans aucun dommage pour autrui. Mais, parce qu'ils sont sujets aux affects [...], qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu de l'homme [...], ils se

³²⁷ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 35, Cor. 1.

³²⁸ E. BALIBAR, *Spinoza politique – Le transindividuel*, Op. Cit, p. 279.

³²⁹ *Ibidem*, p. 281.

trouvent donc souvent entraînés diversement [...] et sont contraires les uns aux autres [...]. Et donc, pour que les hommes puissent vivre dans la concorde et s'aider, il est nécessaire qu'ils renoncent à leur droit naturel, et s'assurent mutuellement de ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui [...]. C'est donc par cette loi que la Société pourra s'établir, à condition de revendiquer pour elle-même le droit qu'a chacun de se venger, de juger du bien et du mal; et par suite, d'avoir le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, et de faire des lois, et de les garantir non pas par la raison, qui ne peut contrarier les affects [...] mais par des menaces.³³⁰

L'éthique spinoziste étant celle du *conatus* ou de la puissance d'exister et d'agir, elle n'implique pas de contrarier les affects ou l'imagination mais de mettre en évidence le rôle de la raison en tant qu'elle libère de l'illusion sinon de l'ambivalence à la fois constructrice et destructrice qui limite la puissance de l'imagination ou des affects. C'est donc à travers la raison que l'*Éthique* de Spinoza articule la conservation individuelle de chacun, qui relève de l'imagination, avec la conservation interindividuelle qui aboutit à la socialité.

Une telle conservation commune des individus constitue leur puissance affective commune et rend compte du concept spinoziste de *fortitude* qui permet de voir comment la conception spinoziste de la conservation n'est nullement individualiste. Ce sur quoi se penche le point qui suit.

4.3 La *fortitude* dans la conservation commune des individus

La *fortitude* est le concept par lequel Spinoza désigne le « *conatus* » actif et joyeux en tant qu'il est la force d'âme et permet de combattre les passions tristes. En tant que force d'âme, elle consiste dans « la vertu de l'intellect et se définit avant tout par référence à l'attribut pensée, puisqu'elle englobe l'ensemble des actions nées d'affects liés à l'esprit en tant qu'il

³³⁰ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 37, sc. 2.

comprend³³¹». Elle s'exprime à travers la générosité et la fermeté qui en constituent les deux principales modalités. La générosité est, selon l'*Éthique* III, « le désir par lequel chacun, sous le seul commandement de la raison, s'efforce d'aider tous les autres hommes, et de se les lier d'amitié³³²» ; et la fermeté, quant à elle, consiste dans le désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous le seul commandement de la raison.

Il s'agit de deux affects actifs grâce auxquels l'être humain parvient à vaincre les passions tristes telles que la haine, la colère et la vengeance ; ou d'autres passions telles que la luxure et la pitié en tant qu'elles sont susceptibles de provoquer la tristesse. Pour Spinoza, la générosité peut servir à ordonner les affects lorsque notre entendement n'en a pas une connaissance parfaite, en faisant « en sorte de ne pas être affecté d'affects mauvais³³³» ; c'est-à-dire en opposant aux sentiments de haine, de colère, de mépris, ... des sentiments contraires d'amour et de générosité³³⁴.

A en croire Chantal Jaquet, ces deux modalités de la *fortitude* ne sont contradictoires qu'en apparence. En réalité, la relation entre les affects de la générosité et de la fermeté est centrale dans la théorie spinozienne des passions. Les deux affects rendent compte de la diversification de modalités de la même force d'âme visant la conservation des individus. Leur contradiction apparente viendrait du fait que la générosité est une disposition de l'âme orientée

³³¹ B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 49, Sc. cité par Ch. JAQUET, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Collection « Philosophie », 2005.

³³² B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 59, sc.

³³³ B. SPINOZA, *Éthique.*, V, P 10, Sc. Ce scolie propose la générosité comme une méthode permettant de se libérer des affects mauvais, à défaut de leur maîtrise au niveau de notre entendement : « Par ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affects du corps, nous pouvons faire en sorte de ne pas être aisément affecté d'affects mauvais ». Et la proposition 7 de la cinquième partie précise : « (...) une plus grande force est requise pour réduire les affects ordonnés et enchaînés suivant un ordre valable pour l'entendement que si ils sont incertains et vagues. Le mieux donc que nous puissions faire, tant que nous n'avons pas connaissance parfaite de nos affects, est de concevoir une conduite droite de la vie, autrement dit des principes assurés de conduite, de les imprimer en notre mémoire et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent fréquemment dans la vie, de façon que notre imagination en soit largement affectée et qu'ils soient toujours présents ».

³³⁴ *Éthique.*, IV, P 46.

vers la conservation de l'autre, tandis que la fermeté, comme force d'âme, s'applique davantage à l'auto-conservation.

Une telle diversification de la force d'âme qu'est le *fortitude* est cependant loin d'entraîner une opposition entre les deux affects ; dans la mesure où, comme le souligne bien Jaquet à la suite de Spinoza,

[...] chercher l'utile qui nous est propre c'est toujours en même temps chercher l'utile commun, il ne peut donc y avoir d'opposition entre la recherche rationnelle de ma conservation et l'aide ou l'amitié apportée à autrui. Non seulement le souverain bien est commun à tous, mais selon la proposition XXXVII de l'*Éthique* IV, le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu il le désirera aussi pour tous les hommes³³⁵.

C'est précisément cette nature commune et composable de l'utilité ou du *conatus* des humains que souligne l'*Éthique* de Spinoza³³⁶ lorsqu'elle fait d'un être humain le plus utile à un autre être humain, avec lequel il partage le même désir d'autoconservation et d'accroissement de la puissance d'agir. Ce désir devient une utilité commune qui constitue le fondement affectif des relations interhumaines. Il s'ensuit que bien que l'union ou la convergence des individus humains ne soit automatique, leur tendance naturelle à l'autoconservation ou le « *conatus* » demeure une utilité commune ou un désir semblable susceptible de les unir malgré les différences de leurs singularités.

³³⁵ Ch. JAQUET, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Collection « Philosophie », 2005, par 10.

³³⁶ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 18, Sc. : « Rien donc n'est plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être que s'accorder tous en toutes choses de façon que les Âmes et les Corps tous composent en quelque sorte une seule Âme et un seul corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher ensemble l'utilité commune à tous ; d'où il suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la Raison, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et son aussi justes, de bonne foi et honnêtes ».

Ainsi, loin d'être en opposition, les deux affects, en tant qu'ils sont des modalités de la *fortitude*, expriment au contraire, sous deux formes différentes, le même *conatus* activement joyeux, et se ramènent, chez Spinoza, aux affects primaires de la joie et du désir envisagés dans la perspective de la conservation commune des individus. Ces affects sont principalement associés au désir d'autant plus que la générosité, dans ses modalités telles que la modestie ou l'humilité et la clémence³³⁷, consiste en un désir d'entraide et d'amitié ou en une joie née de l'amour d'autrui et du bien qu'on lui fait ; et la fermeté, dans ses diverses modalités dont principalement « la frugalité, la sobriété et la présence d'esprit », correspond à la réaction rationnelle du désir humain de se conserver face à un objet particulier. Cependant, comme le fait remarquer Chantal Jaquet en référant à la proposition 11 de l'*Éthique* V et au scolie de sa proposition 36,

La fermeté et la générosité n'excluent pas la joie et en sont nécessairement accompagnées. La générosité est non seulement associée, mais assimilée à plusieurs reprises à l'amour, autrement dit à une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure [...] ³³⁸.

Les deux affects se renvoient donc à l'utilité commune des individus, et se rapportent directement aux actions en tant qu'elles procèdent des affects de la joie et du désir. Ainsi, le concept spinoziste de générosité diffère de celui cartésien en ce qu'il consiste dans un désir et un effort rationnel à aider les humains et à s'attacher à eux par le lien d'amitié. Ce qui diffère de l'entendement cartésien de la générosité qui renvoie à une émotion de l'admiration et de la conscience du seul libre-arbitre des sujets.

³³⁷ B. SPINOZA, *Éthique.*, III, Déf. 43. La modestie ou l'humanité est le désir de faire ce qui plaît aux humains et de s'abstenir de ce qui leur déplaît, elle est une générosité appliquée au plaisir et au déplaisir d'autrui. La clémence, elle, consiste en une puissance par laquelle l'être humain parvient à modérer sa colère et sa vengeance, elle s'oppose à la cruauté.

³³⁸ Ch. JAQUET, *Op. Cit.*, par 12.

. Ces deux affects ont donc en commun d'être associés à la raison en tant qu'elle implique, pour les individus, le désir de se conserver; ils témoignent dès lors de l'éternité de l'esprit dans notre existence actuelle. Ils ont également en commun de ne pas être contraires aux passions bien que susceptibles de les contraindre. Elles peuvent par exemple procurer la maîtrise et la modération face à la menace que représentent certaines passions mauvaises à la conservation des individus.

Il en découle que la fortitude, à travers ses deux modalités, joue un rôle central dans la conservation commune des individus ainsi que dans l'accroissement de la puissance et de l'existence rationnelle d'une société. L'*Éthique* de Spinoza érige même ces deux affects en vertu de la socialité chez les humains lorsqu'elle montre que l'être humain doté de générosité et de fermeté est un être conduit par la raison ou la vertu et est plus libre dans la cité que dans la solitude³³⁹. La sociabilité, la réciprocité et les relations bienfaites sont donc autant d'attitudes résultant de cette vertu essentielle que procurent ces deux affects, et implique que « le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une grande connaissance de Dieu³⁴⁰».

Ainsi, l'être humain libre ne se détermine-t-il pas par les passions tristes comme la colère, l'envie ou le mépris ; mais par la sociabilité bienfaites qui consiste dans le désir de partager le bien et de substituer aux passions tristes les passions joyeuses comme l'amour et l'entraide, qui favorisent à la fois sa conservation propre et celle des autres humains : « Qui vit sous la conduite de la raison, s'efforce autant qu'il peut, face à la haine, à la colère et à la

³³⁹ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 73, Sc.

³⁴⁰ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 37.

mésestime [...] envers autrui, de le compenser en retour par l'amour, autrement dit par la générosité³⁴¹».

Dès lors, chez Spinoza, l'affect de la *fortitude* en tant que force de l'âme s'exprimant à travers les deux modalités de la générosité et de la fermeté, ne débouche pas sur une conception individualiste ou solipsiste de l'autoconservation. Ce concept implique au contraire la perspective spinozienne de la conservation commune de soi et d'autrui, qui implique de fonder la socialité sur l'existence d'un affect commun.

C'est dans une telle visée de la conservation mutuelle des individus qui trouve son explication dans la nature commune aux corps et dans leur tendance à persévérer dans leur être, en tant qu'elle est le fondement de la constitution de la société, que Spinoza analyse, dans le *TTP*, la particularité de l'organisation politique des Hébreux en termes de paradigme de la constitution affective de l'individualité d'une communauté politique. C'est sur cette réflexion de Spinoza sur ce qui fonde la complexion affective de l'État des Hébreux que le chapitre suivant essaye de se pencher.

³⁴¹ B. SPINOZA, *Éthique.*, IV, P 46.

CHAPITRE V

L'ÉTAT DES HÉBREUX DANS LE *TTP* : PARADIGME DE LA CONSTITUTION AFFECTIVE DE L'INDIVIDUALITÉ POLITIQUE

L'État des Hébreux tel que l'analyse Spinoza dans le *TTP*, constitue un paradigme de l'individualité conçue comme constitution affective de la politique. Il permet à Spinoza de mettre en évidence le rôle de l'imagination et de la logique affective en politique, en particulier en ce qui concerne la manière dont se constituent l'identité et la particularité d'un peuple. C'est l'expérience commune de l'esclavage et de la délivrance d'Égypte qui fonda l'imagination et le tempérament des Hébreux, et leur permit de se construire une identité comme un peuple et d'avoir des dispositions affectives communes à constituer une puissance collective.

En quoi le paradigme de la particularité du peuple hébreu constitue-t-il un modèle adéquat du fondement de la politique? Le présent chapitre tente de répondre graduellement à cette question à travers les différents points qui le constituent : L'État des Hébreux et le fondement affectif de la politique, Spinoza et la théocratie des Hébreux comme paradigme anthropologique de la particularité et de l'universalité en politique, la nature humaine comme voie d'accès à l'universalité, les affects dans la constitution de l'*ingenium* d'un peuple, et l'unité du corps politique chez Spinoza : une composition affective transindividuelle.

Ce chapitre permet ainsi de percevoir comment est envisagé chez Spinoza le fondement anthropologique de la constitution d'une société politique, et qui représente une objection à l'approche uniquement juridique de la formation du corps politique.

5.1 L'État des hébreux et le fondement affectif de la politique

La réflexion de Spinoza dans le chapitre XVII du *TTP* sur la particularité du peuple hébreu et sur le fondement de son organisation politique, représente une objection à l'approche essentiellement contractualiste de la vie commune. Elle fournit à la pensée le paradigme de l'organisation politique d'un peuple fondée non pas sur une logique juridique mais sur une logique essentiellement passionnelle et imaginative. Ce paradigme permet à Spinoza de rendre compte du rôle et du fonctionnement des passions en politique; et d'expliquer ainsi comment les passions n'aboutissent pas seulement à l'aliénation mais également à la constitution en politique. L'exemple des Hébreux montrent dès lors comment s'opère le rapprochement des humains à partir de la logique affective qui préside à la production des identités des sociétés humaines.

Ainsi, de la logique affective de la constitution du peuple hébreu, est déduite, chez Spinoza, une logique rationnelle que devrait suivre un peuple constitué en tant qu'il est mu par les passions. Il s'agit d'une efficacité politique des passions qui implique d'analyser la constitution de l'ordre politique en partant des considérations sur la puissance constituante de l'imagination et son mode critique.

5.1.1 Les effets de l'imagination sur la constitution de l'identité affective du peuple

hébreu

Dès la préface du *TTP*, Spinoza présente la crainte comme la cause de la superstition³⁴². La superstition elle-même naît du fait que les humains, dominés par la crainte, s'interdisent de prendre la nature pour ce qu'elle est, et préfèrent forger « d'innombrables fixions, et quand ils interprètent la nature, y découvrent partout les miracles comme si elle délirait avec eux [...]»³⁴³. La crainte et la superstition vont donc de pair chez Spinoza et sont souvent activées par l'imagination qui, pour exister, se substitue aux commandements de la raison. Il existe donc chez Spinoza un lien entre la crainte, la superstition, et une conception de la politique qui consiste à substituer l'imagination à la réalité.

Le caractère aliénant de la superstition réside dans son recours aux fictions religieuses pour échapper à la crainte, en essayant de mettre sa croyance dans d'imagination. On trouve déjà les échos de la logique de l'aliénation par l'imagination dans la préface de l'*Éthique* I et dans le *TRE* où Spinoza essaye de démontrer l'illusion du finalisme et le préjugé anthropomorphique, en indiquant que les humains croient souvent que la nature se conforme à leur imagination.

Mais c'est surtout dans *Éthique* IV, propositions 9-18 que le philosophe hollandais approfondit les effets de la superstition à travers son analyse d'imagination comme puissance. Une telle critique de l'imagination se fonde sur l'analyse que fait Spinoza de la nature affective de l'être humain. Il s'agit pour Spinoza de mettre en évidence le fait que les rencontres de l'être humain avec les choses et les événements sont déterminantes dans la particularité de sa constitution affective. L'imagination est donc un pouvoir qui dispose la personne humaine à s'auto-affecter par les représentations qu'il se fait de son utilité. L'imagination est ainsi conçue

³⁴² B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *Op. Cit.*, Préface, p. 20 : « La cause d'où naît la superstition, qui la conserve et l'alimente, est donc la crainte ».

³⁴³ *Ibidem*.

par Spinoza comme étant « une idée par laquelle nous considérons une chose comme présente³⁴⁴». Plus précisément, l'imagination, en faisant comme si la chose était présente, « indique plutôt l'état du corps que la nature de la chose extérieure³⁴⁵».

A en croire Moreau, en effet, il ne s'agit pas pour Spinoza de considérer les imaginations comme ne contenant aucune erreur, dans la mesure où imaginer consiste à contempler les corps, non dans leurs natures, telle que la révèlent les idées adéquates mais dans leurs effets sur nous, tels que les révèlent les idées des affections de notre corps. Cependant, chez Spinoza, cette faculté de se représenter comme présentes les choses qui ne le sont pas n'est pas elle-même une erreur, mais « un effet de la puissance l'âme³⁴⁶».

C'est cette puissance constitutive dérivant de l'imagination que Spinoza analyse à travers sa réflexion dans le *TTP* sur la constitution et l'identité du peuple hébreu, et qui lui sert d'exemple pour « illustrer les lois de l'imagination normale par les effets plus voyants de l'imagination extraordinaire³⁴⁷».

En effet, l'analyse spinozienne des effets de l'imagination sur la constitution et l'identité du peuple hébreu débouche sur des considérations qui vont au-delà de la simple aliénation. C'est dans une telle optique que Spinoza procède, dans les deux premiers chapitres du *TTP*, à l'analyse de la prophétie en tant que mode particulier de rapport au réel ou de formulation de la vérité ; à travers lequel les Hébreux se persuadaient d'être en communication avec Dieu, et d'être ainsi supérieurs à d'autres peuples :

[...] l'Écriture semble tout à fait affirmer que Dieu lui-même a parlé (c'est pour cela qu'il est descendu du mont Sinäï) et que non seulement les juifs l'ont entendu parler, mais que

³⁴⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 9, Dém.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'infini*, Op. Cit., p. 316.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 317. Moreau s'appuie sur une étude suggestive de J. D. Sanchez Estop, « Des présages à l'entendement : notes sur les présages, l'imagination et l'amour dans la lettre à P. Balling, *Studia spinozana*, IV, 1988, p. 68-69 ; pour montrer que les images que produit l'imagination n'impliquent pas une action du corps sur l'esprit.

les principaux d'entre eux l'ont même vu (Ex 24); et la Loi révélée à Moïse, à laquelle il n'était permis ni d'ajouter ni de retrancher et qui était instituée comme le Droit de la patrie, n'a jamais prescrit de croire que Dieu soit incorporel ou qu'il n'ait ni image ni figure [...]. Donc lorsque l'Écriture, en exhortant les Hébreux à obéir à la Loi, dit que Dieu les a préférés aux autres nations (cf. Dt 10 :15), qu'il est proche d'eux et non pas des autres (Dt 4 : 4,7), qu'à eux seuls il a prescrit des lois justes [...], il parle en se mettant à leur portée, eux qui – nous l'avons montré au chapitre précédent, et Moïse l'atteste (cf. Dt 9 :6-7) – ignoraient la vraie béatitude³⁴⁸.

La révélation prophétique fut donc le moyen par lequel Dieu se révélait aux Hébreux. Toutefois, c'est à travers le pouvoir d'imaginer, et non d'une pensée parfaite, que les prophètes appréhendaient les règles de la Nature qu'ils communiquaient au peuple hébreu : « [...] les prophètes ont été doués non pas d'un esprit plus parfait, mais plutôt de la puissance d'imaginer avec plus de vivacité³⁴⁹».

En effet, pour Spinoza, le texte de l'Écriture est marqué par une multiplicité d'images créées par la fiction ou l'imagination des humains pour fonder leur illusion de communiquer avec Dieu et de percevoir sa révélation. Cependant, Dieu ayant tout produit par sa puissance, qui est la même chose que la puissance de la Nature, l'ignorance des causes naturelles qui ont produit le phénomène sur lequel porte la révélation, est de ce fait une ignorance que ce phénomène a été causé par la puissance même de Dieu. Dès lors, s'il est convenable de chercher à comprendre les enseignements de l'Écriture, il n'est pas raisonnable de chercher les causes de ces enseignements. L'imagination, qui résulte de cette recherche des causes, produit l'aliénation en ce qu'elle consiste pour un peuple dans une contradiction active et vécue à soutenir un ordre qui le tyrannise ; le conduisant ainsi, comme ce fut le cas pour le peuple hébreu, à combattre pour son esclave comme s'il s'agissait de son salut.

³⁴⁸ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, I, p. 89; et III, p. 149-151.

³⁴⁹ *Ibidem*, II, p. 113.

Par ailleurs, à l'instar d'un enfant entièrement privé de raison, les Hébreux ne furent pas capables de se faire une représentation adéquate de la divinité. C'est pourquoi, pour les maintenir dans le culte de la vérité, leurs dirigeants les contraignaient par les mécanismes imaginatifs de la crainte et de la répression, à l'instar des enfants incapables d'obéir de manière raisonnable :

Et assurément il ne faut pas croire que des hommes habitués aux superstitions des Égyptiens, grossiers et affaiblis par la plus misérable servitude, aient formé de Dieu des notions saines, ou que Moïse leur ait enseigné autre chose que qu'une manière de vivre. Il leur enseigna à bien vivre, non certes en tant que philosophe, en s'appuyant sur la liberté de leur âme; mais plutôt en tant que législateur, en les contraignant par l'empire de la loi. C'est pourquoi le principe du vivre bien, ou la vraie vie, le culte de l'amour de Dieu, furent chez eux plutôt servitude que véritable liberté, grâce et don de Dieu. Car il leur ordonna d'aimer Dieu et de garder sa loi pour reconnaître les bienfaits passés de Dieu (comme par exemple d'avoir été libérés de la servitude en Égypte), il les terrifia en outre par des menaces, pour le cas où ils transgresseraient ses préceptes, et il leur promit en revanche beaucoup de biens s'ils les observaient³⁵⁰.

C'est tout le sens qui se dégage de l'épisode du veau d'or, à savoir qu'il représente cette vérité que le peuple hébreu fut régi par une logique essentiellement idolâtre qui tenait à l'excès de son imagination.

Toutefois, chez Spinoza, l'excès d'imagination qui caractérise le peuple hébreu fait de lui un peuple non pas dépourvu de pensée mais de raison. L'imagination étant le mode de penser du peuple hébreu, elle constitue un système puissant d'images dont il fut doté pour se rapporter à la réalité. Elle lui permit ainsi de se construire un monde selon son utilité telle qu'il se l'imagine. D'où, loin d'être inefficace, cette logique imaginative dit quelque chose de la réalité qui structure ce peuple, et non de la réalité tout entière.

Il en résulte que ce n'est pas dans la prophétie que consistait la spécificité ou, mieux, la supériorité du peuple hébreu, la foi dans les révélations prophétiques n'étant absolument pas

³⁵⁰ *Ibidem*, II, p. 139.

nécessaire pour le vrai culte³⁵¹ ; mais dans la supériorité de son organisation politique par rapport à celles d'autres peuples. Pour appréhender cette supériorité, il convient de faire une relecture de cette particularité du fonctionnement de l'organisation politique des Hébreux.

La compréhension de cette supériorité passe par l'analyse de ce que Spinoza identifie comme fondements de l'organisation politique du peuple hébreu. En effet, c'est dans le fil de l'Exode, en tant qu'œuvre relatant l'expérience commune d'un peuple, que Spinoza décèle les principes d'organisation interne du peuple hébreu. Cette aventure commence à la sortie d'Égypte lorsque le peuple hébreu entreprit de s'organiser en une nation. A en croire le philosophe hollandais, les Hébreux avaient au départ une disposition commune façonnée par leur expérience commune de servitude en Égypte :

[...] ce dont ils étaient le moins capables, c'était d'instituer une sage législation et de conserver le pouvoir collégalement : tous étaient de complexion presque sauvage et façonnés par une misérable servitude. Le pouvoir dut donc demeurer entre les mains d'un seul homme chargé de commander aux autres, de les contraindre par la force, de prescrire les lois et de les interpréter à l'avenir. Moïse put aisément conserver ce pouvoir parce qu'il surpassait les autres par une vertu divine et qu'il en persuada le peuple en le montrant par de nombreux témoignages (voir Ex 14, dernier verset et 19 : 9)³⁵².

C'est cette expérience commune déprimante, que fut la servitude en Égypte, qui facilita la tâche à Moïse de pouvoir, grâce au caractère exceptionnel de sa personnalité, instituer la religion dans l'État à travers des cérémonies et des cultes religieux. Une telle institution eut pour effet d'ériger un système qui inclut un double essor des dogmes consistant à la fois dans la révélation et dans la pratique discipline de culte; si bien que l'existence singulière et

³⁵¹ Comme le soutient Spinoza, c'est seulement dans « la fin et la substance de la révélation » que réside l'utilité de la foi. Mais « pour le reste, chacun peut croire librement comme il lui plaît ». C'est tout le sens de la recommandation spinozienne de la tolérance fondée sur sa critique de la superstition. En effet, la recommandation de la tolérance par Spinoza ne visa pas à soutenir un quelconque athéisme, mais à montrer que les modalités de la discipline intérieure et extérieure du croyant doivent procéder de sa conviction authentique. Cf. *Ibidem*, II, p. 139-141.

³⁵² *Ibidem*, V, p. 223.

collective du peuple hébreu fut profondément marquée et conditionnée par les rites, au point de rendre difficilement perceptible la limite entre vie personnelle et pratiques collectives. Les cérémonies religieuses furent le socle symbolique et imaginaire commun sur lequel fut bâtie la vie sociale et politique des Hébreux ; un socle dont les réels fondements furent l'espoir et une certaine forme de crainte, et qui furent deux affects déterminants dans l'imagination commune des Hébreux. Ainsi, le mérite social de l'institution du culte par Moïse fut d'avoir donné un contenu passionnel spécifique à l'obéissance des Hébreux à la loi commune, la finalité du culte n'étant pas la béatitude mais une obéissance à la loi commune.

Ce génie de Moïse souligné dans le *TTP* permet de rapprocher la pensée de Spinoza de celle de Machiavel, d'autant plus que tous les deux mettent en évidence la manière dont la culture et l'observance de la discipline façonne l'individualité et l'identité d'un peuple. C'est dans cette même optique que Spinoza montre à quel point l'introduction du culte et des cérémonies religieuses a été déterminante dans la consolidation de l'harmonie et du tempérament du peuple hébreu.

C'est donc le culte, œuvre de l'imagination, qui a servi à diffuser les passions communes chez les Hébreux et qui a façonné la spécificité de leur identité. Plus particulièrement, c'est cette expérience d'une identité passionnelle commune, que les Hébreux firent mieux que tous les autres peuples, qui explique la force du fondement religieux de leur organisation politique. Ainsi, en plus du caractère socialisateur des passions que présente la troisième partie l'*Éthique*, on trouve également la vertu politique et sociale des passions et de l'imagination, qui se dégage de l'analyse que fait le *TTP* de l'expérience particulière de l'État des Hébreux, d'autant plus qu'elle participe à la formation d'une vertu civique commune.

Une telle vertu sociale et politique des passions, qui résulte de l'analyse spinozienne de l'État des Hébreux, permet d'affirmer que le régime passionnel encadré par le culte et les cérémonies religieuses a contribué à la fortifier l'individualité de ce peuple en lui permettant

d'affirmer sa singularité, notamment en cas des menaces extérieures. Dans cette optique, l'impact social de l'imagination, et en particulier du culte religieux, est autant un facteur d'aliénation pour l'individu qu'un moyen de libération collective potentielle, s'il faut entendre par libération collective la capacité pour un peuple de s'affirmer comme étant différent des autres, d'avoir son propre système des valeurs et d'affirmer sa singularité dans les relations avec les autres peuples.

Il en découle que l'imagination comme spécificité du peuple hébreu ne débouchait pas sur une aliénation totale mais participe à sa libération collective à travers l'institution d'un régime politique conforme à sa nature; le peuple hébreu n'ayant transféré son droit naturel qu'à Dieu et non à un mortel³⁵³. Examinons dans le point qui suit la manière dont s'opère ce transfert et les conséquences qu'il entraîne.

5.1.2 L'institution contractuelle de la politique chez les Hébreux

Spinoza, en décrivant la constitution politique du peuple hébreux, insiste particulièrement sur le génie de Moïse qui proposa à son peuple de transférer son droit de nature non pas à un humain, mais uniquement à Dieu :

C'est pourquoi, établis dans cet état de nature, ils décidèrent, sur le conseil de Moïse en qui ils avaient pleine confiance, de ne transférer leur droit à aucun mortel mais seulement à Dieu : sans temporiser, tous, d'une seule voix, promirent d'obéir sans réserve à Dieu en tous ses commandements et de ne pas reconnaître d'autre droit que ce que lui-même, par une révélation prophétique, instituerait comme droit³⁵⁴.

³⁵³ Pour les détails sur cette thèse de la libération collective des Hébreux à travers obéissance fondée sur l'imagination, voir Sylvain ZAC, « Spinoza et l'État des Hébreux », *Revue Philosophique*, n°2, 1977, p. 201-232.

³⁵⁴ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVII, p. 545-547.

Le caractère exceptionnel de ce transfert de droit, à savoir un transfert de droit à Dieu et non à un humain, eut un certain nombre de conséquences sur la singularité de l'organisation politique de la société des Hébreux par rapport à d'autres sociétés : l'État des Hébreux s'identifiait comme une communauté régie par la loi divine, tous ceux qui servaient le peuple avaient la conscience d'être au service de Dieu considérés comme des soldats de Dieu; et les responsables politiques étaient censés exercer l'autorité au nom et sous la conduite de Dieu. Cette particularité singularisait profondément l'identité de la société des Hébreux en la distinguant de toutes les autres sociétés humaines; dans la mesure où, en ne transférant leur droit qu'à Dieu, les Hébreux avaient la croyance d'être le seul peuple élu de Dieu ; ce qui expliquait non seulement leur méfiance à l'égard des autres peuples, mais même leur attitude de mise à l'écart face à tous les autres peuples qu'ils considéraient comme des étrangers: « Car le culte quotidien n'était pas seulement complètement différent (ce qui singularisait les hébreux et les séparait complètement des autres peuples), ils étaient absolument contraires aux autres cultes³⁵⁵ ».

En convenant de transférer leur droit à Dieu, les hébreux s'engagèrent unanimement à ne suivre que ce qu'il commande. Pour eux, Dieu ne consiste pas dans une idée philosophique de l'être, mais dans une production de leur imagination qui fait de lui une instance souveraine capable de leur donner des lois à suivre, et qui s'est révélé de façon extraordinaire, notamment lors de la sortie d'Égypte quand ils étaient menacés de mort. C'est donc par une telle imagination que les Hébreux rendaient proche un Dieu lointain et projetaient leur état sur le monde tel qu'ils se le représentaient. C'est cette reconnaissance de Dieu comme fondement de leur existence commune qui sous-tendait le caractère théocratique du régime de soumission

³⁵⁵ *Ibidem*, XVII, p. 569.

commune des Hébreux ainsi que l'aliénation totale de leur droit, qui faisait de Dieu leur seul souverain, leur seul législateur et leur seul gouvernant.

Cependant, ce transfert de droit à Dieu ne confinait pas l'État des Hébreux dans un régime monarchique où le pouvoir était exercé par une seule personne. L'État des Hébreux tendait également à ressembler à une démocratie, d'autant que le peuple transférait son droit non pas à une personne mais à Dieu. Ce qui créait à la fois la dépendance de tous à l'égard de Dieu, et la non-dépendance de tous à l'égard d'une personne en particulier :

Puisque les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne d'autre, mais que tous également, comme dans une démocratie, renoncèrent à leur droit et s'écrièrent d'une seule voix : « tout ce que Dieu dira » (sans médiateur désigné), « faisons-le », il s'ensuit que par ce pacte, tous demeurèrent parfaitement égaux, qu'ils partagèrent tous également le droit de consulter Dieu, d'accepter et d'interpréter les lois et que tous, sans réserve aucune, détenaient également toute administration de l'État³⁵⁶.

Ainsi, ce pacte qui institue l'État conférait-il aux Hébreux le même droit de prendre part à la gestion de la société, de consulter Dieu et d'interpréter ses lois. Par ailleurs, la reconnaissance de la seule souveraineté de Dieu transformait leur espoir en une nouvelle passion commune qui se substituait à la passion initiale de la peur. Cette nouvelle passion devenait davantage un affect qui fortifiait la puissance d'agir du peuple qu'une aliénation ; elle devenait ainsi une force passionnelle qui habitait le peuple et qui contribuait à sa libération à travers la puissance de son enthousiasme pour ses valeurs communes qui représentaient son imagination.

Dès lors, c'est à travers la description du passage du premier au second pacte que Spinoza explique cette alternance de la monarchie mosaïque entre la théocratie et la démocratie. En effet, pour Spinoza, par le premier pacte, le peuple hébreu décida, « d'une seule voix »³⁵⁷, d'obéir à la prophétie. Ce qui le livra à l'imagination commune fondée à la fois sur l'aliénation

³⁵⁶ *Ibidem*, XVII, p. 549.

³⁵⁷ *Ibidem*.

et sur cette puissance passionnelle commune de se libérer qu'est la passion de l'espoir. C'est sous l'impulsion de cette puissance passionnelle de l'imagination commune que le peuple se décida d'aller consulter collectivement Dieu ; cependant il fut pris d'un grand effroi³⁵⁸ en l'entendant et décida de transmettre son droit à Moïse, qui devint le seul médiateur entre Dieu et le peuple³⁵⁹.

Ce monopole dont jouissait Moïse d'être le seul à consulter Dieu fit passer l'État à la forme d'une monarchie ; cependant avec cette nuance que Moïse ne devait exercer le pouvoir tout seul, mais que l'exercice de l'autorité politique devraient intégrer toutes les couches qui constituaient le peuple hébreu. Il s'agissait ainsi d'un auto-gouvernement du peuple comme dans la démocratie, mais dont la source d'autorité fut le commandement révélé par Dieu. La source divine d'autorité faisait de cette monarchie hébraïque une théocratie, mais qui, sur le plan pratique, fut davantage une démocratie qu'un régime de soumission à Dieu.

³⁵⁸ *Ibidem*. Un tel effroi peut s'expliquer de différentes manières : il peut signifier que l'imagination, en tant que pouvoir à la fois de représentation des choses par des images, d'amplification et de déformation de ce qui est représenté ; était la caractéristique des Hébreux, et qu'elle a suscité leur peur de ce qu'elle pourrait leur révéler. Il en résulte dès lors que s'en remettre à l'imagination peut engendrer des montres ou des situations effroyables. Il peut également signifier que seules les personnes aux qualités exceptionnelles, à l'instar de Moïse, sont capables de consulter directement les commandements de la divinité. C'est cette deuxième interprétation que souligne Sylvain Zac dans « Spinoza et l'État des Hébreux », *Revue Philosophique*, n°2, 1977, p. 2019-220.

³⁵⁹ Cf. B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *Op. Cit.*, p. 549 : « Pour cette cause donc, la première fois, ils allèrent tous également vers Dieu pour entendre ce qu'il voulait commander. Mais, lors de cette première rencontre, ils furent si terrifiés et si épouvantés en attendant Dieu leur parler qu'ils crurent leur dernière heure arrive. Pleins de crainte donc, ils retournèrent vers Moïse : *voici, nous avons entendu Dieu parler dans le feu et nous n'avons pas de raison de vouloir mourir; assurément ce feu extraordinaire nous dévorera; s'il nous faut de nouveau entendre la voix de Dieu, il est certain que nous mourrons. Toi, vas-y donc; écoute tous les ordres de Dieu, il est notre Dieu et c'est toi (et non pas Dieu) qui nous parlera : à tout ce que Dieu te dira, nous obéirons et nous le suivrons*. Par là, ils abolirent clairement le premier pacte et transférèrent sans réserve à Moïse leur droit de consulter Dieu et d'interpréter ses édits ».

5.2 Spinoza et la théocratie des Hébreux comme paradigme anthropologique de l'universalité en politique

L'analyse spinozienne de la législation mosaïque constitutive de la République des Hébreux, telle qu'elle se dégage de plusieurs passages du *Traité théologico-politique*, consiste dans une réflexion profonde de l'auteur sur la recherche du fondement d'un modèle politique adéquat. Ainsi, à en croire Pierre-François Moreau, cette analyse faite par Spinoza de la législation mosaïque ne se limite pas au seul rôle d'examiner les rapports de l'Église à l'État, elle s'appuie sur une autre conception de la politique fondée sur la nature humaine, et dont l'enjeu consiste à poser les fondements de la politique sur l'anthropologie. C'est cette perspective spinoziste du fondement anthropologique de la politique que met en évidence Moreau lorsqu'il indique :

On peut lire notamment les chapitres XVII et XVIII comme un effort pour montrer que les lois de Moïse répondent aux nécessités universelles que nous révèle l'anthropologie philosophique. [...] Si sur le plan politique l'État des Hébreux est renvoyé à sa particularité (il n'est pas un modèle), il constitue cependant un exemple en ce que ses lois nous révèlent les passions, non en les décrivant, mais par les mesures qu'elles instituent pour les contrarier ou les encourager – bref pour les gouverner³⁶⁰.

Cet effort de gouverner les passions des Hébreux constituait la toile de fond de la législation mosaïque qui visait, d'une part, à contrarier les affects qui menacent la paix et la sécurité de l'État ; et d'autre part, à encourager d'autres affects susceptibles de contribuer à la propre conservation du peuple et à la concorde de sa vie sociale. Ces deux catégories d'affects sont inhérentes à la nature humaine et caractérisent tant les gouvernants que les gouvernés. Cette

³⁶⁰ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'infini*, Op. Cit., p. 4. Selon la lecture que fait Moreau de l'analyse spinozienne des lois que Moïse donna aux Hébreux, il y a un lien évident entre la théorie des affects développée dans les trois dernières parties de l'*Éthique* et le fondement anthropologique de la politique qui se dégage de la particularité des lois constitutives de l'État des Hébreux ; et ce lien résidant précisément dans la nature passionnelle de ces lois.

affirmation de la même nature humaine passionnelle comme ce qui caractérise les humains démarque Spinoza d'une longue tradition politique et morale qui identifiait la foule aux passions en la distinguant des gouvernants à partir de la rationalité. Chez Spinoza, au contraire, comme l'explique Moreau, « à la tentation de rébellion chez ceux qui devraient obéir correspond la tentation de la tyrannie chez ceux qui détiennent le pouvoir³⁶¹».

C'est dans cette perspective que les lois de Moïse s'inscrivirent dans la logique anthropologique de l'expérience passionnelle du peuple hébreu, à savoir une expérience doublement déterminée par l'oppression de la tyrannie égyptienne qui explique leur tendance à la désobéissance à toute autorité ; et par l'événement extraordinaire de leur délivrance de l'esclavage égyptien par la puissance divine. Cette expérience partagée constituait une prédisposition commune des Hébreux à accueillir favorablement l'autorité de Dieu plutôt que celle d'un humain, qui ne pouvait être perçu que comme leur égal. C'est pourquoi, selon la lecture Moreau, « c'est cette double détermination qui constitue la forme embryonnaire de leur *ingenium* national, dont devra tenir compte Moïse, en plus du jeu usuel des affects³⁶²».

Ainsi, la théocratie qu'instituent les lois mosaïques déborde les limites juridico-politiques du pacte d'autant plus qu'elle crée une force affective qui sous-tend l'attachement de tout un peuple à sa patrie et à son identité, au point de réduire les possibilités de rupture du contrat. L'analyse de Moreau met dès lors un accent sur l'impact passionnel de la pratique religieuse des Hébreux sur leur organisation politique d'autant plus qu'elle constituait le fondement même de la relation des citoyens hébreux à leur État³⁶³.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 8.

³⁶² *Ibidem*, p. 9.

³⁶³ *Ibidem*, p. 12.

La « haine de l'étranger », qui dérive de cet attachement passionnel à la patrie, pour autant qu'elle visait les institutions étrangères et non les individus, c'est-à-dire pour autant qu'elle consistait pour les Hébreux à ne jurer fidélité qu'aux institutions de leur propre patrie et jamais aux institutions étrangères, n'avait rien de mauvais ; au contraire, avec d'autres affects mauvais en soi mais utiles pour la cité, « Elle contribue à cimenter le corps politique pour qu'il soit conduit comme une seule âme et à empêcher qu'une admiration mal venue pour ce qui se fait à l'étranger conduise à la trahison de la patrie³⁶⁴».

La question qui se dégage de l'analyse spinozienne du modèle théocratique des Hébreux est celle de savoir dans quelle mesure celle-ci constituerait un paradigme ou une norme de la particularité et de l'universalité pour les autres États. En d'autres termes, comment prendre la particularité de l'État des Hébreux comme paradigme permettant d'expliquer les lois universelles de la politique?

En fait, dans le *TTP*, Spinoza avance deux thèses sur la question de modèle de la théocratie des Hébreux qui semblent en apparence contradictoires. D'un côté, principalement dans le troisième chapitre, le philosophe hollandais refuse la notion de modèle en rejetant catégoriquement la thèse de l'élection divine du peuple hébreu. Pour lui, la nature humaine étant une et identique pour tous les humains, il ne saurait y avoir de peuple élu. Le fait que les aient eu le don de la prophétie ne fait pas de leur organisation politique pour autant un modèle d'un peuple élu et privilégié : « Il est du moins clair que par l'Écriture d'autres nations aussi ont eu un État et des lois particulières par le gouvernement interne de Dieu³⁶⁵». Ce qui rend inacceptables la notion de l'élection des Hébreux et, de ce fait, la tentative d'en faire un paradigme universel de la politique.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 13.

³⁶⁵ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, III, p. 159.

De même, en plus de ce rejet de la thèse de l'élection, Spinoza soutient que l'exercice de l'autorité politique n'était pas confié aux prêtres ou aux prophètes, dans la république des Hébreux, les puissances temporelles ne relevaient pas du pouvoir spirituel des prêtres ou des prophètes. Ceci fut particulièrement remarquable durant la période des juges, où l'État était constitué sur un principe d'égalité entre tous. Par ailleurs, Spinoza refuse toute homogénéité des différentes époques de la république des Hébreux, sur laquelle se fonderait le mythe de son modèle. Pour le philosophe hollandais, l'histoire de la république des Hébreux est organisée sur diverses périodes qui n'ont pas les mêmes caractéristiques. La chose la plus importante qui explique le mérite de la république des Hébreux c'est le fait qu'elle a pu assurer la paix et la sécurité à ses citoyens :

Ainsi, la nation hébraïque fut élue par Dieu de préférence aux autres, non pas en ce qui concerne l'entendement ou la tranquillité de l'âme, mais en ce qui concerne la société, et la fortune par laquelle elle eut un État et le conserva tant d'années. Cela ressort clairement de l'Écriture, même : en la parcourant même superficiellement, on voit avec clarté que les Hébreux l'ont emporté sur toutes les autres nations en cela seulement qu'ils ont mené leurs affaires avec succès en ce qui concerne la sécurité de la vie et qu'ils ont surmonté de grands dangers, tout cela surtout grâce au seul secours externe de Dieu; pour tout le reste, ils furent égaux aux autres nations, et Dieu fut également propice à tous³⁶⁶.

Spinoza souligne cependant que cette stabilité n'avait été possible que durant la période des juges, où les institutions politiques étaient équilibrées. Ce qui ne fut pas le cas pour la période suivante, en l'occurrence celle des rois, où l'État connut une succession des guerres civiles et étrangères. Spinoza évoque tous ces traits de la théocratie des Hébreux pour montrer la difficulté sinon l'impossibilité de lui conférer la valeur de modèle pour les autres États.

Pourtant, à en croire Moreau, Spinoza accorde bel et bien la valeur de modèle, bien que parmi tant d'autres, à l'État des Hébreux, au-delà de certains traits négatifs et de manque

³⁶⁶ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, III, p. 157.

d'homogénéité de ses périodes³⁶⁷. En effet, la loi mosaïque qui constituait la théocratie des Hébreux, la prospérité qu'a connue la période des juges et la décadence qui a suivi avec la période des rois, renforcent l'idée même de modèle d'un État fondé sur le principe de l'identité et de l'unicité de la nature humaine. Dans le cas précis de l'expérience du peuple hébreux, ce principe signifie que

[...] sous tous les climats, à tous les moments de l'histoire, la structure des passions humaines, de l'imagination, des préjugés et des relations humaines qu'ils engendrent produit non pas des comportements identiques, mais des besoins et des dangers analogues. Tout État doit affronter ces problèmes, tout État qui subsiste au moins un certain temps leur a trouvé une solution. Il n'y a pas de raison que les solutions soient identiques, car chaque situation historique possède ses propres particularités, mais elles doivent traiter, *mutatis mutandis*, des difficultés qui sont toutes des conséquences de la nature humaine³⁶⁸.

La théocratie des Hébreux, loin de servir l'illusion d'en faire un modèle universel de l'organisation politique, « apparaît pour ce qu'elle est comme la clef d'une situation particulière qui nous aide à connaître les lois universelles³⁶⁹ » de la nature humaine que nous révèle l'anthropologie. C'est de la prise en compte de cette nature humaine qu'il s'est agi pour les lois mosaïques, qui, bâties sur les effets de la détermination du peuple hébreu, eurent pour levier la dévotion qui leur permit d'assurer la sécurité et la paix en conservant l'unité du peuple et en le préservant des influences extérieures susceptibles de nuire à la cohésion et à la stabilité de l'État. Dès lors, cette dévotion, qui sous-tendait les lois de la république, « va devenir l'*ingenium* propre, la complexion collective de la nation de la nation hébraïque, qui l'opposa aux autres et la conservera dans la continuité malgré révolutions et catastrophes³⁷⁰ ».

³⁶⁷ Cf. P.-F. MOREAU, « Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'État des Hébreux », in *Anglophonia/Caliban*, n°17, 2005. Protestantisme et autorité, p. 302.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ *Ibidem*.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 303.

Ainsi, pour Moreau, l'idée de la théocratie des Hébreux comme paradigme de la politique est inséparable des questions touchant à la fois à son origine, à sa structure et à son élection. En effet, les lois de la théocratie des Hébreux, en tant qu'elles procéderaient de Dieu lui-même, serviraient de modèle ou de paradigme légitime à la condition spécifique de chaque peuple³⁷¹.

Il s'ensuit que l'enjeu du paradigme de l'État des Hébreux chez Spinoza ne consiste pas à fournir un modèle universellement applicable pour les États modernes, l'État des Hébreux étant daté historiquement et situé dans son contexte précis ; le modèle des Hébreux permet plutôt à l'auteur du *TTP* de mettre en évidence la base passionnelle de la constitution et du fonctionnement de la politique. C'est cela que soutient Moreau lorsqu'il écrit que dans le chapitre XVII du *TTP*,

Spinoza s'emploie à étudier successivement les principes de la théocratie en tant qu'ils donnent une solution au problème des rapports entre l'État et le sacré (c'est-à-dire résout, mais en d'autres termes, le problème auquel ont été confrontés Auguste et Alexandre) ; puis la façon dont la constitution ainsi créée modère d'une part l'âme des gouvernants ; et d'autres parts l'âme des gouvernés, c'est-à-dire répond aux questions posées par le noyau passionnel antipolitique ; et chacun de ces points, par la réponse qu'il apporte à une question objective des noyaux passionnels, contribue à nous les faire mieux connaître³⁷².

Ainsi, pour Moreau, le modèle n'est pas une référence universelle pouvant s'adapter aux situations particulières de tous les États. Il implique cependant que les États modernes sachent sur quelles passions bâtir leurs propres politiques et découvrent l'équivalent des moyens dans leurs propres conditions d'existence historique. La république des Hébreux fournit donc des réponses aux questions universelles de la politique envisagée selon le paradigme de la nature

³⁷¹ *Ibidem*, p. 303 : « Dans la mesure où c'est Dieu lui-même qui aurait donné des lois à un État, ces lois auraient par là une valeur exemplaire, et tout État devrait à sa façon en respecter ou en reproduire l'intention, mais dans les conditions qui seraient les siennes, car rien ne peut être plus légitime que les lois qui sont divines ».

³⁷² P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *Op. Cit.*, p. 425.

humaine³⁷³. C'est cette perspective anthropologique d'universalité fondée sur la nature humaine que le point qui suit essaye d'examiner en partant de la même critique spinozienne de l'élection du peuple hébreu et de son régime théocratique.

5.3 La nature humaine comme voie d'accès à l'universalité

La critique que fait Spinoza de l'élection du peuple hébreu débouche sur sa principale thèse du caractère universel de la félicité et de la béatitude qui traverse à la fois son *TRE* et son *Éthique* ; à savoir que la vraie félicité et la béatitude sont essentiellement partagées, et que c'est en cela que consiste leur universalité ou leur tendance à l'universalité. C'est ce chemin déjà balisé par l'*Éthique* et le *TRE* qui ouvre la voie à la possibilité de dénouer, dans le *TTP*, le nœud entre l'élection et l'exclusion, en essayant de dépasser la logique excluante de l'élection du peuple hébreu. Ce qui permet à Spinoza de réfléchir, dans le *TTP*, sur l'exigence de l'universalité dans le domaine des relations interhumaines.

Il s'agit, en effet, de l'idée du caractère universel du bonheur préconisée par Spinoza dans le *TTP*, et qui implique que la définition de la vraie félicité contraste avec l'idée même de l'élection; d'autant plus que la félicité n'existe que partagée et non appropriée ou non exclusive, et ne s'éprouve qu'en soi d'après les qualités intrinsèques et non relativement à autrui : « Le bonheur véritable et la vraie béatitude consistent pour chacun dans la seule jouissance du bien, et non dans cette vaine gloire à jouir du bien à soi seul, les autres en demeurant exclus³⁷⁴ ».

Il n'est donc pas question pour Spinoza de placer le vrai bonheur dans une jouissance qui exclut les autres ni de l'envisager en fonction de la dépendance des autres. Spinoza soutient même qu'il y a une contradiction entre d'un côté, la vraie félicité et la béatitude qui consistent, pour d'une personne humaine, dans la seule sagesse et la connaissance du vrai ; et de l'autre, l'idée de la supériorité sur autrui. Ce qui revient à dire que l'idée de la supériorité sur autrui ne

³⁷³ Cf. *Ibidem*.

³⁷⁴ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, III, 149.

peut pas s'accorder avec l'idée de la vraie félicité ou de la béatitude en ce qu'elle porte directement atteinte à ce qui en constitue le contenu. La vraie félicité et la béatitude consistant dans la sagesse et la connaissance du vrai, et non dans le fait d'être plus sage que les autres ou dans le fait que les autres manquent de connaissance vraie, il s'ensuit, d'après Spinoza, que celui qui se réjouit d'être plus sage que les autres ou de leur manque de sagesse, se réjouit du malheur d'autrui ; par conséquent, « il est donc envieux et méchant, et il ignore la vraie sagesse et la tranquillité de la vraie vie³⁷⁵». La glorification de sa propre sagesse est cet orgueil que l'*Éthique* appelle une espèce de délire et qui procède des passions incompatibles avec la vraie sagesse et la vertu :

[...] il arrive aisément que l'homme s'estime lui-même et estime l'objet aimé au-dessus de leur juste valeur [...], cette imagination quand elle concerne l'homme qui s'estime plus qu'à sa juste valeur, s'appelle Orgueil, lequel est une espèce de Délire, puisque l'homme rêve tout éveillé qu'il peut accomplir tout ce qu'il poursuit par la seule imagination, le considérant ainsi comme réel, et puisqu'il s'en émerveille dès lors qu'il ne peut imaginer ce qui en exclut et limite sa puissance d'agir. L'orgueil est donc une joie née du fait que l'homme s'estime au-dessus de sa juste valeur³⁷⁶».

La thèse de l'élection, qui fonde l'illusion de la supériorité, représente donc la manifestation de cet orgueil collectif du peuple hébreu, qui procède d'une joie mêlée des passions tristes et susceptibles de ruiner sa félicité. C'est pourquoi, avec Spinoza, la doctrine de l'élection doit tourner le dos à l'exclusion et s'orienter vers l'universalité, autrement dit vers une éthique et une politique universelles, si elle veut échapper à la menace de l'orgueil collectif et accéder à la félicité. Cette orientation universelle de la doctrine de l'élection s'articule sur trois chemins de l'universalité, à savoir l'universalité du don prophétique, l'universalité de la loi divine et l'universalité des fondements de l'État ; ceux-ci ayant pour enjeu de fonder la concorde et la

³⁷⁵ *Ibidem.*

³⁷⁶ B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 26, sc.

puissance d'une communauté sur l'utilité commune qui devient la norme de la conduite rationnelle telle qu'elle se dégage de la quatrième partie de l'*Éthique*³⁷⁷.

Ainsi, à la question de la prétendue exclusivité du don prophétique qui fait l'objet du deuxième chapitre du *TTP*, Spinoza répond par une critique de l'élection qui tranche en faveur de l'universalité du don prophétique. Selon le philosophe hollandais, en dépit de la prédominance du don prophétique chez les Hébreux, la portée de ce don a cependant été universelle, comme en témoigne la présence des signes de l'universalité de ce don dans l'Écriture. C'est entre autres le témoignage de l'existence du don de prophétiser chez les Gentils, à l'instar de Noé et de Balaam ; et parallèlement à cela, le fait que la prophétie des Juifs s'adressait non pas seulement à Israël mais à toutes les nations connues de ce temps. A cet égard, le cas de Jérémie, appelé « prophète des nations », ainsi que celui d'Ézéchiel, permettent de soutenir qu'il faut envisager l'universalité du don prophétique non pas du côté de l'énonciateur mais de celui du destinataire de la prophétie. C'est dans cette perspective des nations comme étant les destinataires de la prophétie que Spinoza conclut que « le don de la prophétie n'a pas été particulier aux juifs, mais qu'il a été commun à toutes les nations³⁷⁸».

A côté de ces signes d'universalité existant dans l'Écriture, la thèse spinozienne de l'universalité du don prophétique se fonde surtout sur l'existence dans toutes les nations des personnes douées d'une certitude morale et d'une imagination vive, qui constituent la nature même du don prophétique. C'est précisément à travers la certitude morale, qui représente le

³⁷⁷B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 18, sc. : « C'est pourquoi, rien n'est plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne sauraient souhaiter rien de plus précieux pour la conservation de leur être que le fait de s'accorder tous en toutes choses, de telle sorte que les Esprits et les Corps de tous composent comme un seul Esprit et un seul Corps, afin que tous s'efforcent ensemble de conserver leur être, et recherchent ensemble l'utilité commune à tous. De tout cela il résulte que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire qui les hommes qui recherchent leur utilité propre sous la conduite de la Raison, ne poursuivent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et ils sont par conséquent justes, honnêtes et de bonne foi ».

³⁷⁸ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, III, p. 169.

deuxième des trois objets honnêtes du désir³⁷⁹, à savoir la vertu, que le don prophétique est à la fois universel et universalisable. Il est universalisable au même titre que la vertu d'autant qu'il enseigne davantage la vertu, en tant que lois qui instruisent tous les humains en général, que des lois particulières d'une nation donnée:

[...] l'office d'un prophète est d'enseigner non pas tant les lois particulières d'une patrie (troisième objet spécifique d'une nation donnée) que la vertu vraie (deuxième objet universel), et d'en instruire les hommes, il est hors de doute que toutes les nations ont eu des prophètes et que le don prophétique n'a pas été particulier aux Hébreux³⁸⁰.

Une telle conclusion ébranle la thèse des pharisiens qui soutenaient avec intransigeance l'exclusivité du don prophétique du peuple hébreu. Spinoza montre, au contraire, à propos de l'élection de Moïse, que celle-ci ne visait que la finalité de l'institution politique, et qu'elle n'entraînait nullement l'exclusivité du don prophétique qui, lui, se rapporte plutôt à la vertu ; cette dernière étant une disposition constante universalisable parce qu'à la portée de tous les humains.

Aussi, la loi divine, telle que la conçoit Spinoza comme ayant son fondement dans la nature humaine en tant qu'elle « vaut universellement pour tous les hommes », et qu'on l'estime « innée à l'esprit humain et comme gravée en lui³⁸¹ », représente-t-elle un autre repère de l'universalité de la nature humaine. En effet, dans le quatrième chapitre du *TTP*, *De la loi divine*, Spinoza se livre à une critique philosophique de l'idée de la loi, à travers la distinction qu'il établit entre la loi divine révélée et la loi divine naturelle comme étant l'« expression de

³⁷⁹ Le paragraphe 5 du troisième chapitre du *Traité théologico-politique* s'ouvre sur « ce que nous désirons de façon honnête ». Spinoza y montre d'abord que les objets sur lesquels porte un « désir honnête », autrement dit raisonnable, se ramènent à la fois à la connaissance (« connaître les choses par leurs causes premières »), à la vertu (« acquérir l'habitude de la vertu »), et à la jouissance d'une certaine qualité de vie (« Vivre en sécurité avec un corps sain »). L'auteur établit ensuite une différence entre les deux premiers objets et le troisième : si, en effet, les moyens d'obtenir ceux-là trouvent leurs causes « dans la nature humaine elle-même » ; de sorte que leur acquisition dépend principalement de notre seule puissance » ; en revanche la jouissance de celui-ci dépend essentiellement des choses externes.

³⁸⁰B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, III, p. 163.

³⁸¹ *Ibidem*, V, p. 209.

l'intelligibilité de la nature et de la nature humaine ». Ce qui lui permet de distinguer plus nettement la loi divine de la loi humaine : « Par loi humaine, j'entends la règle de vie qui sert à la sécurité de la vie et de la république³⁸² ». Selon cette définition, la loi humaine se rapporte à l'organisation politique ou à l'État ; elle correspond à l'élection de Moïse, qui fut une élection purement politique.

D'où, contrairement à ce sens univoque de la loi humaine, la loi divine, elle, recouvre trois acceptions chez Spinoza. Elle est d'abord une règle de vie visant l'amour intellectuel de Dieu, qui est notre souverain bien³⁸³. Elle est également une règle de vie fondée sur les dispositions morales inscrites par Dieu l'esprit et le cœur des humains. Elle est enfin, dans le sens impropre du terme, une loi par commandement, à l'instar de la loi de Moïse ; et à ce titre, elle est divine seulement en ce qu'elle est rapportée à Dieu et selon la seule complexion propre des Hébreux, mais, comme l'indique Sylvain Zac, aux yeux de Spinoza, cette loi de Moïse reste une loi humaine destinée à fonder l'institution politique³⁸⁴.

De fait, c'est à travers la première acception de la loi divine, qui vise l'amour intellectuel de Dieu, que Spinoza opère une transformation des représentations classiques de Dieu qui consiste à faire passer des images de Dieu à l'idée adéquate de Dieu, et qui permet d'opérer une inclusion de Dieu et de l'être humain dans les règles universelles de la Nature sous le signe de l'unité et de l'homogénéité. Il ne s'agit donc plus, pour Spinoza, d'entendre par Dieu le Dieu de la tradition, de la théologie, le Dieu personne, sujet transcendant et séparé du monde, produit par les représentations anthropomorphiques, mais, comme le souligne André Tosel, un Dieu-Nature, immanent à ses effets, autrement dit « une infinie productivité, en tant qu'elle se manifeste dans les choses naturelles³⁸⁵ ». Une telle conception de Dieu comme Nature comme

³⁸² *Ibidem*, p. 185.

³⁸³ *Ibidem*, p. 185.

³⁸⁴ C'est cela qu'essaye d'expliquer Sylvain Zac dans *Essais Spinozistes*, Paris, Vrin, 1985, p. 34-35.

³⁸⁵ A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984, p. 149.

procès de productivité infinie, et non comme un juge ou un législateur moral des humains, fait dépendre notre souverain bien ainsi que notre perfection de la seule connaissance Dieu³⁸⁶.

Cette transformation spinozienne du sens de la loi divine implique qu'elle est d'autant plus commune à tous les humains qu'elle se conçoit en rapport avec la nature humaine au sens spécifique où Spinoza l'entend comme universelle parce découlant de l'universalité de la Nature ou de Dieu. Dès lors, l'universalité de la loi divine implique qu'elle est « commune à tous les hommes, car nous l'avons déduite de la nature humaine universelle³⁸⁷ ». Elle implique également de la distancer de tout ce qui tendrait au contraire à l'inscrire dans l'unique histoire particulière d'un peuple ou d'un groupe quelconque. Elle n'implique donc pas de fonder sa foi dans les récits historiques qui renvoient aux histoires particulières d'un peuple en s'écartant des notions communes.

L'universalité de la loi divine ne saurait se fonder sur les cérémonies rituelles d'un peuple qui n'ont rien à voir avec la lumière naturelle, puisqu'elles ne servent qu'à fonder la cohésion et l'institution politiques d'un peuple donné, et à ce titre, ne peuvent servir à la béatitude ni à la vertu :

Quant aux cérémonies [...], il est donc certain qu'elles ne concernent pas la loi divine et ne sont pas utiles à la béatitude et à la vertu ; elles regardent la seule élection des Hébreux, c'est-à-dire la seule félicité temporelle du corps et de la paix de l'État³⁸⁸.

Pour se consolider, l'institution politique des Hébreux a besoin que le peuple ait foi dans ses récits historiques et qu'il pratique religieusement les cérémonies rituelles. Ce n'est donc ni la béatitude ni la vertu qui furent la visée des cérémonies rituelles, ces dernières visaient plutôt la prospérité du peuple et la paix de l'État. Ce qui les démarque très nettement de l'universalité

³⁸⁶ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 28.

³⁸⁷ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, IV, p. 189.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 209.

de la loi divine qui se tient, en tant que loi universelle, au-delà de l'institution politique d'un peuple donné.

C'est dans cette perspective qu'en s'interrogeant sur la règle de vie commune qu'exige l'universalité de loi divine et l'amour de Dieu qui en dérive, Spinoza, toujours cohérent avec notamment ses thèses de la quatrième partie de l'*Éthique*, préconise, dans le *TTP*, une autre conception de la politique fondée sur une éthique orientée vers l'universalité, comme une rationalité qui permet de fonder une règle de vie commune entre les humains : « Ce que sont ces moyens, quelle est la règle exigée par cette fin, comment s'ensuivent les fondements de l'État le meilleur, et quelle est la règle de vie entre les hommes, cela concerne l'Éthique universelle³⁸⁹ ».

Ce questionnement qui se dégage du discernement de Spinoza sur le meilleur régime qui serait orienté vers l'éthique de l'universalité, fait ressurgir la problématique de l'articulation de la particularité et de l'universalité en politique, dans la mesure où il s'agit pour Spinoza de montrer comment envisager universellement la politique au-delà de la particularité de l'institution politique des Hébreux. Autrement dit, la question qui se dégage à partir du paradigme de la République des Hébreux est précisément celle de savoir si le propre de la loi politique n'est pas d'être déterminée et de se rapporter à la complexion spécifique d'un peuple donné, à sa conservation, ou de ne se référer qu'à l'histoire singulière d'un peuple.

C'est toujours en invoquant la connaissance de la loi divine naturelle que Spinoza essaye d'apporter une réponse à cette question. Il convoque à cet effet l'exemple de Salomon comme figure de sage, de prudent et de philosophe qui recourt à la science naturelle comme connaissance de Dieu conduisant à la « vraie éthique » et à la « vraie politique ».³⁹⁰ Ainsi, envisagée selon la connaissance de Dieu, la vraie politique fait signe vers l'universel en tant

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 187.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 205.

que ce qui est commun à tous les humains, et concerne, au-delà des histoires et des lois singulières des peuples, ce que les humains ont en commun, ce qu'ils partagent, et qui se doit de constituer, comme le préconise Spinoza d'abord au chapitre V puis au chapitre XVI du *TTP*, les fondements de la politique, ou plus précisément, en nous en tenant à la terminologie spinozienne, *les fondements de la république*.

C'est à ce titre que, une fois les lois singulières de chaque peuple et la différence des régimes mises entre parenthèses pour se tourner vers les vrais fondements de l'État, la politique peut se révéler une voie possible de l'universalité. Autrement dit, au-delà des lois singulières d'existence de chaque peuple ou de chaque groupe ainsi que de la différence de régimes, il s'avère que les humains ont en commun un certain nombre de choses telles que ce droit de nature qu'est le *conatus* ou la tendance à persévérer dans l'être, la fluctuation et l'incertitude de l'état de nature, le besoin de s'entraider et de se rendre utiles les uns aux autres qui les conduit à former un corps collectif.

Ces caractéristiques sont donc communes à tous les humains, elles procèdent de l'universalité de la nature humaine et expliquent la nécessité d'envisager la politique au-delà des différences individuelles. Et à ces caractéristiques s'ajoutent des passions liées à la nature humaine telles que l'envie, l'intolérance à l'égard d'un pouvoir exercé par des égaux de même qu'à l'égard d'un pouvoir violent, la recherche effrénée des richesses et de la gloire, la crainte comme essor du politique, etc. qui imposent d'affirmer non seulement la nécessité universelle de la loi mais surtout celle de la démocratie en tant que régime qui permet de gouverner selon les passions de la nature humaine. C'est en prenant la mesure de cette nécessité politique de gouverner les passions que Spinoza écrit à propos du régime démocratique :

Premièrement, ou bien la société tout entière, si c'est possible, doit exercer collégalement le pouvoir, afin que de cette façon tous soient tenus d'obéir à eux-mêmes sans que personne ait à obéir à son égal [...]. Deuxièmement, les lois doivent être instituées de façon à retenir les hommes moins par la crainte que par l'espoir d'un bien

qu'ils désirent très ardemment. Enfin, puisque l'obéissance consiste à exécuter les ordres en raison de la seule autorité de celui qui commande, il en résulte qu'il n'y pas à proprement parler d'obéissance dans une société où le pouvoir est aux mains de tous et où les lois sont mises en vigueur par le consentement commun³⁹¹.

Le régime démocratique est donc, selon la conception de Spinoza, celui dans lequel les individus ne transfèrent leur droit à aucun individu en particulier, mais à l'ensemble de la communauté qui devient à la fois critère d'universalité et puissance souveraine. Ce fut le cas pour la théocratie des Hébreux, cependant ceux-ci transféraient leur droit de nature non pas à l'ensemble de la communauté mais à Dieu lui-même. Ce fondement théocratique, qui constituait l'*ingenium* du peuple hébreu, impliquait que l'État qu'il constituait ne faisait aucune distinction entre le civil et le religieux. Cet *ingenium* a servi à cimenter l'unité du peuple hébreu, mais il a été la cause de son illusion théocratique qui a consisté dans l'identification de l'État au royaume de Dieu.

5.4 Les affects dans la constitution de l'*ingenium* collectif d'un peuple

La théorie spinoziste de la constitution du corps politique appréhende, d'une part, la singularité d'une communauté humaine à partir des passions communes de ses membres, à savoir leurs craintes et leurs espoirs communs ; et d'autre part, la singularité d'un État à partir de ses institutions propres et de ses relations au pouvoir. Dans cette perspective, la communauté humaine consiste dans une union singulière dynamique fondée sur la collaboration ou la coproduction d'un même effet qui définit les passions des membres de la communauté. A en croire Pascal Sévérac, cette union singulière dynamique se distingue de l'union individuelle

³⁹¹ *Ibidem*, p. 221.

statique en ce que cette dernière se caractérise par un simple contact ou une pression réciproque des individus qui n'est pas avant tout orientée vers la production d'une action :

La première union relève d'une certaine statique : l'individu n'est pas avant tout défini par la production d'une action (même si, bien évidemment, une telle production n'est pas exclue), mais par la constance du rapport entre ses parties, par le maintien de sa propre forme par-delà ses variations, par la permanence d'une union distinctive de corps. C'est pourquoi, même s'il y a une dynamique externe d'échanges avec le milieu, c'est la stabilité du rapport entre ses mouvements qui fait l'individu. La singularité en revanche relève dans sa définition même de la dynamique : c'est le concours des individus coproduisant un même effet qui les définit, tous ensemble, comme une chose singulière. La constance du rapport (statisme), tout comme la communauté d'action (dynamisme), est donc unificatrice : la première est individualisante, et la seconde singularisante³⁹².

Cette distinction, qui met en évidence la caractéristique de la chose singulière, à savoir l'union des individus par coproduction d'une même action, permet de comprendre comment, chez Spinoza, la société politique consiste dans une union des plusieurs individus fondée sur la passion commune, sur une expérience commune ou sur une institution commune, dans laquelle ils coopèrent tous ensemble à la production des mêmes effets afin de parvenir à une même fin. Une telle union d'individus ne débouche cependant pas nécessairement sur un individu supérieur qui transcende la multiplicité des individus qui le constituent. C'est pour cette raison que Spinoza utilise, pour exprimer la spécificité de chaque communauté humaine ou de chaque État, non pas le terme « Individu », mais le terme « *complexion* »³⁹³ traduit à partir du latin « *Ingenium* », pour mettre en évidence le fait que la complexion propre de chaque corps politique résulte de sa propre expérience qui le singularise et détermine ses passions.

³⁹² P. SEVERAC, *Spinoza. Union et désunion*, p. 135-136. Cette distinction que fait Sévérac entre union singulière dynamique et union individuelle statique se fonde sur la définition même de la singularité chez Spinoza qui souligne justement la coproduction d'un effet commun par les individus : « Par chose singulière, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Or, si plusieurs concourent à une seule action, de telle sorte qu'ils soient tous simultanément cause d'un effet, je les considère tous en cela comme une seule chose singulière ». *Éthique*, II, Déf. 7.

³⁹³ Cf. B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVII, p. 541.

Ainsi, c'est dans cette expérience propre de chaque communauté que se trouve la source du dynamisme relationnel et interactif de ses membres qui sont les individus constituants. Une telle expérience commune détermine l'originalité du dynamisme relationnel de chaque peuple, par quoi s'exprime l'*ingenium*³⁹⁴ de sa pluralité humaine. A en croire les analyses de Pierre-François Moreau sur l'idée de l'*ingenium* du peuple chez Spinoza, c'est l'*ingenium* ou la complexion passionnelle particulière d'un peuple qui doit déterminer le contenu concret de ses lois.³⁹⁵ Cette complexion particulière d'un peuple est déterminée par le contexte historique de son surgissement et de son maintien comme société, puisque c'est ce contexte historique qui détermine aussi bien les conditions des relations interindividuelles dans la société que le choix de la forme du gouvernement ; elle constitue, selon l'expression qu'emploie Moreau, « le noyau passionnel antipolitique » supposé présent de façon permanente³⁹⁶.

Dans cette optique, le paradigme spinozienne de la constitution du corps politique se démarque nettement du paradigme hobbesien qui tend à universaliser les États et les régimes politiques en les appréhendant comme formes générales pouvant être définies indépendamment du contexte historique de chaque peuple. Chez Spinoza, au contraire, la complexion de chaque peuple, qui résulte du contexte historique de sa formation et qui constitue le fondement de sa constitution, implique qu'on ne saurait universaliser les États et les régimes politiques d'autant plus qu'ils sont l'émanation de l'expérience historique commune de chaque peuple ; et qui fait que l'*ingenium* consiste, chez Spinoza, en une « règle de la diversité³⁹⁷ ».

³⁹⁴ C'est surtout Pierre-François Moreau qui a focalisé ses analyses sur l'idée de l'*ingenium* du peuple chez Spinoza, notamment dans le chapitre intitulé « L'*ingenium* du peuple et l'âme de l'État », dans son ouvrage *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994, p. 427-467.

³⁹⁵ P.-F. MOREAU, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994, p. 421 : « De même, les lois de Moïse, qui règlent le premier État des Hébreux, sont analysées selon un plan qui repère, d'abord pour les gouvernants, ensuite pour les gouvernés, les contrepoids disposés face à chacune des passions de ce noyau élémentaire ».

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 419.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 399. C'est l'interprétation que fait Moreau de ce passage de la préface du *TTP* où Spinoza insiste : « La complexion commune des hommes est extrêmement diverse, l'un se satisfait mieux de

C'est dans cette logique de l'accent mis sur l'expérience originale de chaque peuple ou de chaque État que Spinoza s'appuie sur le paradigme de l'organisation politique du peuple hébreu pour fonder sa théorie politique de la singularité de chaque peuple ou de chaque État, qui appréhende le corps politique comme une pluralité humaine unie à travers la combinaison relationnelle des individus qui le constituent³⁹⁸, mais qui ne peut être privilégié ni universalisé comme un moment primordial qui change le sens de l'histoire. Toute société civile est dès lors l'expression d'une expérience historique particulière et unique d'un peuple, et, loin de constituer un moment déterminant de l'histoire humaine, elle exprime plutôt une expérience de persévérance dans l'être ou d'une pluralité humaine unie dans certaines conditions matérielles, géographiques et politiques qui lui sont particulières. Pierre-François Moreau souligne cette attention de Spinoza aux conditions particulières de la constitution de chaque peuple :

Spinoza est très attentif à la différence des conditions historiques et des particularités qui viennent préciser et même parfois, en apparence au moins, contredire son analyse générale. Un premier exemple est fourni par l'histoire des Hébreux, qui sert de matériau à la plus grande partie du premier Traité. La religion y est la forme prise par les lois de l'État ; encore faut-il en comprendre la signification à l'égard des nécessités passionnelles de la nature humaine, et les caractéristiques propres de l'*ingenium* du peuple que Moïse fait sortir d'Égypte³⁹⁹.

Ainsi, l'analyse des conditions particulières ayant présidé à l'invention par les Hébreux de leur stratégie du vivre-ensemble, permet-elle à Spinoza de fonder sa théorie politique d'un rassemblement humain spécifique sur des actions communes déterminées par son expérience spécifique commune. C'est cette expérience spécifique de chaque peuple qui préside à sa *singularisation collective* en le constituant comme le produit d'un acte commun déterminé par ses conditions historiques et matérielles. Il s'agit, pour Spinoza, de souligner le principe de

telles opinions, l'autre de telles autres, ce qui est l'objet de respect religieux pour celui-ci excite le rire de celui-là ».

³⁹⁸ Cf. L. BOVE, « De l'étude de l'État hébreu à la Démocratie : La stratégie politique du conatus », in *Philosophiques*, Vol. 29, n°1, 2002.

³⁹⁹ P.-F. MOREAU, *Spinoza. État et religion*, ENS Éditions, 2005, p. 6.

singularité de chaque communauté humaine. Aux dires de Moreau⁴⁰⁰, c'est dans ce principe de singularité de chaque communauté humaine que consiste la positivité de l'*ingenium*. Celle-ci permet de faire le lien entre le *TP* qui souligne la spécificité de chaque État telle qu'elle se dégage de l'analyse spinozienne des trois formes de gouvernement ; et le *TTP* qui aborde la problématique du contenu des législations particulières des peuples à travers le paradigme de la théocratie hébraïque.

Dans la perspective de ces deux Traités, l'*ingenium* de la pluralité unie qui fonde une communauté d'individus, est essentiellement lié à une expérience commune perçue comme activité originelle ou fondatrice de cette communauté humaine⁴⁰¹. C'est donc dans cet agir ensemble, qui dérive de l'expérience commune d'une communauté humaine, et qui se manifeste dans une activité commune, que consiste la spécificité de la complexion d'un peuple. Comme l'indique Moreau, une telle expérience historique commune, qui fonde l'*ingenium* d'un peuple, consiste en un grand déploiement de la raison et « implique qu'il existe un *ingenium* pour chaque nation⁴⁰²».

Il en résulte que chez Spinoza, c'est à travers l'idée de l'activité commune fondatrice d'une communauté, en tant qu'elle est une pluralité d'individus déterminés par certaines passions

⁴⁰⁰ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1994, p. 301 : « Enfin, le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* nous font découvrir la mémoire collective sous une forme qu'ignoraient les premiers écrits : l'expérience historique. On y voit la façon dont les hommes se sont organisés. L'histoire des sociétés acquiert une épaisseur qu'elle n'avait pas dans le *TIE* et le *Court Traité* ». Moreau soutient ainsi que dans les deux *Traités politiques*, on trouve soulignée la positivité de l'*ingenium* selon deux modalités différentes : il s'agit dans le *TP* d'une lecture de la spécificité de chaque État, tandis que dans le *TTP*, cette spécificité est appréhendée à travers le contenu de la législation pour lequel l'élection des Hébreux constitue une base passionnelle. Cf. *Ibidem*, p. 429.

⁴⁰¹ L'expérience commune qui a présidé à la fondation du peuple hébreu fut l'événement de la délivrance de l'oppression égyptienne. Un tel événement devient la référence fondamentale pour la détermination des principes de la naissance, de l'organisation et de l'histoire de l'État théocratique des Hébreux. C'est le contenu des chapitres V, XVII et XVIII du *TTP*.

⁴⁰² P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *Op. Cit.*, p. 429. Spinoza montre, à titre d'exemple, que l'*ingenium* des Grecs diffère de celui des Romains en ce que Chez les premiers la guerre des sectes relaie la guerre des religions ; ce qui fait que leur *ingenium* prend la forme d'un bavardage infini et d'une folie pseudo-explicatif. Tandis que chez les Romains l'*ingenium* se caractérise par la violence à la fois interne et externe, qui fait que Spinoza les considère comme un peuple factieux et blasphémateur.

communes et poursuivant un même but, que devient intelligible la thèse de l'originalité et de la singularité de chaque société civile. Il s'agit d'une perspective de la constitution affective du corps politique. Une telle perspective consiste à appréhender la communauté ou le corps politique en termes d'union transindividuelle des individus rendue possible par la communication d'une passion commune. C'est sur l'analyse cette conception transindividuelle de l'unité du corps politique que nous essayons de nous pencher dans le point qui suit.

5.5 L'unité du corps politique chez Spinoza : une composition affective transindividuelle

La théorie spinozienne de l'unité du corps politique se constitue essentiellement autour de l'idée du processus d'unification sociale décrite dans la quatrième partie de l'*Éthique*, dont l'enjeu consiste dans la constitution d'un corps à partir de la mise en commun de toutes les puissances individuelles. La formation de ce corps supérieur obéit simultanément à deux exigences, à savoir l'exigence de la rationalité et celle des conditions de réalisation de l'union. Cette exigence de la rationalité ne se réduit pas au mécanisme artificialiste de la politique tel que c'est le cas dans la théorie hobbesienne, mais elle renvoie plutôt à la constitution de la communauté au sens de l'unification interhumaine tel que l'entend Spinoza particulièrement dans l'*Éthique*, à savoir que les humains désirent « nouer des relations et [...] s'enchaîner de ces liens par lesquels ils fassent d'eux tous un seul, plus apte⁴⁰³».

Ainsi, le désir des humains de s'unir entre en fonction de la convenance de leurs corps est-elle déterminante dans le processus de composition sociale, et permet d'interroger continuellement tant les fondements de l'État que les formes de gouvernement. Dans la

⁴⁰³ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, Appendice, Chapitre XII.

perspective de la théorie de l'union politique chez Spinoza, la question de la rationalité en politique porte essentiellement sur la problématique des mécanismes de réalisation de cette composition de corps et d'esprits que nous commande la raison ; autrement dit, pour Spinoza, il est question de savoir comment s'effectue cette composition de corps et d'esprits à travers laquelle se réalise l'unification sociale.

Il convient de remarquer que Spinoza ne propose aucun mécanisme ou stratégie explicite de production de cette composition psycho-physiologique qui réalise l'union des corps et des esprits. En revanche, c'est l'importance qu'il accorde à la pertinente question de la conservation de la société et de l'État ou, mieux, à ce qui permet qu' « ils persévèrent dans leur être », qui devient déterminante pour comprendre par quel mécanisme s'effectue la composition sociale. D'après Spinoza, en effet, il semble que ce principe de la composition réside davantage dans la constance avec laquelle les lois communes sont observées, ou, plus précisément dans le désir des membres de vivre sous les lois communes, que dans la seule existence de ces lois elles-mêmes. Dans cette perspective, la disparition de ce désir et de l'obéissance des membres entraîne *ipso facto* une disparition de la société et de l'État ; ce qui pose, en effet, la question même de son essence, c'est-à-dire de son statut ontologique en tant que « corps » ou chose dotée d'un *conatus* ou cet effort à persévérer dans l'être qui caractérise « l'essence actuelle⁴⁰⁴ » de chaque chose.

De fait, chez Spinoza, c'est la rencontre entre la physique et l'éthique, telle qu'elle se dégage de la lecture de l'*Éthique*, notamment dans la deuxième et la troisième parties, qui permet d'analyser cette question de l'essence du corps politique. Comme toute chose, la société et l'État, pour autant qu'ils sont considérés comme des corps, devraient obéir aux lois de la Nature. Cela dit, Spinoza n'attribue pas de manière catégorique le statut de corps à la société ou à l'État,

⁴⁰⁴ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 7.

il prend toujours soin de nuancer chaque fois qu'il essaye d'identifier la société ou l'État à un corps⁴⁰⁵. Cette identification nuancée⁴⁰⁶ consiste pour l'auteur, à souligner le caractère problématique de la prétention de la société ou de l'État au statut de corps ou à être véritablement une chose singulière. Et c'est précisément à cause de ce caractère problématique que la composition psychophysique de la société est pensée chez Spinoza davantage en termes de souhait ou de prescription éthique que d'une affirmation absolue.

Autrement dit, chez Spinoza, l'existence de l'État ou de la société n'est pas garantie en tant que corps, et le caractère hypothétique de la composition psychophysique de la société rend compte, non pas de l'impossibilité, mais de la difficulté à penser l'État comme un individu, tel qu'il se définit dans la deuxième partie de l'*Éthique*⁴⁰⁷. Selon cette définition de la chose singulière, le rassemblement des individus ne forme réellement un corps singulier que si leur union participe à la production d'une même action. Il s'ensuit qu'au niveau politique, la société ou l'État ne devient une chose singulière ou un corps que si les citoyens participent tous à sa vie, c'est-à-dire s'ils désirent tous vivre sous les mêmes lois à cause des mêmes passions qui les déterminent.

⁴⁰⁵ C'est la même observation que fait Moreau lorsqu'il indique que la théorie spinozienne de l'individualité n'aborde pas explicitement la question de l'artificialité ou non de l'État; et qu'elle se contente de parler de l'existence d'individus de plus en plus composés et très complexes. D'où la conclusion de Moreau qu'il faut chercher la réponse à une telle question dans les écrits disparates et surtout dans la logique de son système. Ainsi, entre la thèse « naturaliste » de Matheron qui considère l'État comme un individu au sens physique du terme, et celle « artificialiste » de Den Uyl et Rice qui considère l'État comme un artifice car dépourvu d'âme ; Moreau préconise que la réponse à cette question soit subordonnée à l'importance et au rôle de l'*ingenium*. Car, d'après lui, « si l'État, comme chaque homme, un individu, alors il est logique de lui attribuer une complexion reconnaissable, qui manifeste extérieurement les lois de sa nature individuelle. Si au contraire il n'est qu'un groupement artificiel, sans véritable consistance ontologique, alors il n'a pas de lois internes, et on ne peut craindre qu'il n'ait pas de singularité nécessaire pour servir de support à des traits durables et reconnaissables dans l'expérience ». P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'infini*, Op. Cit., p. 442-443.

⁴⁰⁶ Une telle nuance se remarque notamment à travers les expressions qu'emploie Spinoza telles que « comme un seul corps ». Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 18, sc. ; et *Traité théologico-politique*, III, par. 5.

⁴⁰⁷ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, II, Déf. 7.

C'est cette détermination commune qui permet d'identifier l'État ou la société à une individualité physique d'autant plus qu'il devient, à l'instar de l'individu spinoziste, une composition ou une union de plusieurs corps différenciés dans laquelle les individus « se communiquent les uns aux autres leurs mouvements »⁴⁰⁸.

Cette conception psychophysique de l'individualité est déterminante dans la suite de la théorie spinozienne du corps politique, dans la mesure où son principal enjeu demeure, comme l'explique la quatrième partie de l'*Éthique*, la question de la composition, de l'union et de la constitution « d'une unité » à partir d'une pluralité irréductible. C'est dans cette perspective que Moreau soutient que la vie commune, qui résulte d'une telle composition, « n'est pas l'uniforme ; mais la diversité qui s'y dégage reconduit toujours à la même consistance. On peut diriger sa vie, mais la diriger à l'intérieur du commun n'est pas en sortir [...]»⁴⁰⁹.

Dans la perspective de la définition spinozienne de l'individu, l'union des esprits et des corps à l'occasion de leur composition, produirait une sorte d'individu politique qu'est l'État. C'est donc la force de l'union des désirs d'une société et l'équilibre entre ses membres qui déterminent son degré d'individualité. Il s'ensuit que la société ou l'État ne peut devenir une chose singulière que si tous ses membres se comportent réellement comme des « parties » composantes, et que si leurs rapports, déterminés par les passions communes, ont pour effet l'obéissance aux lois qui garantit l'intégrité et l'efficacité de l'État. Il devient dès lors nécessaire de déterminer les fondements et les causes de cette obéissance aux lois qui garantit la vie de l'État ou d'une société.

⁴⁰⁸ Nous nous référons ici à la définition de l'individu dans *Éthique*, II, P 13, Déf.

⁴⁰⁹ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1994, p. 111. Il s'agit, pour Moreau, de souligner « deux dimension » de la vie commune qui renseignent qu'elle « est constituée par une multiplicité de déterminations, dont cependant la pluralité ne remet pas en cause la consistance du tissu où elles prennent sens ».

Encore une fois, c'est à travers l'exemple de la théocratie des Hébreux que l'analyse spinozienne tente de répondre à ce questionnement. En effet, le chapitre XVII du *TTP* apparaît comme une sorte d'investigation spinozienne sur ce qui rend possible la conservation d'un État, et comme une recherche sur les prédispositions affectives favorisant l'obéissant chez les citoyens d'un État. Ainsi, cette investigation du *TTP* sur ce qui motive l'obéissance débouche sur cette idée que, bien que ce ne soit pas la raison de l'obéissance mais l'obéissance elle-même qui fait le sujet⁴¹⁰, il demeure cependant établi que certains affects sont nécessaires dans la disposition des humains à l'obéissance. C'est le cas de la forte dévotion des Hébreux envers les lois de leur patrie, et qui permet à Spinoza de mettre en relief l'amour et la haine comme deux affects déterminants dans l'union politique. Il s'ensuit, pour Moreau, que la force de cette dévotion fut déterminante dans la complexion des Hébreux, et constituait, avec la soumission, la base de la législation hébraïque :

Le cas des Hébreux est particulièrement intéressant puisque dans le chapitre V Spinoza s'attache à montrer le lien entre leurs lois et leur complexion propre. De cette complexion, deux éléments semblent plus particulièrement soulignés, en tant qu'ils sont livrés par l'expérience : la dévotion et la soumission. La dévotion est lisible dans la législation biblique et dans ses effets ; la langue même des Hébreux, leur rhétorique, leur façon de vivre attestent une grande piété [...] ⁴¹¹.

En effet, une telle dévotion envers le culte produisait des effets identificatoires qui favorisait l'obéissance, mais elle avait également pour effet une certaine haine commune des étrangers.⁴¹² Cette haine commune avait cependant une efficacité limitée dans la mesure où, en

⁴¹⁰ Cf. B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVII, p. 539 : « Par conséquent, toute action d'un sujet conforme aux commandements du Souverain, qu'il s'y engage par amour ou contraint par la crainte ou (cas bien plus fréquent) par espoir et crainte à la fois, que ce soit par respect – passion composée de crainte et d'admiration – ou conduit par quelque autre motif, il la fait suivant le droit l'État et non pas par le sien ».

⁴¹¹ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'infini*, *Op. Cit.*, p. 436.

⁴¹² Nous avons déjà mentionné plus haut la critique de Spinoza, dès le début du chapitre III du *TTP*, à l'égard de cette logique identificatoire du peuple hébreu qui se fondait sur l'illusion théologique de l'élection divine exclusive, et qui alimentait sa haine des étrangers. Cf. *Traité théologico-politique*, XVII, p. 573 : « [...] la charité et l'amour envers le concitoyen étaient estimés comme la plus haute

elle-même, elle ne constituait pas pour les Hébreux la raison de l'observance des lois. Une telle logique xénophobe, négative soit-elle, permet à Spinoza de préciser les causes de cet attachement des Hébreux à leur patrie et de leur obéissance à ses lois, à savoir « l'argument de l'intérêt, qui est la force et la vie de toutes les actions humaines, [et] la sagesse des prescriptions⁴¹³ ». Ces deux éléments, à savoir l'attachement à la patrie, qui résultait de l'expérience historique commune, et les affects joyeux liés tant à la sagesse des prescriptions qu'au rituel continu, conféraient un grand pouvoir à l'État de soumettre les Hébreux à l'obéissance :

C'est donc pour cette raison que Moïse, par une vertu divine et sur un ordre divin, introduisit la religion dans la république afin que le peuple fasse son devoir par dévotion plus que par la crainte; il se l'attacha ensuite par des bienfaits, fit au nom de Dieu de nombreuses promesses pour le futur, et ne prescrivit pas de lois trop rigoureuses [...]⁴¹⁴.

Les affects joyeux qui résultaient de l'observance continue du culte déterminaient donc l'attitude civique des Hébreux envers leur patrie. Il s'ensuit, comme l'estime Balibar, que l'analyse que fait Spinoza du modèle hébraïque d'obéissance le conduit à « définir [...] une modalité d'obéissance à la loi dans laquelle l'amour et le choix conscient du moindre mal se substitueraient entièrement pour chacun à la crainte du châtement⁴¹⁵ ». La « constante pratique de l'obéissance » des Hébreux évoquée dans le Chapitre XVII du *TTP*, n'était donc plus une servitude, en raison de l'accoutumance, mais se confondait à leurs yeux à une liberté ; elle

piété, grandement entretenue par la haine commune contre les autres nations et par la haine de ces nations envers eux. En outre, ce qui y contribuait surtout, c'était la discipline la plus haute, celle de l'obéissance, dans laquelle ils étaient éduqués : ils devraient faire toutes choses selon une prescription déterminée de la Loi [...] ».

⁴¹³ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVII, p. 573

⁴¹⁴ *Ibidem*, V, p. 225.

⁴¹⁵ E. BALIBAR, « La crainte des masses », in *Spinoza politique –Le Tansindividuel*, Paris, P.U.F., p. 18.

débouchait ainsi sur « l'idée d'une politique consistant essentiellement dans l'illusion d'une liberté –dénommée amour (ou obéissance par amour)⁴¹⁶».

Il en résulte que si la haine, pour autant qu'elle est un affect triste ou passif, ne détermine jamais l'essence d'une chose singulière dans la théorie éthique et politique de Spinoza⁴¹⁷, en revanche, « l'amour de soi » d'un peuple, comme pour le cas des Hébreux, constitue une forme de *conatus* collectif ; il est une manifestation de l'effort à la fois individuel et collectif par lequel un peuple, en tant qu'un corps politique, affirme sa puissance d'agir. C'est cette perspective très manifeste chez Spinoza, à savoir celle de la conservation de l'État à travers l'affect commun de la multitude,, en tant qu'il constitue une puissance commune contradictoire, que nous essayons d'appréhender dans la troisième partie de cette thèse.

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ C'est cette lecture que fait Moreau lorsqu'il parle de la singularité finie comme étant une « structure positive » chez Spinoza. En effet, pour lui, cette positivité, qui est faible dans le *TRE*, devient plus forte à la fois dans l'*Éthique* et dans le *Traité Théologico-Politique*, où « elle réalise, elle-même, d'une façon limitée mais irréductible, la puissance de l'infini ». Cf. P.-F., MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'infini*, *Op. Cit.*, p. 222.

TROISIEME PARTIE

LE CORPS POLITIQUE ET LA MULTITUDE CHEZ SPINOZA

CHAPITRE VI

LA SOUVERAINETÉ COMME PUISSANCE PASSIONNELLE COMMUNE DE LA MULTITUDE

L'analyse de la constitution d'un peuple en termes d'individualité affective débouche sur une autre conception de la souveraineté et du corps politique, à savoir celle de la puissance passionnelle commune de la multitude. Une telle conception est particulièrement étayée par les interprétations à la fois de Moreau, de Matheron et de Negri qui s'attachent à montrer comment les deux Traités politiques de Spinoza sont complémentaires sur les deux origines de la constitution du corps politique, l'une étant passionnelle et l'autre contractuelle. Il s'agit d'une approche qui place le fondement et la stabilité de l'État non pas dans le contrat mais dans le droit naturel en tant qu'il est la condition naturelle commune des individus consistant dans leur effort d'exister et d'accroître leur puissance d'agir. C'est par ce maintien du droit naturel en politique que Spinoza affirme se démarquer de la perspective hobbesienne qui place l'origine de la politique dans la fiction juridique d'un contrat.

Cette approche naturelle de la politique implique ainsi de déduire le fonctionnement des lois communes à partir de la nature humaine, et de concevoir l'état civil comme une modalité rationnelle de la conservation des individus. Elle fonde la souveraineté sur une mise en commun des puissances passionnelles des individus, qui, comme le soutient Balibar, constitue une base nouvelle des rapports antagoniques entre gouvernants et gouvernés.

Comment Spinoza envisage-t-il la constitution non contractuelle du corps politique et quelle conception de la souveraineté résulte d'un tel paradigme de la politique ? C'est à

cette question que le présent chapitre tente de répondre à travers les différents points qui le constituent : la complémentarité de deux Traités politiques sur le fondement naturel de la constitution du corps politique ; l'affirmation de deux genèses de la société dans les deux Traités politiques; le corps politique comme puissance commune de la multitude ; la puissance passionnelle de la multitude : Spinoza contre Hobbes sur la question de la souveraineté.

La pertinence de ce chapitre consiste dans le fait qu'elle montre comment peut être envisagée l'union des masses d'individus en politique au-delà du mécanisme juridique du contrat social. Une telle union représente une autre conception de la souveraineté d'autant plus qu'elle implique que celle-ci résulte non pas des conséquences d'un accord juridique mais du fait de la mise en commun des forces individuelles. Ce qui fait dépendre la souveraineté de l'État des désirs des masses d'individus qui la constituent.

6.1 La complémentarité de deux Traités politiques sur le fondement naturel de la constitution de l'État

L'analyse des conditions d'existence et de conservation de l'État sous le régime de la nature humaine en tant qu'elle est le fondement de la puissance d'agir des individus humains constitue la préoccupation majeure de Spinoza dans les deux *Traités (théologico-) politiques*. Le droit naturel à exister et à agir librement occupe ainsi une place centrale dans la perspective spinozienne du corps politique telle qu'elle ressort de la lecture de ces deux Traités. Cette perspective pose le droit naturel à persévérer dans son être et à accroître sa puissance d'agir comme condition d'existence de l'État et la garantie même du maintien de la stabilité du corps politique. Elle rend compte de la conception réaliste de la politique chez Spinoza et permet aux deux Traités à la fois de se rapprocher et de se compléter sur la question des fondements naturels

du pouvoir politique. L'enjeu de cette conception consiste à penser les conditions d'existence commune des individus naturellement soumis à la loi de l'autoconservation mais qui « sont ainsi faits qu'ils ne peuvent vivre à l'écart de tout droit commun⁴¹⁸», c'est-à-dire d'un pouvoir quelconque. Nous nous employons à mettre en lumière comment les perspectives des deux *Traité politiques* de Spinoza se complètent sur la question des fondements de la société en articulant la tension entre nature humaine et nécessité de l'état civil.

6.1.1 Le fondement naturel de la société dans le *TTP*

Dans le chapitre XVI du *TTP*, Spinoza s'inscrit dans la logique de la tradition classique, notamment de la doctrine contractualiste hobbesienne, pour expliquer le fondement de la société ou du corps politique. Il recourt ainsi au mécanisme du pacte social pour rendre compte de l'avènement de la société civile et du fonctionnement des lois :

Voilà donc, sans contradiction avec le droit naturel, une façon possible de former une société et de faire que tout pacte soit toujours conservé avec la plus grande fidélité : on y parviendra si chacun transfère toute la puissance qu'il détient à la société qui conservera donc seule un droit souverain de nature sur toutes choses, c'est-à-dire un pouvoir souverain auquel chacun sera tenu d'obéir, librement ou par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de ce genre, c'est ce qu'on appelle démocratie, qu'on définit donc comme l'assemblée universelle des hommes détenant collégalement un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance⁴¹⁹.

C'est donc l'établissement du pacte à travers le transfert par les contractants de leur puissance, qui institue l'État et fait passer ceux-ci de l'état de nature, misérable et instable, à l'état civil qui assure la paix et la sécurité de tous par l'existence des lois communes auxquelles

⁴¹⁸ B. SPINOZA, *Traité politique*, I, 3.

⁴¹⁹ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVI, p. 517.

tous s'engagent à se soumettre. Cependant, le chapitre XVII du même Traité, sans remettre en cause les analyses du chapitre précédent, souligne la dimension plutôt théorique du pacte en soutenant que dans les faits, le pacte ne permet pas de rendre compte des fondements réels de la société :

Le chapitre précédent a envisagé le droit du Souverain sur toutes choses et le transfert du droit naturel de chacun au Souverain. Quoique cela s'accorde assez bien avec la pratique, et que l'on puisse régler la pratique pour qu'elle s'en rapproche de plus en plus, cela cependant demeurera, dans bien des cas, purement théorique. Jamais personne, en effet, ne pourra transférer à un autre sa puissance, et par conséquent son droit, au point de cesser d'être homme; il n'y aura jamais un pouvoir souverain tel qu'il puisse accomplir tout ce qu'il veut. En vain commanderait-il à un sujet de haïr celui à qui l'attache un bienfait, d'aimer qui lui a causé du tort, de ne pas être offensé par des affronts, de ne pas désirer d'être libéré de la crainte et bien d'autres choses qui suivent nécessairement les lois de la nature humaine⁴²⁰.

L'état civil n'étant qu'une modalité rationnelle de la conservation commune, Spinoza analyse, dès ce chapitre XVII du *Traité théologico-politique*, les fondements et le fonctionnement de la société, ou mieux, de la vie commune des humains « sous le règne de la nature⁴²¹ », en tant qu'elle est essentiellement déterminée par les lois de la nature humaine ; il essaye ainsi d'en déduire le principe de fonctionnement des lois communes qui constituent l'état civil.

En effet, « le règne de la nature » à partir duquel Spinoza essaye de comprendre le fonctionnement de la société, renvoie à la fois à l'état de nature et à un ensemble des règles de cet état, c'est-à-dire aussi bien à l'hypothèse d'un état pré-politique supposant une existence des humains non régie par des lois ou sans constitution du corps politique, qu'à une conduite des humains déterminée non pas par des lois communes mais par des lois de leur propre nature.

⁴²⁰ *Ibidem*, XVII, p. 537.

⁴²¹ Cette expression est employée par Spinoza lui-même (*Œuvres complètes*, Gallimard, p. 825), mais elle est restituée dans l'édition de P.-F. Moreau par son correspondant « Sous l'empire de la seule nature », p. 507.

Ainsi, envisager la vie des humains selon « le règne de la nature » revient à appréhender leurs rapports non pas selon les règles de la société, mais en fonction des penchants élémentaires qui caractérisent tous les êtres de la nature. Ce règne de la nature n'est régi par d'autres règles que celles de la nature, c'est-à-dire le droit de la nature, que Spinoza essaye de décrire en ces termes :

Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise. Par exemple, les poissons sont déterminés par la nature à nager, les gros poissons à manger les petits, et c'est donc par un tel droit naturel souverain que les poissons sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits⁴²².

Le droit de la nature est donc un droit qui exprime la nature de chaque individu, il renvoie à ses déterminations naturelles et définit la puissance dont il est doté par la nature. Cette puissance ne se définit pas par la raison mais par de désir d'accroissement et de persévérance dans l'être des individus⁴²³. Il s'agit, comme le souligne le *Traité politique*, d'un droit « qui n'interdit rien [...], ni les haines, ni la colère, ni les ruses, rien absolument de ce que l'appétit conseille⁴²⁴ » ; l'effort de persévérer dans son être étant la seule détermination et l'essence actuelle de chaque individu.

Le droit ou le règne de la nature relève non pas des conventions mais de la nature de chaque individu et de sa constitution psychophysique ; il est relatif et dépend des déterminations naturelles de chacun qui expliquent son infinie variation et la diversité voire la relativité des puissances des individus. C'est cela que souligne Spinoza lorsqu'il écrit que

[...] chaque individu dispose d'un droit souverain sur tout ce qui est à sa puissance, ou bien encore que le droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance

⁴²² B. SPINOZA, *Œuvre III, Traité théologico-politique*, XVI, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, P.U.F., 1999. p. 505.

⁴²³ *Ibidem*, p. 507.

⁴²⁴ B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 8.

déterminée. Et puisque la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement⁴²⁵.

Ce droit devient redoutable dès lors que les individus l'exercent pour persévérer dans leur être mais sans tenir compte les uns des autres. C'est dans cette perspective que Spinoza le décrit comme une menace permanente à la liberté et à la paix des individus : « [...] tant que l'on considère les hommes comme vivant sous l'empire de la seule nature⁴²⁶», leur paix et leur liberté seront toujours menacées, d'autant plus que « le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance⁴²⁷».

Une telle menace devient un obstacle commun à surmonter par les individus aussi longtemps qu'ils sont par nature des êtres déterminés à se conserver. L'effort commun « de vivre et de se conserver autant qu'il est en eux⁴²⁸» devient dès lors une utilité commune qui édicte la nécessité d'avoir des règles susceptibles de régir la vie commune. L'enjeu de ces règles ne consiste pas à mettre fin aux déterminations naturelles des individus, mais à faire en sorte que le droit naturel auquel chaque individu obéit ne constitue pas une menace à la puissance et à la conservation d'autres individus. En d'autres termes, les lois communes ont pour enjeu de permettre aux individus de se conserver en toute sécurité et d'exprimer leur affect commun de vie et de conservation. Elles permettent également aux individus de comprendre et d'aimer la sécurité de la vie en société plus que la crainte et l'angoisse de l'état de nature. C'est en cela que consiste la vie sous le règne de la raison chez Spinoza, à savoir qu'elle opère sous la modalité des lois communes dont l'enjeu ne consiste pas à mettre fin aux affects ou au droit naturel des individus mais à instaurer les conditions qui permettent aux individus d'exercer

⁴²⁵ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Op. Cit., p. 507.

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 507.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 509

collectivement leur droit naturel, qui font que chacun n'est plus déterminé uniquement par ses propres affects mais par la volonté de tous qui devient un affect collectif ou partagé par tous :

Si nous considérons également que, sans un secours mutuel, les hommes vivraient nécessairement de façon très misérable et sans pouvoir cultiver la raison [...], nous verrons très clairement que, pour vivre en sécurité et le mieux possible, ils ont nécessairement dû s'accorder mutuellement et que, pour y parvenir, ils ont dû faire en sorte que le droit que chacun avait par nature sur toutes choses soit exercé collectivement [...]⁴²⁹.

Ainsi, la finalité que Spinoza assigne à l'État, à savoir la paix, la liberté et la sécurité⁴³⁰, implique qu'à l'état social la vie des humains est « menée par l'espérance plus que par la crainte » ; autrement dit, que la vie civile tire son fondement de ce que « la raison enseigne être utile à tous les hommes⁴³¹ ». Le souverain ou l'État qui résulte de l'association entre les individus devient une puissance plus importante et plus robuste qui consiste non pas à dominer mais à renforcer la puissance individuelle de chacun des associés. Il devient ainsi une nécessité d'autant plus qu'il permet de reconstruire la logique de la dynamique passionnelle et interactive des humains dans l'hypothétique état de nature où ils ne sont déterminés que par l'effort de persévérer dans leur être et d'accroître leur puissance d'agir. Le souverain est ainsi l'institution de cet effort constitutif de chacun des *conatus* de se conserver en se plaçant sous « un état civil », qui n'est pas immédiatement donné par la nature mais qui devient l'expression de l'affect commun. C'est le sens de l'idée spinozienne selon laquelle « la nature ne crée pas les

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 511.

⁴³⁰ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XX, 6, traduction et ajout des titres antérieurs aux chapitres par Charles Appuhn, *Œuvres de Spinoza*, numéros des paragraphes ajoutés conformément à l'édition du Traité, Lagré et Moreau, P.U.F., 1999, p. 208 « Non, je le répète, la fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'être raisonnables à celle des bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une Raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse [...], la fin de l'État est donc en réalité la liberté ».

⁴³¹ B. SPINOZA, *Traité politique*, III, 7.

nations : elle crée les individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues⁴³²».

Il s'agit de la thèse spinozienne de la tension, et non de la contradiction, entre l'état civil et l'état de nature, qui tient au fait que, d'un côté, l'état civil n'est pas naturel au sens où il n'est pas posé immédiatement par la nature, les individus humains avec leurs *conatus* étant ce qui est immédiatement posé par la nature ; et de l'autre, l'incapacité de l'état de nature à s'actualiser qui appelle la nécessité de son dépassement par un état civil sous la même détermination naturelle, c'est-à-dire des appétits envers tout ce qui favorise la conservation individuelle de chacun. C'est le sens de cette idée de Zourabichvili qui, en commentant cette tension entre état de nature et état civil chez Spinoza, indique que « l'état de nature enveloppe un passage à l'état civil et l'état civil enveloppe une régression de l'état de nature⁴³³ » ; ce dernier pouvant s'exprimer par les discordes et les séditions qui, selon Spinoza, n'entraînent la dissolution de la cité que lorsqu'elles s'actualisent⁴³⁴.

Il s'ensuit, comme l'explique Matheron⁴³⁵, que la société civile ou le corps politique n'est pas pensé chez Spinoza en termes d'un idéal de la vie juste et harmonieuse conçue comme une visée au niveau de l'entendement et qui doit être réalisée par les gouvernants ; c'est au contraire cette réalité des passions des individus qui en constitue le contenu et fonde à la fois le droit et la politique. L'association qui donne naissance au contrat social n'implique pas que les humains abandonnent leur droit naturel, mais de renforcer leur puissance d'agir par une mise en commun des puissances individuelles qui crée le corps politique ou la souveraineté. Ce n'est

⁴³² B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVII, 26. La même idée revient dans le *Traité politique*, VI, 1 à travers l'affirmation de Spinoza selon laquelle « les hommes aspirent par nature à l'état civil ».

⁴³³ F. ZOURABICHVILI, « L'énigme de la « multitude libre » », in C. JAQUET, P. SEVERAC et A. SUHAMY (éds.), *La multitude libre : nouvelle lecture du Traité politique de Spinoza*, Paris, Edition Amsterdam, 2008, p. 72.

⁴³⁴ Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, VI, 1.

⁴³⁵ Cf. A. MATHERON, « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, p. 81-111.

donc pas davantage dans le pacte que dans la continuité de l'état de nature à l'état civil que résident les fondements et les lois du fonctionnement de la société. La lettre du 02 juin 1674 que Spinoza adresse à Jarig Jelles en réponse à sa correspondance sur la question de la différence entre sa doctrine politique et celle de Hobbes est sans équivoque à ce propos :

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi sur quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit de nature et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur ses sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature⁴³⁶.

Contrairement à la théorie hobbesienne, Spinoza n'envisage pas la fin des passions en politique, mais d'y prolonger leur présence à travers un droit conçu comme puissance du droit naturel des individus dont la rationalité ne se définit pas par leurs penchants mais par l'utilité. C'est cela qui, d'après Moreau, explique le refus de Spinoza de définir le droit naturel par la Raison :

Lorsque Spinoza refuse de définir le droit naturel par la Raison, il ne s'agit pas d'une précaution de méthode. La présence de la nature dans l'homme, et non pas seulement de la nature humaine, se prolonge par la présence des passions dans le droit, à la fois avant la Raison, et, ensuite, à côté d'elle une fois qu'elle sera constituée. Les passions définissent le droit naturel au sens fort, c'est-à-dire qu'elles engendrent des conséquences qui déterminent la conduite des individus quand ils ne sont pas limités par la puissance⁴³⁷.

C'est dans ce prolongement des passions dans le droit que consiste la perspective spinozienne de la Raison. Elle rend compte de l'articulation de la raison avec la réalité des passions ; dans la mesure où la vie raisonnable des humains n'empêche pas qu'ils soient «

⁴³⁶ Lettre 50, traduction de L. Bove, in *Spinoza, TP*, Paris, Livre de Poche, 2002 : « Introduction. De la prudence des corps. Du physique au politique », p. 36.

⁴³⁷ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *Op. Cit.*, p. 413.

conduits par le désir aveugle plus que par la raison⁴³⁸». De cette façon, le constat étant que tous les humains, qu'ils soient barbares ou civilisés, sont portés à nouer des relations et à préférer l'état civil à l'état de nature, il s'ensuit cette conclusion du chapitre I du *Traité politique* que les causes de l'*imperium* et ses fondements naturels de l'État, il faut les déduire non pas à partir des enseignements de la raison, mais « de la nature ou condition commune des hommes⁴³⁹».

L'état civil chez Spinoza procède donc de l'impératif naturel à se conserver, qui conduit nécessairement les *conatus* à la fois à des formes minimales de coopération qu'à l'établissement des liens affectifs telles que la famille et la tribu. L'état civil implique que les humains ont besoin les uns des autres et trouvent plus d'avantages à vivre ensemble dans la société qu'à vivre sans contacts les uns avec les autres. C'est pourquoi, pour Matheron, même l'indépendance supposée des *conatus* les uns vis-à-vis des autres à l'état de nature n'existe pas réellement car personne n'y est doté d'une puissance telle qu'il puisse survivre par ses seules forces ; et cela sans compter l'instabilité⁴⁴⁰, ou mieux, l'impossibilité d'assurer la stabilité des alliances contractées entre les individus. L'indépendance formelle dont jouit chaque individu à l'état de nature est en réalité « un état d'interdépendance généralisée, mais fluctuante⁴⁴¹ » car dépourvue de toute garantie de stabilité. Une telle incertitude de l'état de nature contraste avec la passion naturelle de se conserver et rend du même coup non seulement nécessaire mais même désirable l'existence d'un pouvoir commun en tant qu'il est le régulateur des droits communs tels que « fixés et arrêtés⁴⁴² ».

⁴³⁸ B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 5.

⁴³⁹ *Ibidem*, I, 7.

⁴⁴⁰ Cf. A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *Op. Cit.*, p. 303.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 305.

⁴⁴² Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, VII, 2. Matheron interprète ce passage en fondant la nécessité de la politique chez Spinoza sur l'incertitude et la fluctuation de la nature passionnelle des humains : « Les hommes sont soumis à leur passion, et en conséquence du jeu même de leurs passions, la société politique existe nécessairement ». Cf. A. MATHERON, « L'indignation et le conatus de l'état spinoziste », in *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, p. 219-229.

Ce droit, qui résulte de la nécessité de se conserver, se définit comme le droit ou la puissance de la multitude d'individus confiée à un souverain, qui n'est rien autre que celui qui, « d'un commun accord, est en charge de la République, c'est-à-dire en charge d'établir, d'interpréter, et d'abolir les règles de droit, de fortifier des villes, de décider de la guerre et de la paix, etc.⁴⁴³». L'institution de ce droit rend ainsi compte du désir des individus de se conserver qui devient leur l'affect commun à travers lequel « tous sont conduits comme par un seul esprit ⁴⁴⁴», c'est-à-dire constituent un corps unique des règles de vie commune que le souverain instaure et applique à la fois. Les détenteurs du souverain reçoivent ainsi le droit de menacer et de sanctionner les individus contractants pour réprimer des affects tels que l'envie et la domination, qui ne s'accordent pas avec l'affect commun de la conservation, et selon ce principe de l'*Éthique* qu' « un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est pas un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer⁴⁴⁵».

Il s'ensuit que le droit du souverain de réprimer doit inspirer la crainte des conséquences de la transgression des lois communes chez les contractants qui doivent trouver plus d'avantages à les observer qu'à les violer. Mais une telle crainte implique surtout que les contractants trouvent plus de bénéfice à vivre sous les lois communes qu'à sacrifier à l'arbitraire de leurs propres passions, et que, ce bénéfice disparu, le pouvoir s'effrite avec lui et perd sa raison d'être ou sa force :

Ce contrat sera valide aussi longtemps que son fondement, c'est-à-dire un motif de danger ou d'utilité, continuera de s'imposer. Car nul ne passe un contrat et n'est tenu de respecter les pactes que dans l'espoir d'un plus grand bien ou l'appréhension de quelque mal. Si ce fondement est supprimé, le pacte est supprimé de lui-même, ce que l'expérience enseigne surabondamment⁴⁴⁶ ».

⁴⁴³ B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 17.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, II, 16.

⁴⁴⁵ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 7.

⁴⁴⁶ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVI, p. 523.

Dès lors, chez Spinoza, ce n'est pas dans le pacte que réside la puissance réelle du droit, sa viabilité et son efficacité étant astreintes au principe d'utilité pour les contractants qui implique que le souverain ou l'État qu'institue le pacte peut être mis à mal par les passions des individus, tant ils peuvent s'opposer à l'État et mettre sa sécurité en danger.

C'est donc de la perception de son utilité par les contractants ainsi que du degré d'adhésion de ceux-ci au pacte que dépend la puissance voire la stabilité du pouvoir souverain. Selon cette perspective très manifeste de la doctrine politique de Spinoza, le pouvoir est d'autant plus puissant qu'il s'appuie sur la puissance des individus contractants et les individus appuient autant mieux la puissance d'un pouvoir qu'ils s'éprouvent mieux renforcés par lui dans leur puissance. Il s'agit, pour Spinoza, de souligner le caractère circulaire de la puissance politique en termes de renforcement mutuel, de réciprocité positive entre la puissance de la souveraineté et celle de la multitude.

Une telle circularité fait de la puissance de la souveraineté une puissance commune de la multitude, puissance qui s'auto-institue et se déploie à la manière d'un individu singulier dont les parties constituent la réelle puissance du corps. Elle fait ainsi que la puissance du souverain ou son droit réel se confond avec celle de la multitude, de sorte que le souverain n'agit bien que dans la mesure où il agit dans l'intérêt de la multitude et pour le renforcement de sa puissance. Ce qui fait de la souveraineté une réelle puissance démocratique, à travers laquelle la jouissance collective de ce droit naturel sur toute chose permet au corps politique de se conserver le plus longtemps possible. C'est plutôt cette jouissance collective du droit naturel, et non sa suppression, que Spinoza essaye de décrire dans le *TTP* comme étant la condition suivant laquelle une société peut se former et se conserver avec le plus longtemps possible⁴⁴⁷, et dont l'approfondissement constitue la toile de fond des analyses du *TP*.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, XVI, 8, p. 164.

6.1.2 Le droit naturel et la nécessité de la société dans le *TP*

Dans le *TP*, Spinoza ne remet pas en cause mais approfondit et radicalise certaines thèses développées tant le *TTP* que dans l'*Éthique*, notamment sur la nature humaine ou les affects comme base psychophysique des relations interhumaines :

Donc, lorsque j'ai tourné mon esprit vers la politique, je n'ai pas cherché à démontrer quoi que ce soit de nouveau ou d'inouï, mais j'ai seulement tâché d'établir par des raisons certaines et indiscutables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique, et de le déduire de la condition de la nature humaine elle-même; et pour apporter à l'étude de tout ce qui concerne cette nouvelle science la même liberté d'esprit [...]. Et ainsi, j'ai considéré les affects humains –amour, haine, colère, envie, gloire, compassion, et tous les autres mouvements du cœur-, non comme des vices de la nature humaine mais comme des propriétés qui lui appartiennent [...].⁴⁴⁸

Cet approfondissement du rôle des affects en politique montre à quel point le *TP* s'enrichit des analyses faites précédemment par l'auteur, en particulier dans l'*Éthique*. Ainsi, contrairement à la tendance manifeste du chapitre XVI du *TTP* à revenir sur la notion du pacte social ; le *TP* n'évoque cette notion qu'une seule fois au paragraphe 6 du chapitre IV pour expliquer non pas la constitution du corps politique, comme dans c'est le cas dans le *TTP*, mais sa destruction en cas de rupture des engagements par lesquels la multitude s'est constituée en un corps politique :

[...] Que si cependant elles [les lois] sont d'une nature telle qu'elles ne puissent être violées sans qu'aussitôt la vigueur de la Cité en soit atteinte, c'est-à-dire sans qu'aussitôt la crainte partagée par la plupart des citoyens ne se change en indignation, par cela même

⁴⁴⁸B. SPINOZA, *Traité politique*, I, 4. Ce passage renvoie à certaines idées déjà exposées dans le *Traité théologico-politique*, notamment sur les affects ; toutefois, Spinoza y affirme vouloir analyser les affects pour les comprendre et en déduire les lois de la politique. De même le paragraphe 4 du chapitre IV reprend la thèse déjà présente dans le *Traité théologico-politique*, à savoir que celui qui détient le pouvoir souverain ne doit pas demander aux humains d'accomplir des actes qui sont contraires à leur nature, comme par exemple amener les humains à considérer avec respect ce qui provoque le rire et le dégoût. On trouve également certains renvois du *Traité politique* à l'*Éthique*, tels que le chapitre I,5 et le chapitre II,1. A ces renvois s'ajoute le fait que Spinoza rappelle par moments dans le *Traité politique* que certaines questions qu'il aborde avaient déjà été analysées dans ces deux œuvres.

la Cité est dissoute et le contrat cesse : on voit par conséquent que celui-ci est imposé non par le droit civil, mais par le droit de la guerre⁴⁴⁹.

C'est donc pour expliquer les conditions de la destruction du corps politique que Spinoza emploie la notion de « pacte » ou de « contrat » dans le *TP*. En d'autres termes, il s'agit dans le *TP*, d'expliquer que les conditions de la durée et de la conservation du corps politique sont les mêmes que celles de sa constitution, c'est-à-dire celles qui consistent dans le respect des règles de la nature humaine. Il ne s'agit donc plus pour Spinoza de placer le contrat en soi à l'origine de la constitution du corps politique, mais de faire du respect des règles ou principes de la nature humaine le fondement véritable de tout accord entre les humains.

En effet, pour l'auteur du *TP*, le respect des principes de la nature humaine ne consiste pas à conditionner la constitution du corps politique par un contrat social quelconque mais à faire en sorte que le corps politique réponde constamment à la logique naturelle qui a conduit les humains à s'unir pour le constituer. La logique naturelle est, comme nous le mentionnons plus haut, une logique des affects caractérisée notamment par le désir d'autoconservation de chacun. Elle pose, en effet, la question de la constitution non contractuelle de la politique, c'est-à-dire de l'existence commune des individus différents à travers un mécanisme autre que celui du contrat social.

Ainsi, Spinoza soutient-t-il, dans le *TP*, que les fondements naturels de la politique sont à rechercher dans la nature ou la condition commune des individus humains⁴⁵⁰. Par cette position, Spinoza se démarque clairement de la théorie du contrat social qui subordonne la constitution du corps politique au contrat social. Pour le philosophe hollandais, au contraire, le

⁴⁴⁹ *Ibidem*, IV, 6.

⁴⁵⁰ Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, I, 7 : « Puisqu'enfin, tous les hommes, barbares ou cultivés, tissent partout des liens coutumiers et partout organisent quelque société civile, il ne faut pas chercher les causes et les fondements naturels de l'État à partir des enseignements de la raison, mais de les déduire de la nature ou condition commune des hommes, [...] ».

rassemblement des humains est davantage guidé par le désir de la conservation propre de chaque individu que par des prescriptions de la société. Dès lors, dire que les fondements naturels du corps politique sont à rechercher dans la nature commune des humains revient à affirmer que la constitution du corps politique répond à la nécessité de l'effectivité du droit naturel à leur conservation. Mais, l'individu humain étant une partie de la nature, sa puissance se trouve surpassée et limitée par celle d'autres individus de la nature. Ce qui rend ineffectif l'exercice ou la jouissance de son droit naturel.

C'est précisément cette impossibilité pour les individus humains de jouir effectivement de leurs droits à l'état de nature qui rend nécessaire la constitution du corps politique à travers une union qui devient une solution au problème de l'ineffectivité des droits que la nature accorde aux individus. Comme le souligne bien le *TP*, cette union est d'autant plus nécessaire qu'elle permet aux individus de s'accorder et d'accroître tant leur droit que leur puissance :

Si deux individus s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément ; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les approche, plus de droit ils auront tous ensemble⁴⁵¹.

L'accord entre les individus et la mise en commun de leurs forces renforcent ainsi leur puissance et leur donnent plus de droit sur la nature. Ce droit ainsi que cette puissance sont proportionnels à la fois au nombre d'individus qui s'accordent entre eux et à la mise en commun des leurs puissances individuelles. Cet accord dont parle Spinoza pourrait se comprendre comme un engagement ou une parole donnée. Dans ce sens, cependant, comme le précise le paragraphe 12 du même deuxième chapitre, l'accord peut impliquer le non-respect de la parole donnée car l'individu peut revenir sur son engagement et remettre en cause sa promesse :

⁴⁵¹ *Ibidem*, II, 13.

Un engagement par lequel on a promis de façon purement verbale de faire telle ou telle chose dont on pouvait s'abstenir de par son droit, ou inversement, ne demeure valable qu'aussi longtemps que la volonté de celui qui s'est engagé ne varie pas. Celui en effet qui a le pouvoir de se délier d'un engagement n'a pas en réalité cédé son droit : il n'a donné que des mots. Si donc, étant juge de soi par droit de nature, il a lui-même jugé – avec raison ou tort, car l'erreur est humaine – que d'un engagement pris suivra plus de dommage que d'avantage, c'est en vertu d'une opinion qui lui est propre qu'il estimera devoir se délier de son engagement, et [...] il s'en déliera alors par droit de nature⁴⁵².

Ce caractère incertain de la parole donnée est directement lié à la fluctuation de la nature humaine et à son enracinement dans l'intransférabilité du droit naturel. Ainsi, en analysant plus profondément la pensée de Spinoza dans le *TP*, on se rend compte qu'il est davantage question d'une « entente » que d'un « contrat » dans sa théorie du corps politique. Cette entente est fondée sur la convenance et sur la ressemblance entre les individus de même nature, rendues possibles grâce aux notions communes entre les corps semblables et à la loi de l'imitation affective telle qu'elle est décrite dans la troisième partie de l'*Éthique*.⁴⁵³ Ces deux mécanismes sont susceptibles d'unir les individus humains sans qu'il ne soit nécessaire de faire intervenir le contrat. Ils font naître une union dans laquelle les individus humains sont portés par la même nature à se convenir grâce à leur utilité commune de se conserver et d'accroître leur puissance. C'est donc dans cette exigence de la convenance par nature que résident les fondements de la constitution du corps politique chez Spinoza.

Cette convenance en nature conduit Matheron à parler d'un « consensualisme instantané » entre les individus humains, en insistant particulièrement sur le fait que chez Spinoza, il n'y a pas lieu de parler d'un contrat entre les membres qui constituent un corps politique ; dans la mesure où,

⁴⁵² *Ibidem*, II, 12.

⁴⁵³ Cette loi est présentée dans sa formulation synthétique dans *Éthique*, III, P 27, mais elle est ensuite longuement développée dans les trois corollaires et démonstrations qui la suivent : « Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable ».

Réduit à son noyau intelligible, tout contrat, de façon générale, se ramène au fait que quelqu'un désire, ici et maintenant, faire ce qu'il sait que désire quelqu'un d'autre qui, de son côté, sait qu'il sait⁴⁵⁴.

Pour Matheron, c'est à travers le fait désirer les mêmes objets que s'explique la convenance entre les individus semblables. Elle s'opère à travers la dynamique de l'imitation des affects entre les individus de même nature, et qui explique comment l'aliénation de la puissance de l'individu ne se fait qu'imaginativement.⁴⁵⁵

Il s'ensuit que chez Spinoza, c'est l'affect qui fonde la société et détermine la logique du fonctionnement des relations interhumaines. Dès lors, tout accord entre les individus humains pour constituer le corps politique doit être envisagé davantage dans la logique de la force des affects communs que dans la logique de la raison, car c'est grâce à l'affect commun que la multitude parvient à *s'accorder mutuellement*. C'est cette thèse qui se dégage de cet extrait du paragraphe 1 du quatrième chapitre du *Traité politique* :

Puisque les hommes, nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun [...]. Et comme la crainte de la solitude habite tous les hommes – puisque personne dans la solitude n'est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie -, il s'ensuit que les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l'abolir complètement⁴⁵⁶.

Il ne s'agit cependant pas pour Spinoza d'opposer la raison et la nature humaine, la raison n'exigeant rien qui soit contre les lois de la nature. Il est plutôt question de montrer comment l'affect commun, qui rend compte de la nature humaine, permet aux individus, malgré

⁴⁵⁴ A. MATHERON, « Spinoza et la problématique juridique de Grotius », in *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 130.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibidem*.

⁴⁵⁶ B. SPINOZA, *Traité politique*, IV, 1.

leurs différences, de s'accorder par nature pour constituer un corps commun. Ainsi, puisque cet accord se fonde sur la nature humaine, les lois communes qui en dérivent ont une finalité essentiellement naturelle qui « n'est rien autre que la paix et la sécurité de la vie⁴⁵⁷», c'est-à-dire la conservation commune.

6.2 L'affirmation de deux genèses de la société dans les deux Traités politiques

Les thèses de Spinoza sur la genèse de l'État se complètent et se différencient en même temps dans le *Traité théologico-politique*. Elles permettent de dégager une théorie du droit naturel et du droit civil qui rend compte des racines passionnelles de la société, dont le principe n'est rien autre que la loi suprême de la nature en vertu de laquelle « chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son être⁴⁵⁸» sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement, et que « le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance⁴⁵⁹». Cette perspective caractérise l'approche *Traité théologico-politique* dans la mesure où la question de la genèse de l'État civil y est abordée pour la première fois au chapitre V où Spinoza explique que la coopération entre les humains est nécessaire pour la conservation de chacun. Il y expose une conception de la politique où la société civile est envisagée comme un mécanisme qui ne consiste pas seulement à répondre à l'utilité commune de la sécurité, mais qui permet aux humains, grâce à l'entraide mutuelle, de pourvoir à leurs besoins⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, V, 2.

⁴⁵⁸ B. SPINOZA, *Éthique*, III, P 6.

⁴⁵⁹ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVI, p. 507.

⁴⁶⁰ Cf. *Ibidem*, V, p. 219-220.

C'est donc entre autres l'incapacité d'un être humain à répondre tout seul à ses besoins qui rend la société nécessaire à la conservation de la vie humaine, d'autant plus que la société permet l'entraide mutuelle entre les humains grâce à la répartition des activités de production. Dans ce sens, la « recherche de l'utilité⁴⁶¹ » fait que les relations interhumaines sont structurées en fonction des passions des individus ; car, comme l'indique Spinoza, ce n'est pas sous la conduite de la raison que la plupart des humains cherchent ce qui leur est utile, mais par le « seul désir sensuel » et « sous l'emprise des passions⁴⁶² ».

Cette thèse du fondement passionnel de la société semble, d'une certaine manière, renforcée même dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, dans la mesure où les passions y sont présentées comme la base à partir de laquelle se structurent les rapports sociaux et sur laquelle repose toute institution organisatrice de la société. Selon cette autre perspective de ce chapitre, ce n'est pas la raison qui constitue la base ou le point de départ de la constitution des relations interindividuelles, mais le côté passionnel qui prend le dessus sur toute exigence rationnelle des relations. C'est dans cette optique que même le contrat social qui constitue la société civile dans ce chapitre fonde les relations interhumaines sur une recherche de l'utilité qui se fait sous l'impulsion des affects, et qui conduit les humains à prendre conscience de la nécessité d'entraide face à la fragilité de la vie lorsqu'elle est menée solitairement au milieu des passions les plus effrénées telles que la haine, l'inimitié et la colère. Cette recherche commune de la conservation de leur vie permet aux humains de s'accorder mutuellement en nature et de faire en sorte que la société civile devienne le dispositif rationnel où s'exerce le droit de nature de façon collective :

Il n'est pas moins vrai, personne ne peut en douter, qu'il est de beaucoup plus avantageux aux hommes de vivre suivant les lois et les injonctions certaines de la Raison, lesquelles tendent uniquement, comme nous l'avons dit, à ce qui est réellement

⁴⁶¹ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 24. Cette recherche de l'utilité consiste, pour Spinoza, à agir en vue de sa conservation propre et d'après les règles de l'intérêt propre de chacun.

⁴⁶² B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, V, 8, p. 220-221.

utile aux hommes. En outre, il n'est personne qui ne désire vivre à l'abri de la crainte autant qu'il se peut, et cela est tout à fait impossible aussi longtemps qu'il est loisible à chacun de faire tout ce qui lui plaît et qu'il n'est pas reconnu à la Raison plus de droits qu'à la haine et à la colère [...]⁴⁶³.

Les lois de la raison qui fondent la constitution de l'état civil tirent ainsi leur origine de la loi naturelle de la conservation des individus. C'est dans ce sens que Spinoza mentionne dans ce chapitre que le pacte consiste dans la promesse de tout régler selon le commandement de la raison en s'abstenant de tout acte susceptible de causer un dommage à autrui⁴⁶⁴. Le transfert par chacun de sa puissance implique ainsi qu'il doit se soumettre sans réserve au pouvoir souverain, mais avec cette nuance que, chez Spinoza, le pouvoir souverain est essentiellement démocratique.

Moreau fait remarquer qu'à ce niveau, il est difficile de démarquer la pensée de Spinoza de celle Hobbes, leurs définitions de l'état de nature et le cadre de leur raisonnement étant localement analogues et produisant en partie les mêmes résultats, à savoir « analyse de l'individu isolé ; constatation de son insuffisance ; nécessité de construire la société civile ; institution du pacte⁴⁶⁵ » ; mais on constate déjà à ce stade une nuance importante de la sur le droit naturel, d'autant plus qu'il « n'est pas autre chose que la puissance issue des lois de fonctionnement de l'individu ; or ces lois sont des passions⁴⁶⁶ ».

Toutefois, on remarque en même temps que chez Spinoza, le pacte à lui seul ne peut rendre effectif ce transfert de la puissance de chacun à la collectivité ni donner naissance aux relations interhumaines. En effet, pour Spinoza, la seule existence du pacte ne suffit pas à mettre

⁴⁶³ *Ibidem*, XVI, 5, p.511.

⁴⁶⁴ *Ibidem* : [...] il leur a donc fallu, par un établissement très ferme, convenir de tout diriger suivant l'injonction de la Raison seule [...], de refréner l'appétit, en tant qu'il pousse à causer du dommage à autrui, de ne faire à personne ce qu'ils ne voudraient pas qu'il leur fût fait, et enfin, de maintenir le droit d'autrui comme le sien propre ».

⁴⁶⁵ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'infini*, Op. Cit., p. 412.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

fin aux passions des humains, ces derniers étant toujours enclins à agir entraînés par leurs passions, notamment pour leurs intérêts, tant et si bien que chacun ne respecte le pacte que par l'espoir d'un plus grand ou par la crainte d'un plus grand mal. Ce qui ne garantit pas le respect de la promesse faite et rend du même coup le pacte volatile.

De fait, comme le soutient Moreau⁴⁶⁷, Spinoza accorde un rôle central aux affects dans la coopération interhumaine, et préconise que celle-ci est possible grâce à la garantie de réciprocité qui ne peut être assurée que par une société affermie par les lois et le pouvoir, c'est-à-dire par un État fort.

Du point de vue politique spinozien, cependant, le contrat social n'anéantit pas les passions humaines, celles-ci continuent à déterminer les êtres humains même dans l'état civil. C'est pourquoi, pour Moreau, le point de vue du *Traité politique* réside dans la logique passionnelle des rapports sociaux, et c'est dans ce sens que Spinoza s'intéresse plus dans cet ouvrage aux rapports sociaux réels des individus déterminés par les passions qu'aux questions juridiques de la société⁴⁶⁸.

Ainsi, comme le fait remarquer Chantal Jaquet, la notion de contrat repose sur la fiction des personnes solitaires et non relationnelles qui acceptent de céder volontairement leurs prérogatives à l'État. Cependant, Jaquet précise que telle n'est pas la perspective de Spinoza car pour lui, la société politique existe en tant qu'elle est une organisation des individus ou des groupes au sein de laquelle se nouent des relations affectives de plus en plus complexe. C'est donc le jeu de l'imitation des affects, du partage des peurs et des espoirs communs qui régulent

⁴⁶⁷ Voir la réponse de Pierre-François Moreau dans L. BOVE, P.- F. MOREAU, Ch. RAMOND (réponses aux questions de Chantal Jaquet), « *Le Traité politique. Une radicalisation conceptuelle ?* », *La multitude libre. Nouvelles lectures du « Traité politique »*, Ch. Jaquet, P. SEVERAC et A. SUHAMY éd., Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 27-44, (réponse de P.-F. Moreau).

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

ces relations et leur permet de former une politique dont les règles expriment la puissance collective⁴⁶⁹.

Il s'ensuit que l'opposition entre le droit naturel et le droit civil semble surmontée dans le *Traité politique* d'autant plus que, d'une part, le droit naturel, qui constitue la puissance de chacun, ne peut être effectif que lorsqu'il est exercé collectivement ; et que, d'autre part, le secours mutuel entre les humains devient nécessaire à la conservation de la vie :

De tout cela nous concluons que le droit de nature propre au genre humain ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des règles de droit communes d'après lesquelles, ensemble, ils peuvent à la fois revendiquer légitimement la propriété des terres habitables et cultivables, se protéger, repousser toute force et vivre selon le sentiment commun de tous⁴⁷⁰.

Le chaos et les contradictions des droits naturels infinis sont ainsi surmontés dans les deux Traités de Spinoza grâce aux pulsions passionnelles collectives qui s'identifient naturellement entre les êtres humains. Ce dépassement permet également à Spinoza de placer les origines de la société non pas dans les décisions humaines, mais dans les mouvements passionnels qui relient les êtres humains .

L'interprétation que donne Dimitris Athanasakis au caractère imaginaire du droit à l'état de nature tel qu'il ressort du deuxième chapitre du *Traité politique*, étaye bien la remise en cause par Spinoza à la fois du jusnaturalisme et de l'origine contractuelle de la politique. Pour cet auteur, le droit naturel est plus imaginaire que réel car il est déterminé par des forces indépendantes des individus sans contact :

[...] signifie que les individus considérés isolément n'ont pratiquement aucun droit, que l'égalité et l'indépendance dont ils sont censés jouir dans un hypothétique état de nature antérieur à l'état civil, sont inexistantes et que donc la théorie du pacte social, dans la

⁴⁶⁹ Cf. C. JAQUET, « L'actualité du *Traité politique* de Spinoza », in Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du « Traité politique »*, éd., Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 19.

⁴⁷⁰ B. SPINOZA, *Traité Politique*, II, 15.

mesure où elle repose sur l'affirmation préalable d'un « individualisme des droits » n'est qu'une fiction. La notion même de transfert de droit devient caduque pour autant que ce droit est dans l'état de nature nul ou quasi-nul, puisque lui font défaut les moyens de s'affirmer dans la réalité et d'y produire des effets. Par conséquent, le point de départ de la réflexion politique ne saurait être la notion de droit naturel individuel, même si l'on admet, selon la conception originale que Spinoza développe dans le *Traité théologico-politique*, que ce droit se confond parfaitement avec la puissance même de chaque individu⁴⁷¹.

La vision spinozienne de la politique est construite en parfaite harmonie avec son ontologie interne du pouvoir, qui traverse tous ces écrits, à travers laquelle Spinoza envisage le pouvoir de l'individu en terme de pouvoir de la nature. D'un tel point de vue ontologique, il n'y a plus de contradiction entre Dieu en tant qu'entité infini et la multitude d'individus qui le constituent. La substance devient, dans ce sens, « la source et le fondement de la puissance qui pose les individus dans leur être déterminé en leur conférant une consistance et une dynamique qui leur permettent de s'affirmer en tant que tels⁴⁷²».

C'est cette notion explicite d'être qui fonde la compréhension du pouvoir dans le *Traité politique*, où le pouvoir n'est compris que comme « le pouvoir commun des masses ». Selon cette vue du *Traité politique*, le pouvoir de chaque être humain, son droit naturel n'est fondé et admissible que

[...] dans la mesure où il s'inscrit dans le champ collectif d'un droit commun fondé sur la puissance de la multitude. Ce n'est qu'à cette condition que le droit naturel des individus cesse d'apparaître comme un droit imaginaire « sur tout » [...] et devient un droit effectif tirant sa force du droit commun, lui-même enraciné dans la puissance de la multitude⁴⁷³.

⁴⁷¹ D. ATHANASAKIS, « Individu et multitude dans le *Traité politique* de Spinoza », in Sonja LAVAERT et Pierre-François MOREAU (dir.), *Spinoza et la politique de la multitude*, Edition Kimé, 2021, p. 87.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 88.

Cette conception de l'État comme puissance commune rend inopérantes l'explication de la formation de l'État, dont la transmission s'opère selon une convention impliquant la fiction de l'isolement et de l'indépendance des individus les uns par rapport aux autres. En fait, cette fiction ne prenant pas en compte la situation dans laquelle l'individu peut être sûr de sa propre nature, mais plutôt une situation d'impuissance générale, il s'ensuit, comme le fait Spinoza dans le *Traité politique*⁴⁷⁴, qu'il est nécessaire « de substituer à la problématique du pacte une conception selon laquelle c'est la puissance de la multitude qui conditionne la constitution de l'État, et par là même le déploiement causal effectif de la puissance des individus dans l'État ⁴⁷⁵ ». C'est précisément à cause de l'impossibilité d'éliminer le contenu du droit naturel en politique, tant il est lié aux passions de chaque individu⁴⁷⁶, qu'il convient de le rendre effectif à travers la puissance commune de la multitude qu'est l'État.

Ainsi, contrairement à la vision contractualiste, la constitution de l'État chez Spinoza, ne repose pas sur des conventions, mais sur la force passionnelle commune des masses d'individus qui constitue le véritable contenu de la souveraineté. Cette base non contractuelle de l'État signifie que les questions de sa conservation et de sa stabilité ne découlent plus du mécanisme juridique d'une quelconque convention commune, mais elles sont appréhendées

⁴⁷⁴ Mais Spinoza soulignait déjà d'une certaine manière ce rôle hypothétique de la théorie du contrat social dans le *Traité théologico-politique*, XVI, p. 515 : « Voilà donc, sans contradiction avec le droit naturel, une façon possible de former une société et de faire que tout pacte soit toujours conservé avec la plus grande fidélité : on y parviendra si chacun transfère toute la puissance qu'il détient à la société qui conservera donc le seul un droit souverain de nature sur toutes choses, c'est-à-dire un pouvoir souverain auquel chacun sera tenu d'obéir, librement ou par crainte du dernier supplice ».

⁴⁷⁵ D. ATHANASAKIS, *Op. Cit.*, p. 93.

⁴⁷⁶ B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 5 : « [...] la puissance naturelle des hommes, ou leur droit, doivent être définis non par la raison, mais par tout appétit par lequel ils sont déterminés à agir et s'efforcent de se conserver ». C'est dans cette optique que Pierre-François Moreau soutient que le droit naturel des individus « n'est pas autre chose que la puissance issue des lois de fonctionnement de l'individu ; or ces lois de fonctionnement sont les passions. Les passions constituent donc le contenu effectif du droit naturel », *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *Op. Cit.*, p. 412.

comme « un problème de reproduction des passions de la multitude au moyen des structures institutionnelles appropriées (différentes pour chaque type d'État)⁴⁷⁷ ».

C'est dans ce même ordre d'idée que Matheron, dans une étude qu'il avait consacrée à la question de la genèse de l'État chez Spinoza⁴⁷⁸, relevait-t-il déjà qu'il y avait une évolution entre le *Traité théologico-politique* et *Traité politique*, et qui consistait dans une nouvelle doctrine de la genèse sociale chez Spinoza, doctrine caractérisée « comme consistant en une explication non contractualiste de la genèse de l'État par le seul jeu, anarchique et aveugle, des rapports des forces tels qu'ils fonctionnent spontanément à l'état de nature selon le mécanisme de l'imitation des sentiments⁴⁷⁹ ».

A en croire Matheron, si l'on veut comprendre le consentement contractuel comme consentement des sujets qui fonde en définitive l'existence et la constitution de la société, on peut lire Spinoza comme un contractualiste. Mais la vraie question est de savoir comment ce consentement qui fonde la société est obtenu chez Spinoza. Matheron donne ainsi une réponse à cette question en montrant que « le contractualisme apparent » du *TTP* concerne, non pas le fondement de l'État, mais son mode de production : « [...] l'État dans cet ouvrage, semble bien naître d'une décision collective, délibérée et concertée, qui romprait, comme chez Hobbes, avec la dynamique de l'état de nature pour créer de toutes pièces un rapport de forces nouveau⁴⁸⁰ ». Par contre, « le non-contractualisme » du *Traité politique*, consiste dans l'affirmation que l'état

⁴⁷⁷ D. ATHANASAKIS, *Op. Cit.*, p. 94.

⁴⁷⁸ Matheron a consacré un article à cette étude, dont le titre est sans aucune ambiguïté : « Le problème de l'évolution de Spinoza du *TTP* au *TP* », in *Spinoza. Issues and Directions*, edited by E. Curly and P. F. Moreau, Brill, Leyde, 1990, p.258-270. Selon les propos de Matheron lui-même, l'article a pour objet d'« apporter quelques compléments à l'interprétation [...] dans *Individu et communauté chez Spinoza* (Matheron (1969), p. 307-330), d'un fait qui, en un sens, n'est contesté par personne : Spinoza, dans le *TTP*, rend compte de la genèse de l'État en termes contractualistes, alors que dans le *Traité politique*, il cesse de recourir au langage du contrat social. Cette évolution est-elle réelle ou apparente ? A mon avis elle est réelle [...] », p. 258.

⁴⁷⁹ A. MATHERON, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *TTP* au *TP* », in *Spinoza. Issues and Directions*, edited by E. Curly and P. F. Moreau, Brill, Leyde, 1990, p. 258.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

de nature engendrerait d'elle-même, sans concertation aucune, mais grâce seulement à l'imitation des affects, la société politique⁴⁸¹.

Ainsi, on peut observer l'évolution et la complémentarité de deux Traités politiques sur la question de l'origine de la société, qui n'implique ni les arguments positifs destinés à montrer que dans le *Traité politique* Spinoza adhère systématiquement à la conception contractuelle de la société, ni les arguments négatifs selon lesquels Spinoza préconise le seul fondement non contractuel; mais qu'il articule les deux positions⁴⁸².

C'est cette lecture suggérant l'existence de deux fondements de la société chez Spinoza, que préconise Moreau, pour qui les deux genèses caractérisent d'abord la suite logique entre les chapitres V, XVI et XVII du *Traité théologico-politique*, et ensuite le *Traité politique* où Spinoza ne fait intervenir aucune référence au contrat originare :

Dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, Spinoza expose l'origine de l'État dans les termes des théories du pacte social [...]. La déduction est rigoureuse et permet de fonder la puissance de l'État sur celle des individus suivant un schéma classique au XVII^e siècle. Il faut cependant formuler immédiatement deux remarques qui viennent nuancer cette apparente simplicité. D'une part, la suite du texte énonce qu'il s'agit là seulement d'un modèle théorique, et que pour penser véritablement la réalité pratique de l'État, il faut tenir compte du contenu passionnel du droit et chercher par quels moyens l'État peut effectivement empêcher les affects des individus de le détruire par leur fureur inconstante et imprévoyante. D'autre part, le *Traité politique*, quelques années plus tard, reprend d'un autre point de vue l'étude de l'État et se passe complètement de toute référence à un contrat originare. La procédure théorique qui paraît centrale dans le chapitre XVI (et, à ce titre, est souvent citée par les commentateurs et les historiens des doctrines politiques) est donc sérieusement limitée dès le chapitre XVII et ignorée dans l'autre ouvrage que Spinoza consacre à la politique⁴⁸³.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 258-259.

⁴⁸³ P.-F. MOREAU, *Spinoza. État et religion*, ENS Éditions, 2005, p. 11.

A en croire Moreau, il ne s'agit pas pour Spinoza de construire dans le *Traité théologico-politique* une quelconque théorie de l'État. L'objet de ce Traité, comme le révèle d'ailleurs son sous-titre, consiste plutôt à répondre à la question précise de conciliation de la liberté de penser et d'expression avec la sécurité de l'État. C'est là le sens de la continuité qui existe entre le chapitre V et les chapitres XVI et XVII de ce Traité⁴⁸⁴.

Il s'ensuit, d'après Moreau, que la genèse de l'État est envisagée dans le *Traité théologico-politique* non pas en termes de puissance mais de besoins, dans la mesure où il s'agit de penser les moyens et les techniques « qui permettent d'entretenir et de conserver la vie autant qu'il est possible⁴⁸⁵ ». Le recours à ces moyens signifie que « la vie humaine ne peut satisfaire ses besoins que par le recours à ces techniques artificielles ; donc qu'elle n'échange avec la nature qu'en dépassant l'horizon de son propre corps⁴⁸⁶ ».

Delà le caractère nécessaire de la société pour la conservation de la vie humaine, qui consiste moins à se protéger des forces destructrices, comme cela est décrit au chapitre III, qu'à mettre en œuvre le travail comme ce qui constitue la forme spécifique d'échanges entre les humains. Mais, comme l'observe Moreau, ces échanges ne mettent pas fin aux passions ; au contraire, ils les font maintenant apparaître, et c'est ce qui explique la nécessité des lois, d'un pouvoir qui contraint les humains à faire ce qu'ils ne feraient pas spontanément ; car la société n'aurait pas besoin des lois si les humains étaient seulement rationnels. Une telle perspective permet ainsi à Moreau d'affirmer l'existence de « deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique*⁴⁸⁷ » et qui implique une différence entre le terme « société » et le terme « État »⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 12.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁸⁸ Cf. *Ibidem*.

Il ne s'agit donc pas d'une contradiction entre ces textes sur l'origine et la constitution de l'État dans le *Traité théologico-politique*, mais de l'insistance sur l'un des aspects particuliers qui expliquent la genèse sociale tels que les dangers extérieurs, la nécessité de coopération, le droit commun et les passions. Ces aspects rendent compte de l'origine essentiellement passionnelle de la société, telle qu'elle caractérise la perspective du *Traité politique*, où corps politique est explicitement appréhendé comme puissance naturelle commune de la multitude d'individus.

6.3 Le corps politique comme puissance commune de la multitude

Dans le deuxième chapitre du *Traité politique*, Spinoza identifie la souveraineté de l'État à la puissance de la masse : « Le droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle également « souveraineté⁴⁸⁹ ». La même définition revient dans le chapitre suivant mais cette fois en mettant en évidence le fait que c'est la puissance commune de la multitude qui constitue l'État ou le corps politique: « [...] et puisque le droit de la Cité se définit par la puissance commune de la multitude, il est certain que la puissance et le droit de la Cité sont amoindris dans la mesure exacte où elle offre elle-même à un plus grand nombre de sujets des raisons de se lier⁴⁹⁰ ».

Ces deux définitions de l'État considérées ensemble renvoient à une problématique nouvelle de la politique par rapport à la conception de l'État ou du corps politique, et qui se trouve être la multitude, c'est-à-dire l'ensemble d'individus humains, la masse ou les masses d'individus. C'est de cette multitude qu'il s'agit dans la préface du *Traité théologico-politique*

⁴⁸⁹ B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 17.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, III, 9.

où Spinoza, en citant Quinte-Curce, évoque la superstition comme moyen de la gouverner de manière efficace ; cette superstition ayant pour cause la crainte en tant qu'elle est le moyen par lequel les gouvernants tentent de soumettre la multitude, en particulier dans les régimes monarchiques et tyranniques où la multitude est soumise et accoutumée à la servitude.

Cependant, comme le soutient Balibar⁴⁹¹, la pensée politique de Spinoza, notamment dans le *Traité politique*, suggère un concept de multitude active, qui rend compte du rapport conflictuel des puissances individuelles qui constituent le corps politique. En dépit de cette conflictualité de leurs forces, les individus parviennent à constituer un corps politique grâce à certaines caractéristiques communes de la nature humaine. Le constat de cette condition naturelle commune à tous les humains⁴⁹² conduit Spinoza à reposer la puissance du corps politique sur la puissance affective commune de la masse et à l'envisager comme une base nouvelle du rapport entre ceux qui gouvernent et leurs peuples, et qui consiste dans la prise en compte de la réalité passionnelle qui détermine chacun à se conserver au point de chercher à dominer les autres⁴⁹³. De cette façon, chez Spinoza, gouverner un peuple implique de prendre en compte ses multiples passions contradictoires et de s'abstenir de l'opprimer.

Il s'agit d'une radicalisation par Spinoza de son anthropologie politique déjà élaborée dans l'*Éthique*, et qui lui permet de mettre en évidence dans les deux *Traités* la composante

⁴⁹¹ Cf. E. BALIBAR, « Spinoza l'anti-Orwell. La crainte des masses », in *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 57-99.

⁴⁹² Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, I, 5 et VII, 27.

⁴⁹³ *Ibidem*, VII, 27 : « L'arrogance est le propre des maîtres. Des hommes nommés pour un an sont arrogants : qu'en sera-t-il des nobles, qui prétendent aux honneurs pour l'éternité? Mais leur arrogance s'orne de faste, de luxe, de prodigalité, d'une certaine cohérence dans le vice, d'un certain savoir dans la sottise et d'une certaine élégance dans la dépravation, si bien que des vices qui, considérés séparément, et se détachant alors au plus haut point, sont répugnant et honteux, paraissent honorables et concevables aux ignorants et aux natifs. Par ailleurs, si le vulgaire n'a aucune mesure, s'il est terrible quand il est sans crainte, c'est que l'on ne mélange pas facilement la liberté et l'esclavage. [...]. Mais comme nous l'avons dit, la nature est la même en tous; tous sont arrogants dans la maîtrise, tous sont terribles s'ils sont sans crainte [...] ».

passionnelle et désirante des individus humains ; tant et si bien que chez Spinoza, comme le fait remarquer Vittorio Morfino,

[...] la politique ne se fonde ni sur une morale prescriptive ni sur une rationalité abstraite ; elle doit en revanche être définie comme tentative de bâtir, à partir de la réalité concrète des passions humaines, un État capable de durer⁴⁹⁴.

C'est donc en intégrant en permanence les désirs variables de la puissance passionnelle du peuple à l'exercice de la souveraineté que l'État devient capable de se maintenir. Comme l'indique Saverio Ansaldi, cette intégration implique l'exigence pour l'État de ne pas contrarier indéfiniment les passions de la masse qui représente l'ensemble de ses singularités, et qui constituent « la condition « ontologique » fondamentale pour garantir l'assise et la stabilité d'une souveraineté démocratique⁴⁹⁵».

C'est le sens de l'affirmation par Spinoza, à la fois dans les deux *Traité politiques* et dans la *Lettre L*, du caractère absolu du pouvoir du souverain, à savoir qu'il dépend de la capacité du souverain à conserver la puissance de faire respecter les lois communes qu'il édicte. En d'autres termes, les gouvernants détiennent le pouvoir souverain tant qu'ils détiennent l'art de déterminer le désir de chacun à obéir aux lois communes. Dans cette perspective, la source de la souveraineté et sa puissance coïncident avec les désirs de la multitude ; elles dépendent de la reproduction incessante du désir d'obéir qui affecte collectivement la multitude.⁴⁹⁶

Dès lors, le régime politique constitué par un ensemble des puissances individuelles correspond au pouvoir de la masse et à l'affirmation irréductible de ses désirs qui constituent les droits naturels inaliénables de la collectivité sur lesquels repose la souveraineté de l'État. La

⁴⁹⁴ V. MORFINO, *Le temps et l'occasion : la rencontre Spinoza-Machiavel*, Classiques Garnier, 2012, p. 125.

⁴⁹⁵ S. ANSALDI, « Conflit, démocratie et multitude. L'enjeu Spinoza- Machiavel », in *Multitude*, n° 27, Hiver 2007, p. 219.

⁴⁹⁶ Cf. *Ibidem*.

nature changeante de la passion détermine ainsi la relation entre la masse et le pouvoir institué, d'autant plus que, comme l'estime Morfino, c'est la force passionnelle de la masse qui constitue le corps politique. La passion commune du peuple rend ainsi compte de l'affirmation de ses désirs irréductibles qui tirent leur source du droit naturel. Ces désirs de la masse conditionnent la politique et constituent une assise qui donne consistance et continuité à la vie civile et à la structure de l'État⁴⁹⁷.

A en croire Morfino, cette importance accordée à la puissance passionnelle de la masse d'individus permet de comprendre l'usage que fait Spinoza de la pensée de Machiavel dans le *Traité politique*, à savoir un usage essentiellement anti-hobbesien et comportant un double mouvement de continuité et de discontinuité entre les deux *Traités* :

Spinoza utilise Machiavel pour tracer une ligne de démarcation entre sa propre philosophie et celle de Hobbes, pour déterminer les différences nous permettant d'affirmer qu'il existe bel et bien une philosophie politique spinozienne⁴⁹⁸.

Il s'ensuit que l'approche passionnelle de la politique chez Spinoza implique que la vie politique ne doit être envisagée qu'en termes de recherche de l'intérêt commun qui représente les désirs de la masse, et que c'est seulement à cette condition que l'État devient capable de durer. L'intérêt commun qui permet à l'État de se reproduire c'est celui qui est défini par la masse d'individus composant une société. Comme le souligne Del Lucchese, l'intérêt commun qui unit les individus en politique « ne représente pas une justification formelle et antérieure de l'exercice du pouvoir [mais] un critère postérieur pour juger de l'action politique⁴⁹⁹».

⁴⁹⁷ Cf. V. MORFINO, *Le temps et l'occasion : la rencontre Spinoza-Machiavel*, Op. Cit., p. 111-120.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 125.

⁴⁹⁹ F. DEL LUCCHESE, *Tumultes et indignation : conflit, droit et multitude chez Spinoza et Machiavel*, Edition Amsterdam, 2021, p. 136.

Une telle conception qui fonde l'action politique sur les passions des masses ou de la multitude devient une objection à l'approche juridique de la politique qui caractérise le modèle politique hobbesien. Ce que nous nous proposons de montrer dans le point qui suit.

6.4 La puissance passionnelle de la multitude : Spinoza contre Hobbes sur la question de la souveraineté

Pour un lecteur du *Traité théologico-politique*, en particulier du chapitre XVI, il peut sembler aller de soi que la conception de la souveraineté que Spinoza y développe présente des analogies considérables avec celle que Hobbes avait élaborée beaucoup d'années plus tôt. De fait, à première vue, les deux conceptions semblent fournir les mêmes jalons de la légitimation et de la régulation de l'ordre politique par suite d'une intériorisation du principe de la loi, dont l'enjeu consiste à faire des citoyens les véritables auteurs de ce qui apparaît au départ comme contrainte d'origine extérieure. Ainsi, la constitution de la souveraineté semble consister chez les deux auteurs en un processus visant à supprimer la différence entre la volonté de l'individu et la volonté générale de la cité telle qu'elle se manifeste dans la loi ou dans les actes qui en imposent le respect et en sanctionne la transgression.

Cependant, la reprise par Spinoza de la question de la souveraineté originaire, dans une logique immanente de la constitution du peuple indépendamment de la médiation d'un représentant, ouvre sur des possibilités d'une démarcation claire entre sa doctrine de la souveraineté et celle qui avait été développée par Hobbes. Par conséquent, comme l'écrit si bien Pierre Macherey, « aujourd'hui, il ne vient plus à l'esprit de personne de les [ces deux conceptions] confondre, ni même de les placer sous une même ligne, comme si elles développaient, dans des formes distinctes mais non exclusives, une position doctrinale

commune⁵⁰⁰». D'après Macherey, on peut même soutenir à la limite que l'entreprise de Spinoza de rédiger le *Traité politique* avait pour but de distinguer clairement sa philosophie de celle de Hobbes, et d'explicitier ainsi sa réponse de la Lettre 50 adressée à Jarig Jelles⁵⁰¹. Dès lors, une lecture des notions hobbesiennes du fondement et de l'exercice de la souveraineté s'avère nécessaire pour faire percevoir la pertinence de ce maintien par Spinoza du droit naturel en politique.

6.4.1 Hobbes et la question du fondement et de l'exercice de la souveraineté

Dans le *Léviathan*, Hobbes aborde la question de la souveraineté en termes de fondement de l'autorité. L'autorité ne procède ni de la supériorité de force ou de sagesse en quoi se manifesterait l'inégalité naturelle entre les humains, ni d'une transcendance qui trancherait entre les valeurs du Bien et l'agitation désordonnée des passions, mais essentiellement d'un consensus dont il convient de fixer les conditions de crédibilité et de stabilité.

Ainsi, Hobbes aborde-t-il, d'abord dans le chapitre XVII du *Léviathan*, les questions liées à la fois au fondement contractuel de l'autorité politique et aux différentes modalités de la naissance des républiques ou des royaumes⁵⁰². Ensuite, il soutient, dans les chapitres suivants, que l'autorité souveraine est la même, quelle que soit la genèse historique des sociétés humaines ; comme sont les mêmes les principes qui doivent régler l'acquisition et l'exercice du

⁵⁰⁰ P. MACHEREY, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, P.U.F, 1992, p. 141.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 142. Nous avons déjà évoqué plus haut cette réponse de Spinoza, par laquelle il estime démarquer sa théorie politique de celle de Hobbes par le maintien du droit naturel en politique.

⁵⁰² Cf. Th. HOBBS, *Léviathan. La matière, la forme et le pouvoir d'une république ecclésiastique et civile*, XVII, traduction de l'anglais par Philippe Folliot avec notes, traduction achevée en décembre 2003, p. 177. (désormais noté sous le titre abrégé de *Léviathan*).

pouvoir.⁵⁰³ Le pacte échappe donc à la succession chronologique de signification, il est de l'ordre du fondement dont la puissance sous-tend l'édifice politique ; il est également le moment vers lequel doit tendre toute cité qui ignore les principes de sa cohérence.

De fait, chez Hobbes, la cité s'oppose à l'état de nature et permet justement d'en écarter la constante menace. Tel que le dépeint le *Léviathan*, l'état de nature renvoie à une condition naturelle d'un état négatif, misérable et malheureux faisant de la vie de chaque être humain une vie « solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève⁵⁰⁴ ». Dès lors, à en croire Frank Tinland, l'état de nature dans le *Léviathan* représente un danger, comme dans le contexte politique de l'Angleterre où Hobbes écrivit cet ouvrage⁵⁰⁵, d'autant plus qu'il décrit plus une menace de la dissolution de la politique qu'une simple question de son origine :

[...] il ne faut pas se leurrer sur le sens de l'état de nature dans *Léviathan* : plus qu'une origine, c'est une menace. C'est l'état vers lequel tendent les rapports entre les hommes lorsque se dissout l'armature politique dans laquelle la cité prend forme. C'est donc aussi ce que la cité a pour fin de conjurer, en neutralisant les conflits qui naissent spontanément et nécessairement, c'est-à-dire naturellement du jeu de la nature humaine en situation naturelle⁵⁰⁶.

⁵⁰³ *Ibidem*. Hobbes indique à cet effet qu'il existe deux moyens principaux par lesquels s'acquiert le pouvoir souverain: il peut se transmettre de façon naturelle d'un père à ses fils comme pour le cas de l'hérédité, ou par le moyen d'un accord passé entre les humains pour se soumettre à un humain ou à une assemblée d'humains qui représente tout le monde. Ainsi dans le premier cas il s'agit de la république par acquisition, tandis que dans le deuxième on parle de la république politique ou république par institution.

⁵⁰⁴ Th. HOBBS, *Léviathan*, XIII, *Op. Cit.*, p. 125. La précision de P. Foulquié apparaît cruciale dans la compréhension de l'état de nature d'autant plus qu'elle précise qu'il s'agit d'une fiction philosophique consistant à se représenter l'être humain vivant en dehors de toute organisation sociale. Foulquié parle ainsi de l'état de nature comme un « État plus hypothétique qu'historique d'une humanité sans organisation sociale et dans laquelle les individus seraient réduits à leurs forces individuelles, mais pourraient les exercer sans aucune contrainte ». P. FOULQUIÉ, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 5^e édition, Paris, P.U.F., 1986, p. 234.

⁵⁰⁵ Ce contexte politique fut marqué par la révolution anglaise, l'exécution de Charles 1^{er}, la dictature du Cromwell, ainsi que par les guerres à la fois civiles et religieuses dans le pays, qui sollicitaient l'urgence de repenser la politique.

⁵⁰⁶ F. TINLAND, *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, Paris, PUF, 1988, p. 10.

De cette façon, comme le fait remarquer Tinland, cette conception hobbesienne de l'état de nature représente, d'une part, une rupture avec la tradition aristotélicienne faisant de l'être humain « un animal politique » ; et d'autre part, un état limite qui sert de repoussoir permettant d'apprécier la vie en société, d'écartier les dangers de sa dégénérescence et de comprendre les fondements de la république quelle qu'en soit la forme. L'état de nature procède du jeu de la nature humaine, dont la manifestation principale est le désir humain⁵⁰⁷. Ce dernier comprend deux modalités qui ne s'accordent jamais et qui témoignent bien de cette contradiction qui le caractérise. Il s'agit, dans sa première modalité, du désir humain consistant dans « la recherche de la sécurité et de la tranquillité, c'est-à-dire la paix, qui témoigne de l'aspiration de tout être humain à la bonne vie. Dans la seconde modalité, le désir humain s'exprime par un appétit perpétuel de puissance⁵⁰⁸». Une telle puissance implique, pour l'être humain, de déployer, dans le présent, des moyens qui accroissent sa capacité de survivre dans un avenir dominé par le risque et la mort. Mais cette puissance est relative et sa recherche devient perpétuelle d'autant plus qu'elle ne survit que devant une autre puissance rivale qui lui est inférieure. Ce qui entraîne les humains dans la compétition pour la puissance et la reconnaissance dont l'issue n'est autre que la guerre de tous contre tous⁵⁰⁹.

C'est donc cette contradiction persistante de la nature humaine entre, d'une part, l'aspiration de chacun à la paix et à la sécurité ; et d'autre part, l'affrontement avec autrui, qui fait de chacun à la fois source et objet de menaces. L'état de nature est donc traversé tant par une contradiction interne liée aux aspirations et aux appétits de chacun, que par l'affrontement inéluctable qui prend tout son sens dans cette formule célèbre de « *homo homini lupus* »⁵¹⁰ par

⁵⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 10.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁵¹⁰ L'expression « *Homo homini lupus* » ou « *L'homme est un loup pour l'homme* », existait déjà chez Plaute, mais c'est avec Hobbes qu'elle acquit toute sa célébrité, avec son emploi dans son ouvrage latin *De Cive* ou *Du Citoyen* ; Cf. R. TOSI, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble, Jérôme Million, 2010, p. 343.

laquelle Hobbes met en cause la disposition naturelle de l'être humain à la sociabilité : « Il ne fait aucun doute que les deux formules sont vraies : l'homme est un dieu pour l'homme, et l'homme est un loup pour l'homme⁵¹¹».

Par ailleurs, chez Hobbes, c'est le recours à des normes préétablies dont il s'agit de révéler et de respecter les exigences, qui permet de sortir de cet état malheureux. Ces normes permettent une distanciation radicale à l'égard de l'état de nature, distanciation qui rend possible la réorganisation des rapports entre les humains, grâce au jeu de l'artifice fondateur de la cité et de l'ordre qu'elle impose à la mécanique passionnelle. Ce recours à l'artifice de la convention a pour enjeu de répondre au désir de paix et de sécurité de chacun, et se fonde ainsi sur le seul calcul de paix qui devient la condition même de la conclusion du pacte social. C'est le sens du pouvoir absolu de cette personne unique artificiellement créée qu'est le souverain, à savoir,

[...] une personne unique telle qu'une grande multitude d'homme se sont faits, chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de sa force et des ressources de tous, comme elle le juge expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense⁵¹².

Ces conventions donnent ainsi lieu à l'institution politique, et dont la raison d'être ne réside que dans la satisfaction de l'aspiration de tous à la paix et à la sécurité. Une telle satisfaction est un résultat qui ne peut être atteint qu'à travers la renonciation de chacun au droit qu'il a sur tout ce qu'il peut désirer, compte tenu du danger de mort permanent auquel expose le caractère illimité du désir. Il s'agit donc d'une renonciation totale au droit naturel dont l'enjeu est de mettre fin à la rivalité mortelle par l'institution d'une limite au désir.

⁵¹¹ Th. HOBBS, *Du citoyen*, présentation, traduction et notes par Philippe Crignon, Paris, GF-Flammarion, 2010, p. 75.

⁵¹² Th. HOBBS, *Léviathan*, XVII, *Op. Cit.*, p. 178.

A en croire Tinland, c'est parce que la renonciation n'est pas suffisante faute de garantie de sa réciprocité et de son respect par tous, qu'il convient de la rendre crédible en la liant à cette puissance supérieure à celle de chaque individu, et qui se trouve être une puissance souveraine. Celle-ci reçoit en dépôt la force de tous dont elle fait une force publique et demeure le seul juge des prétentions et des moyens de chacun des sujets⁵¹³. Cette puissance souveraine n'implique donc pas seulement de consentir ou de s'accorder, mais surtout de créer l'unité de la multitude en une seule personne qui s'appelle désormais la république et qui, en vertu de ce grand pouvoir qu'il reçoit, devient susceptible de façonner les volontés de tous en une seule :

Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une RÉPUBLIQUE, en latin CIVITAS. C'est là la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt, pour parler avec plus de déférence, de ce *dieu mortel* à qui nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection. Car, par cette autorité, qui lui est donnée par chaque particulier de la République, il a l'usage d'un si grand pouvoir et d'une si grande force rassemblés en lui que, par la terreur qu'ils inspirent, il est à même de façonner les volontés de tous, pour la paix à l'intérieur, et l'aide mutuelle contre les ennemis à l'extérieur. Et en lui réside l'essence de la République [...] ⁵¹⁴.

Une telle puissance ne se voit liée par aucun engagement et n'accepte aucune limitation de sa compétence et de son droit. Elle assure le respect des engagements mutuels entre les contractants, mais elle demeure en dehors de toute convention et conserve son droit sur tout ce qui lui paraît désirable. De plus, la renonciation dans laquelle consiste le pacte qui institue le souverain se présente chez Hobbes comme une aliénation irréversible et ne peut faire objet d'aucune révision. La légitimité de la puissance souveraine qui en dérive ne peut-t-elle être soumise à une quelconque condition sans devenir précaire car sujette à contestation.

⁵¹³ Cf. F. TINLAND, *Op. Cit.*, p. 12.

⁵¹⁴ Th. HOBBS, *Léviathan*, *Op. Cit.*, XVII, p. 177.

Il en résulte que dans le *Léviathan*, le passage de l'état de nature à l'état civil et, partant, l'institution de la souveraineté, implique la différenciation la plus radicale du sujet qui aliène son droit naturel à vivre sous la seule norme de son désir, et du souverain qui reçoit le droit et le pouvoir de soumettre tous à sa propre règle. La satisfaction de l'aspiration à la paix et à la sécurité est dès lors conditionnée par l'assujettissement de la multitude à la volonté de celui qui exerce le droit du souverain. Celui-ci dicte ainsi de l'extérieur la conduite de la multitude et devient le Représentant individuel et collectif de chacun ; l'unité de sa personne devient désormais le principe de l'union de la multitude de ses sujets en un seul corps que Hobbes désigne, dès l'introduction du *Léviathan*, par le terme « *peuple* ». ⁵¹⁵

Cette démarcation hobbesienne entre la multitude et le peuple devient encore plus claire dans *De Cive* lorsque le philosophe anglais y indique que si le peuple « se gouverne régulièrement par l'autorité du magistrat, [...], compose une personne civile » et se caractérise par « une volonté », la multitude, par contre, renvoie à ce « qui ne garde point l'ordre, qui est comme une hydre à cent têtes, et qui ne doit prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance ⁵¹⁶ ».

La multitude n'est ainsi chez Hobbes qu'une « foule » informe et incapable d'une action commune ou rationnelle. C'est précisément dans l'opposition à une telle conception de la multitude que réside la pertinence de l'approche spinoziste, d'autant plus qu'elle préconise une

⁵¹⁵Mais c'est surtout dans *De Cive* que Hobbes précise plus clairement cette distinction entre le concept de peuple et celui de la multitude. Pour lui, aucune action ne doit être attribuée à la multitude comme sienne propre, car les actions de la multitude correspondent à celles du nombre de personnes qui la composent. La multitude ne dispose donc d'aucune unité, sa seule unité ne réside que dans la personne du représentant. Elle consiste ainsi dans une « foule » informe caractérisée par une multiplicité de particularités auxquelles l'on ne peut attribuer aucune action. Cf. Th. Hobbes, *Le Citoyen*, VI, 1, traduction de Samuel Sorbière, Paris, Flammarion, 1982, p. 148-150. Dès lors, pour Hobbes, c'est dans la volonté de tous devenue une seule volonté à travers leur soumission à une même personne, que réside l'unité d'un peuple : « La soumission de tous à la volonté d'un seul homme, ou d'une assemblée, s'appelle union. [...] L'union ainsi faite est appelée cité, ou société civile, et même personne civile ; car, comme la volonté de tous est devenue une, elle est devenue par là même une personne ». *Le Citoyen*, V, 6-9.

⁵¹⁶ *Ibidem*, VI,1.

conception plutôt positive de la multitude. Ce que nous nous proposons de démontrer dans le point qui suit.

6.4.2 Critiques spinoziennes de la conception hobbesienne de la souveraineté

Comme nous le mentionnons précédemment, la théorie politique hobbesienne n'envisage l'unité du peuple ou de la multitude que par l'intermédiaire de son représentant. Cette conception représentative de la politique est commune au chapitre XVI du *Léviathan* et au chapitre VI du *De Cive*, où la multitude n'est envisagée que comme un agrégat d'individus dépourvu de tout principe d'unité⁵¹⁷ et dont la formation ne réside que dans l'acte de représentation d'une personne artificielle qui les fait disparaître comme multitude dans un peuple à travers l'acte de représentation :

Une multitude d'hommes devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'*unité* de celui qui représente, et non l'unité du représenté, qui rend *une* la personne. Et c'est celui qui représente qui assume la personnalité, et il n'en assume qu'une seule. On ne saurait donc concevoir l'unité dans une multitude, sous une autre forme⁵¹⁸.

Une telle représentation a une conséquence importante sur la conception de la souveraineté, à savoir que dans les États démocratiques modernes, bien que le peuple exerce les pouvoirs législatif et exécutif à travers ses représentants élus et ses délégués au gouvernement, il n'est réellement un peuple que grâce à ceux qu'il a choisis pour le représenter ; et sans eux, il n'est qu'une masse, une multitude dépourvue de toute unité.

⁵¹⁷ Cf. Th. HOBBS, *De cive*, VI, 1, p. 148 : « Il faut considérer, dès l'entrée de ce discours, ce que c'est que cette multitude d'hommes qui se sont assemblés de leur bon gré en un corps de république, car ce n'est pas un certain tout qu'on puisse désigner, comme les choses qui ont l'unité du nombre, mais ce sont plusieurs personnes dont chacune a son franc arbitre et peut donner son jugement particulier sur les matières proposées ».

⁵¹⁸ Th. HOBBS, *Léviathan*, XVI, *Op. Cit.*, p. 166.

Le principe d'unité des acteurs s'explique ainsi chez Hobbes par la notion de mandat, à travers lequel les représentés autorisent un ou plusieurs individus à les représenter à la majorité des voix :

J'autorise cet homme, ou cette assemblée d'hommes, j'abandonne mon droit de me gouverner à cet homme, ou à cette assemble, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit, et autorise toutes ses actions de même manières⁵¹⁹.

Ainsi, grâce au mandat qu'il reçoit par la convention, le souverain est certain d'agir et de parler au nom de tous, mais chacun est individuellement tenu de se reconnaître dans les paroles et les actions du souverain.

La représentation constitue ainsi une fiction juridique qui évite toute forme d'interaction en politique. Elle isole juridiquement les sujets et ne les rassemble fictivement que dans l'unité du représentant qui devient désormais le seul à décider des actions qu'ils doivent exécuter. La situation juridique précédant la contrainte chez Hobbes, il s'ensuit que cette théorie de la représentation et d'un pouvoir souverain qui en dérive est loin de créditer la thèse d'une démocratie originaire, dans la mesure où elle implique de fonder l'existence du pouvoir souverain non pas sur le principe de la majorité mais sur le moyen de rendre effective une convention a priori conclue.

C'est à ce niveau que la conception spinozienne de la constitution du corps politique nous paraît pertinente. En effet, chez Spinoza, comme nous le mentionnons plus haut, ce sont, au contraire, les affects communs des individus qui sont la cause du transfert de leurs droits ; et sitôt qu'ils disparaissent, les sujets ne sont plus tenus d'obéir et les gouvernants perdent leur droit de commander. C'est cela que souligne Spinoza dans le *Traité politique* lorsqu'il montre que le droit qu'a un être humain de commander un autre ne se maintient qu' « aussi longtemps

⁵¹⁹ Th. HOBBS, *Léviathan*, introduction, Ed. Mac Pherson, Pelican Classics, Penguin Books, 1968, p. 227, traduction de l'anglais par Philippe Folliot avec notes, traduction achevée en décembre 2003.

que dure la crainte ou l'espoir, ce sentiment une fois disparu, celui qui était dominé relève désormais de son propre droit⁵²⁰».

La constitution de l'État démocratique, en tant qu'il est une puissance commune des individus, se fait davantage par les affects que par le contrat; et ne consiste pas pour un individu à aliéner à quiconque la totalité de son propre droit naturel qui est sa propre puissance et tout ce qu'elle peut produire : « Car, dans cet État, nul ne transfère son droit naturel à autrui au point d'être exclu de toute délibération à l'avenir; chacun au contraire le transfère à la majorité tout entière dont il constitue une partie ⁵²¹».

Il s'ensuit que les perspectives de deux Traités de Spinoza présentent des paradigmes de la souveraineté et de l'exercice de l'autorité qui se démarquent à bien des égards du modèle hobbesien tel que nous le décrivons précédemment. En effet, contrairement à l'approche hobbesienne qui fonde l'autorité sur le principe de la représentation, Spinoza supprime la distance entre le représenté et le représentant, en logeant les sujets à l'intérieur de l'instance qui dit la loi, et en substituant à l'opposition entre la multitude et le souverain la différence de point de vue qui implique de considérer tour à tour la même personne comme législatrice et sujette. C'est une telle conception de la souveraineté qui se dégage de la perspective spinoziste de la constitution du corps politique, d'autant plus qu'elle fait dériver l'action politique de la volonté de tous constituée en une seule âme :

[...] puisque le corps politique doit être conduit comme par une seule âme, et que par conséquent la volonté de la Cité doit être tenue pour la volonté de tous, ce que le Cité décide être juste et bon doit être considéré comme décidé par chacun. Et donc, même si

⁵²⁰ B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 10. Et le *Traité théologico-politique*, XVI mentionnait déjà que « Nul pacte ne peut avoir de force sinon pour la raison qu'il est utile, et que, levée l'utilité, le pacte est levé du même coup et demeure sans force ; il est insensé en conséquence [pour un homme] de demander à un autre d'engager sa foi pour l'éternité, s'il ne s'efforce en même temps de faire que la rupture du pacte entraîne, pour celui qui l'a rompu, plus de dommage que de profit [...] ».

⁵²¹ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVI, p. 521.

un sujet considère comme iniques des décrets de la Cité, il n'en est pas moins tenu de s'y conformer⁵²².

Cette affirmation de Spinoza s'inscrit en apparence de la logique hobbesienne de l'autorité et de la souveraineté représentative. Cependant, il serait erroné de l'associer au totalitarisme qui caractérise la souveraineté et l'autorité dans le modèle hobbesien. En effet, dans plusieurs passages du *Traité politique*, Spinoza rejette cette conception totalitaire de la souveraineté telle qu'elle se dégage de la doctrine hobbesienne qui justifie le despotisme voire la violence par le souci qui anime l'État d'assurer la sécurité à tous :

Une Cité dont les sujets, paralysés par la crainte, ne prennent pas les armes, doit être dite plutôt sans guerre qu'en paix. La paix en effet n'est pas l'absence de guerre : c'est une vertu, qui naît de la force d'âme [...]. Du reste, une Cité dont la paix dépend de l'inertie de sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que de l'esclavage mérite le nom de « désert » mieux encore que celui de la « Cité »⁵²³.

Contrairement à la perspective hobbesienne, la société civile chez Spinoza ne se réduit pas à la seule satisfaction du désir de la paix et de la sécurité ; elle consiste également à libérer les citoyens de la servitude qui naît des préférences circonstanciées. C'est tout le sens de la proposition 73 de la quatrième partie de l'*Éthique*, qui identifie la vie d'un être humain libre conduit par la raison avec la vie civile : « L'homme conduit par la raison est plus libre dans l'État où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui seul⁵²⁴ ».

La vie civile est donc, chez Spinoza, ce qui permet de réaliser les conditions naturelles d'une vie humaine libre; car, à travers elle, les intérêts passionnels des individus peuvent s'exprimer d'une voix commune pouvant servir de remède aux passions négatives qui naissent de la crainte. La quatrième partie de l'*Éthique* pose ainsi des jalons solides de la théorie

⁵²² B. SPINOZA, *Traité politique*, III, 5.

⁵²³ B. SPINOZA, *Traité politique*, V, 4.

⁵²⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, P 73,

spinozienne du corps politique et de la souveraineté qui se trouve développée dans les deux Traités, d'autant plus qu'elle décrit la puissance de la Cité en mettant clairement l'accès sur l'union des forces de tous :

[...] le droit de l'État, ou du pouvoir souverain n'est rien autre que le droit même de la nature. Il est déterminé par la puissance non plus de chaque individu, mais de la multitude qui est conduite comme par un seul esprit ; autrement dit, comme c'est le cas à l'état naturel pour chaque individu, le corps et l'esprit de l'État ont tout autant de droit que de puissance⁵²⁵.

Une telle association crée une puissance supérieure qui fait naître un quasi-individu plus complexe (selon la formule de la deuxième partie de l'*Éthique*) dont le droit naturel résulte, certes, de l'aliénation à son profit du droit naturel de ses membres, mais qui est par là même capable d'assurer les conditions dans lesquelles les citoyens, libérés de la crainte et unis dans la concorde, pourront développer leur puissance d'agir pour autant que leur nature s'y prête. C'est en cela que consiste le sens du pacte social chez Spinoza, à savoir, comme le souligne Balibar, dans le fait que le droit se trouve « doublé d'un lien passionnel commun » et qu'il n'existe réellement que dans la mesure où l'État n'est pas corrompu ou violent⁵²⁶.

Par ailleurs, comme le suggère Balibar, cette définition spinozienne qui fait de l'État une puissance de la multitude, ne manque pas de poser plusieurs problèmes stricts. Elle pose en effet la question de savoir si c'est du fait que la multitude est conduite « comme par un seul esprit », c'est-à-dire considérée comme un seul individu, qu'elle forme la puissance de l'État, ou si c'est dans la mesure où elle « est conduite comme par un seul esprit ». ⁵²⁷ Balibar pense

⁵²⁵ Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, III,7.

⁵²⁶ Cf. E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, *Op. Cit.*, p. 235-236.

⁵²⁷ Cf. E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, *Op. Cit.*, p. 294. La première interprétation est déterminative et consiste à souligner l'essence de la multitude d'être conduite comme par un seul esprit. D'après Balibar, c'est ce sens que préconise Cristofolini dans le contexte de multitude comme peuple. Il s'agit d'une interprétation selon laquelle le peuple consiste dans une masse ou multitude qui agit comme en un seul esprit. De l'autre côté, on trouve la deuxième explication qui entend rendre compte du fait que la multitude qui doit constituer la puissance de l'État ne doit pas être n'importe quelle masse, mais celle qui « est conduite comme un seul esprit ».

ainsi que cette difficulté peut se résoudre dans la comparaison que l'on trouve dans la pensée de Spinoza entre l'individualité d'un être humain singulier, conforme à l'état de nature, et celle d'un État qui consiste à donner corps ou forme à la multitude d'individus. Ainsi, Balibar soutient-il que la pertinence d'une telle comparaison, qui prend ses racines dans la conception spinozienne de l'individu, réside dans la possibilité qu'elle offre d'envisager l'existence corrélative d'un corps en appliquant rigoureusement la même loi de composition à toutes les individualités de niveaux différents ou à des structures de complexité différente où les unes deviennent des parties des autres⁵²⁸.

C'est cette loi de composition des individus rend compte du concept spinoziste de multitude et de la place centrale qu'il occupe dans la théorie politique du philosophe hollandais. Comme l'explique Morfino, ce concept se fonde sur le matérialisme radical spinozien mis en évidence dans les travaux d'Antonio Negri, et qui caractérise la quatrième partie de l'*Éthique*. Ce matérialisme représente une rupture radicale avec l'individualisme du XVII^e siècle d'autant plus qu'il définit l'essence de l'être humain comme étant immédiatement sociale :

La détermination matérialiste du procès constitutif est en effet affectée d'une modalité nouvelle : le collectif, la multitude. D'un point de vue historique, la rupture avec l'individualisme rigide généralement répandu au XVII^e siècle, et en particulier chez Hobbes, devient totale. Du point de vue du système, la détermination du collectif a des effets considérables : c'est elle qui permet à la conception spinoziste de la puissance de se développer dans son intégralité⁵²⁹.

Contrairement à la tradition individualiste, et en particulier celle de Hobbes, la nature et l'essence humaines chez Spinoza, sont pensées en termes du collectif, c'est-à-dire de la multitude ; et l'existence de l'individu ne précède plus celle de la multitude, mais est pensée à

⁵²⁸ Cf. E. BALIBAR, *Spinoza politique – Le transindividuel*, *Op. Cit.*, p. 293-294.

⁵²⁹ A. NEGRI, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduction française par François Matheron, Paris, PUF, 1982, p. 221, cité par V. MORFINO, « La découverte » par Negri du concept de multitude », in S. LAVAERT et P.-F. MOREAU (dir.), *Spinoza et la politique de la multitude*, Édition Kimé, 2021, p. 229.

l'intérieur même de celle-ci. De cette façon, la notion de puissance devient inséparable de celle de multitude chez Spinoza ; en d'autres termes, « la puissance est toujours une puissance de la multitude, *multitudinis potentia*⁵³⁰ » ou une puissance constitutive du collectif, et non plus celle d'un être humain isolé. Cette puissance pensée dans la conception immanente de Spinoza est celle d'un être à part entière ; elle n'est pas une possibilité, mais « un acte, une trame collective⁵³¹ ».

Une telle conception spinoziste de la politique se dégage des analyses de Negri, d'autant plus que celui-ci met en évidence le fait c'est la multitude qui est « la prémisse positive de la constitution du droit⁵³² » chez Spinoza ; autrement dit, le droit civil ou l'État est la résultante des forces constituantes des masses. Il s'agit, comme le souligne le *TTP*, de la puissance de tous les individus considérés ensemble, à travers laquelle les individus jouissent collectivement mais effectivement de leur droit naturel sur tout ce qui est à leur puissance⁵³³ ; ce droit étant plus illusoire que réel à l'état de nature, c'est-à-dire du point de vue de l'individu considéré comme un être isolé.

C'est dans cette perspective que, contrairement au but poursuivi par le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, le *Traité politique* s'attache non plus à construire une théorie du pacte social, mais à élaborer une « théorie générale de la politique »⁵³⁴ qui précise les modalités politiques selon lesquelles les individus peuvent jouir de leur droit naturel.

⁵³⁰ V. MORFINO, « La découverte » par Negri du concept de multitude », in S. LAVAERT et P.-F. Moreau (dir.), *Spinoza et la politique de la multitude*, Édition Kimé, 2021, p. 230.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² A. NEGRI, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduction française par François Matheron, Paris, P.U.F., 1982, p. 298.

⁵³³ Cf. B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVI, p. 507-508.

⁵³⁴ Pour Pierre-François Moreau, les deux *Traités politiques* de Spinoza n'ont pas le même but : le *Traité théologico-politique* consiste à intervenir dans une conjoncture historique et politique déterminée ; tandis que le *Traité politique* vise à construire une théorie générale qui vise à poser les bases de l'État : « Le *Traité théologico-politique* est un pamphlet dont le but est précis. Il n'est pas une théorie politique générale. Le *Traité politique* est une théorie politique générale qui pose des questions différentes. [...] Le *Traité théologico-politique* se demande simplement (mais c'est une question immense, et plus dangereuse à manier que nombre de traités de politique générale !) si la liberté de pensée nuit à l'État et

C'est sur cette conception de la multitude comme une multiplicité d'individus qui jouissent collectivement de leur droit naturel, que Spinoza fait reposer sa théorie de la concorde qui doit caractériser le meilleur État. En effet, à la différence de la perspective hobbesienne, la concorde politique chez Spinoza ne se réduit pas à la seule vie physiologique que les humains partagent avec les animaux. Elle consiste surtout dans cette corrélation nécessaire entre la vie civile, rendue possible grâce au droit commun, et ce que Spinoza appelle la « vie humaine » :

Par conséquent, lorsque nous disons que l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j'entends par là une vie humaine, qui se définit non par la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant toute chose par la raison, véritable vertu de l'âme, et sa vraie vie⁵³⁵.

Il en résulte que le droit naturel commun de la masse, qui fonde la vie civile chez Spinoza, consiste non pas dans des droits individuels et abstraits définis une fois pour toutes et qui ne peuvent faire l'objet d'aucune révision comme c'est le cas dans la version hobbesienne du contrat social, mais dans « des droits propres car générés par une vie toujours-déjà, même minimalement, *en commun*, une coopération consistante et résistante [...]»⁵³⁶. Cette vie commune et cette coopération qui caractérisent la multitude à l'état civil, impliquent ainsi que chez Spinoza, la souveraineté est davantage une participation qu'une représentation, contrairement à ce que préconise le modèle hobbesien ; d'autant plus que chez Spinoza, le souverain ne consiste pas dans une autorité qui parle et agit au nom et à la place de tous, mais dans « un corps commun » mu par la dynamique commune de « la coopération des singuliers »

à la religion. Les autres questions ne sont jamais abordées pour elles-mêmes. [...] Le *Traité politique* lui, se pose la question générale de la politique : quelles sont les bases de l'État, comment le faire durer, quels sont les types d'États, etc. », Cf. « *Le Traité politique. Une radicalisation conceptuelle ?* Laurent Bove, Pierre-François Moreau et Charles Ramond répondent aux questions de Chantal Jaquet », in *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy (éd.), Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 34.

⁵³⁵ B. SPINOZA, *Traité politique*, V, 5.

⁵³⁶ L. BOVE, « 'Politique : j'entends par là une vie humaine'. Démocratie et orthodoxie chez Spinoza », in *Multitudes*, 2005/ 3, n°22, p. 70.

et « d'une manière radicalement différente et même opposée aux explications de la genèse idéale des sociétés que l'on trouve dans les théories classiques de la souveraineté⁵³⁷ ».

C'est précisément sur cette conception de la souveraineté comme dynamique commune de la coopération de l'ensemble d'individualités composant la multitude que Spinoza fonde son approche de la démocratie absolue, et qui lui permet d'envisager, dans le *TTP*, un dépassement de l'opposition entre la souveraineté de l'État et les libertés individuelles en démocratie. Ce que nous essayons de montrer dans le chapitre suivant.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 71.

CHAPITRE VII

LE SPINOZISME POLITIQUE ET LE DÉPASSEMENT DU DUALISME

RÉPUBLIQUE/DÉMOCRATIE

L'analyse au cœur du chapitre précédent sur la souveraineté comme puissance passionnelle de la multitude chez Spinoza, ravive le débat entre la conception démocratique et la conception républicaine de la politique ; la question du dualisme entre la liberté individuelle et l'absoluité de l'État étant au centre de ce débat. Une telle dialectique pose en effet la question de savoir dans quel camp placer le spinozisme politique d'autant plus qu'il affirme, comme nous l'avons montré, à la fois la souveraineté de l'individu et la souveraineté de l'État. C'est cette question que le présent chapitre essaye d'analyser en se fondant principalement sur l'interprétation que fait Charles Ramond de cette double affirmation de la république et de démocratie chez Spinoza.

A en croire Ramond, en effet, la réponse à cette question passe par l'analyse de l'approche anthropologique naturaliste de la politique qui caractérise l'effort de la modernité politique à repenser le rapport de l'individu à la société compte tenu de la réalité de la constitution des États-nations en tant que nouvelles conditions historiques de la politique. C'est donc cet effort d'une analyse réaliste assortie des exigences raisonnables de la politique qui est au cœur des perspectives politiques machiavélienne, hobbesienne et lockéenne. Mais, comme le soutient Charles Ramond⁵³⁸, c'est davantage la pensée politique de Spinoza qui est à l'apogée

⁵³⁸ Lire à cet effet Ch. RAMOND, « Spinoza, démocrate ou républicain ? », [En ligne] URL : <https://www.academia.edu/49649819/2021spinoza-Democrate-ou-Republicain>, [Consulté le 25 mai 2022].

de cette perspective de la modernité d'autant plus qu'elle conçoit à la fois une société civile libérale, un État républicain et, comme le préconise le *Traité politique*, les conditions de légitimité et de stabilité des gouvernements selon qu'ils sont monarchique, aristocratique ou démocratique. Ces conditions consistent dans les principes normatifs de la protection, de la sûreté et du respect des libertés des individus.

Cependant, la position de Spinoza en faveur du régime politique le plus libéral de son époque, à savoir celui de la République des Provinces-Unies⁵³⁹, permet de se rendre compte de sa préférence pour l'État démocratique en tant qu'il est non seulement le moins mauvais mais surtout le plus souhaitable par les humains vivant sous la conduite de la raison, c'est-à-dire les plus libres d'agir qu'il leur est possible. C'est parce qu'il comprend et protège l'ensemble des libertés des individus que l'État démocratique est envisagé par Spinoza comme « absolu en tout »⁵⁴⁰.

Dès lors, chez Spinoza, la nécessité comme caractéristique de l'approche républicaine de la politique implique non pas le fatalisme mais sa conjugaison avec le caractère inaliénable des libertés des individus. Une telle conjugaison de la nécessité républicaine avec la liberté

⁵³⁹ Pour approfondir l'analyse de la situation politique de la République des Provinces-Unies, voir E. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, Op. Cit. ; Avant-propos et chapitre 1 « le parti de Spinoza ». D'après Balibar, la situation de la République des Provinces-Unies, telle que Spinoza commence par la décrire dans la préface du *Traité théologico-politique* lorsqu'il rend hommage à sa patrie, est loin d'être un modèle ; mais la vivacité de sa démocratie fait de cet État le moins mauvais des États européens. La République des Provinces-Unies dont Spinoza vante la situation de liberté d'expression et d'opinion fut, selon Balibar, un État -nation récent, issu d'une guerre de libération nationale contre la domination espagnole. Elle devint indépendante par le Traité de 1648, et fut dirigé par le Grand pensionnaire Jan De Witt jusqu'en 1672, date à laquelle ce dernier et son frère furent lynchés à la place publique. Le Grand pensionnaire fut un républicain libéral favorable à la tolérance religieuse et à la liberté de penser. L'assassinat horrible perpétré par une foule haineuse et l'intolérance grandissante qui s'installait suite au déchaînement des gomaristes qui étaient des calvinistes sectaires soutenus par le Stadhouder, un héritier de la famille d'Orange ; expliqueraient la maturité et la radicalité qui distinguent la réflexion politique de Spinoza dans le *Traité politique* du républicanisme qu'il préconise dans le *Traité théologico-politique*.

⁵⁴⁰ Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, XI; et *Traité théologico-politique*, XVI, p. 521. Spinoza présente l'État démocratique comme « le plus naturel et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun. Car dans cet État, nul ne transfère son droit à autrui au point de ne plus être en mesure de délibérer à l'avenir ; chacun au contraire le transfère à la société tout entière dont il constitue une partie ».

démocratique des individus permet de percevoir la perspective spinoziste de dépassement de l'opposition en politique entre républicanisme et démocratie, d'autant plus qu'elle affirme simultanément la double détermination de la république et de la démocratie⁵⁴¹.

Ce chapitre permet de voir comment est surmonté dans le spinozisme la difficulté majeure inhérente aux approches contemporaines de la politique, à savoir l'équilibre entre la souveraineté de l'État préconisée par les républicains, et la liberté individuelle que défend la conception libérale. Tel qu'il se dégage de l'approche spinoziste de la politique, un tel équilibre ne consiste pas à réduire l'importance à renforcer l'importance de la république au détriment de la liberté des individus ni inversement, mais à affirmer simultanément l'absoluité de l'une et de l'autre. Il permet également de faire percevoir comment la dimension affective de la liberté individuelle en politique démarque l'option libérale ou démocrate spinoziste de l'approche libérale contemporaine.

7.1 Spinoza et la république comme corps entier de l'État

Spinoza ne définit pas avec précision le terme « république »⁵⁴², mais l'usage qu'il en fait dans le *Traité théologico-politique* indique qu'il entend par ce terme non seulement toute

⁵⁴¹Cf. Ch. RAMOND, *art. cit.*, p. 1-2. Charles Ramond renvoie ainsi aux différents commentaires contemporains du *Traité politique*, V,7 et XI,1 où Spinoza défend la république à travers cet hommage qu'il rend à Machiavel, et soutient en même temps que la démocratie est le « régime absolu » et « le plus naturel » possible. Ainsi pour Ramond, Spinoza « est considéré comme « républicain » par un certain nombre de théoriciens de la philosophie politique, tandis qu'il est resté par ailleurs dans l'histoire de la philosophie comme un prophète de la « démocratie » - son dernier ouvrage (le *Traité politique*) s'achevant par une évocation de la démocratie comme « régime absolu » (*imperium absolutum*) qui accomplirait le parachèvement de la politique en ce qu'il correspondrait le mieux à la « nature humaine ».

⁵⁴² L'idée que donne Spinoza de la république dans *Traité politique*, III,2 renvoie à toute forme de gouvernance de la chose publique et la lie intimement au corps entier de l'État en que cité dont les membres sont des citoyens : « Tout État, quel qu'il soit, forme un *ordre civil*, le corps entier de l'État s'appelle *cité* et les affaires communes de l'État, celles qui dépendent du chef du gouvernement, constituent la *république*. Nous appelons les membres de l'État *les citoyens* en tant qu'ils jouissent de tous les avantages de la cité [...] ».

forme spécifique d'État ou de pouvoir politique, mais « plus largement encore toute forme d'association humaine⁵⁴³». C'est une telle association qui fait de l'État un individu constitué de plusieurs individus⁵⁴⁴ ; elle permet de définir le droit de l'État et les lois de la puissance publique non comme le pouvoir de chaque individu isolé, mais comme celui d'un groupe des citoyens, pour ainsi dire animés par une pensée unique.

Il s'agit de la vision républicaine du spinozisme selon laquelle la force de l'État réside dans l'unité des membres de la communauté. Cette unification signifie que chaque citoyen ne rend plus compte à lui-même, mais à un pouvoir commun qui décide au nom de tous les citoyens réunis. Par conséquent, la volonté de l'État sera respectée par la volonté de tous les citoyens qui le composent et l'État devient celui qui définit le bon et le juste pour tous⁵⁴⁵. Les détenteurs d'une telle souveraineté ont ainsi la charge de conduire les affaires de l'État au nom et dans l'intérêt de tous⁵⁴⁶.

Il s'agit, comme le fait remarquer Charles Ramond, de la perspective spinoziste de la conservation de l'État, le but assigné à la politique étant, comme mentionné dans les deux Traités politiques, de « conserver la forme d'un État, quel qu'il soit⁵⁴⁷», c'est-à-dire selon qu'il est monarchique, aristocratique ou démocratique. C'est une telle perspective de la conservation de l'État et de généraliser les leçons qui en résultent sur toute forme d'organisation politique. Un tel conservatisme anthropologique par lequel Spinoza caractérise la république des Hébreux, représente la version politique du « *conatus* » ; il trouve son fondement dans l'ontologie et dans l'éthique spinozistes, et débouche sur une conception de la politique qui appréhende la

⁵⁴³ Ch. RAMOND, *art. cit.*, p. 4.

⁵⁴⁴ Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, II, Déf. 7.

⁵⁴⁵ Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, III,5.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, II, 17.

⁵⁴⁷ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *Op. Cit.*, XVIII, p. 603.

gouvernance de la république ou de l'État sous diverses modalités de la conservation et de l'organisation des groupes humains⁵⁴⁸.

C'est cette interprétation de la perspective du *Traité politique* que propose Charles Ramond lorsqu'il écrit que

Spinoza considère ainsi « démocratie », « aristocratie » et « monarchie » comme trois options possibles pour répartir la « charge de la république » [...] sur tous, quelques-uns ou un seul [...]. Monarchie, aristocratie et démocratie ne sont alors que des variations quantitatives sur un même thème républicain⁵⁴⁹.

Pour Spinoza, la république a commencé comme une forme générale d'union de masse d'individus, puis s'est diversifiée spécifiquement dans la monarchie, l'aristocratie ou la démocratie. Ainsi, dans la monarchie spinoziste, l'exercice du pouvoir est régi par la loi; par conséquent, le roi, en tant qu'il est un humain a des limites qui lui imposent de gouverner en respectant la Constitution qui est la loi suprême de la république. La position de Spinoza selon laquelle la constitution est la loi suprême s'imposant à tous sans distinction est dès lors très radicale :

Car les principes fondamentaux de l'État doivent être considérés comme des décrets éternels du roi, de telle façon que les serviteurs lui obéissent en réalité quand ils refusent d'exécuter les ordres donnés par lui parce qu'ils sont contraires aux principes fondamentaux de l'État⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ Ch. RAMOND, *art. cit.*, p. 7.

⁵⁴⁹ *Ibidem*. Pour Ramond, ces trois options possibles de la république rendent compte d'une approche politique diversifiée du conservatisme ontologique et anthropologique spinoziste: « Ce conservatisme est la version politique de « l'effort pour persévérer dans l'être », qui fait le fond de l'anthropologie spinoziste comme de son ontologie, et qui trouvera son plein développement dans le *Traité politique*. Il y aura donc sans doute la préférence de Spinoza pour la « démocratie » entendue comme l'une des formes possibles de la « république » ou de « l'État » - mais certainement pas pour un régime « républicain » au sens de « non-monarchique ». *Ibidem*, p. 6.

⁵⁵⁰ B. SPINOZA, *Traité politique*, VII, 1. Spinoza précise que c'est ce même respect de la loi suprême qui doit commander aux décisions des juges dans une république. Ceux-ci se doivent de rendre justice en toute indépendance et sans égard aux ordres du roi s'ils sont contraires à la loi de la république. En effet, la volonté personnelle du roi est limitée et ne doit en aucun cas être confondue avec la loi suprême de la république.

Ainsi, la constitution limite les possibilités d'action du roi, qui n'est qu'un humain à la volonté insuffisante. Elle comprend les contraintes et les procédures de traduction de la volonté du roi en loi. L'une de ces conditions est la tenue permanente d'un parlement élu par toutes les classes du peuple, qui représente les intérêts de la république. La tâche principale d'un tel parlement est le gouvernement et le maintien de la constitution de la république, en plus de fournir des avis nécessaires. Le pouvoir du monarque est ainsi un pouvoir institutionnel, et ces avis du Conseil suprême doivent être respectés, d'autant plus que ce dernier représente le peuple et vise sa sécurité et sa paix.

Les principes de base de la constitution pour l'exercice du pouvoir politique sont également caractéristiques de l'aristocratie de Spinoza. En effet dans l'aristocratie, la souveraineté appartient à un parlement composé d'un grand nombre de nobles élus. Par conséquent, comme dans la monarchie, la volonté du conseil suprême du régime aristocratique doit avoir force de loi. Son fonctionnement constitutionnel consiste à supprimer toute sorte de sédition⁵⁵¹ et constituer une république telle que les citoyens n'aient d'autres libertés que celles qui leur sont accordées par la Constitution. Ainsi, la constitution offre à nouveau un cadre juridique de l'exercice du pouvoir politique. Chez Spinoza, la règle de l'université est la loi suprême pourvu qu'elle soit imposable à tous. Ce qui rend possible l'institutionnalisation de l'exercice du pouvoir politique dans les régimes monarchiques et aristocratiques.

Ce traitement du concept de république montre que Spinoza veut s'occuper non pas du système politique lui-même mais des conditions possibles de la stabilité politique permettant à

⁵⁵¹ Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, 7 Spinoza rappelle ici les conditions de la paix de l'État qu'il mentionnait déjà pour le gouvernement monarchique, et préconise de « substituer les conditions équivalentes » à l'aristocratie. Une telle substitution permet de « supprimer toutes les causes de sédition » et de faire advenir « un gouvernement où la sécurité ne sera pas moindre que dans le gouvernement monarchique ». Ce rappel que fait Spinoza renvoie particulièrement au Chapitre VI, 2 où il écrit à propos de la discorde et des séditions dans le gouvernement monarchique que celles-ci n'ont pas pour finalité de détruire la Cité mais d'en changer la forme.

toutes les formes de gouvernement de ne pas dégénérer en tyrannie, et garantissant la paix et la liberté des citoyens⁵⁵².

Cette base constitutionnelle de l'exercice du pouvoir devient dès lors la garantie démocratique de toutes les formes de gouvernement. Comme le souligne très justement Ramond, il s'agit d'une conception inclusive de la république, qui rend compte du sens de l'expression spinozienne « corps entier de l'État », et qui « signifie que la république a affaire à l'intégralité des citoyens et non pas seulement à une partie d'entre eux⁵⁵³ ». Le pouvoir républicain n'est donc pas, pour Spinoza, un pouvoir qui s'exerce pour l'intérêt personnel et égoïste de celui ou d'un groupe qui détient l'exercice du droit souverain ou de celui qui commande, mais il sert « l'intérêt général », c'est-à-dire l'utilité de la communauté dans son ensemble⁵⁵⁴.

Cette recherche proclamée de l'intérêt général est, d'après Ramond, la finalité pour laquelle tout régime politique, qu'il soit communiste ou libéral, belliciste ou pacifiste, prétend agir. Elle permet dès lors aux différentes idéologies qui s'affrontent de légitimer leurs positions respectives. Ce qui ne peut manquer de susciter une interrogation profonde sur le véritable sens du concept d'intérêt général. Ainsi, face à un tel questionnement suscité par l'affrontement idéologique autour de ce concept, la philosophie de Spinoza devient de plus en plus pertinente et éclairante d'autant plus qu'elle conçoit la politique non pas comme une morale ou un affichage d'intentions, mais en termes d'utilité commune résultant des rapports de force.⁵⁵⁵

⁵⁵² Comme le souligne bien le sous-titre du *Traité politique* : « Dans lequel on montre de quelle façon doit être instituée une société de régime monarchique ou aristocratique pour empêcher qu'elle ne glisse vers la tyrannie et pour que soient maintenues inviolées la paix et la liberté des citoyens ».

⁵⁵³ Ch. RAMOND, *art. cit.*, p. 13.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

Comment définir l'utilité commune dans un contexte démocratique de pluralité d'opinions sans faire dépendre la politique de la transcendance ? C'est la perspective spinoziste de réponse à cette question qui fait l'objet du point suivant.

7.2 La démocratie absolue comme règne de la volonté du nombre chez Spinoza

Le fondement constitutionnel de l'exercice du pouvoir politique que préconise Spinoza pour les gouvernements monarchique, aristocratique et démocratique n'a pas pour enjeu de justifier l'action politique, comme dans le républicanisme, par la référence à des valeurs morales d'une communauté, ni par le droit entendu comme constitution de la république. Comme nous le mentionnons précédemment, la base constitutionnelle de l'exercice du droit souverain permet plutôt à Spinoza d'analyser les conditions dans lesquelles les gouvernements non démocratiques peuvent exister de manière stable et sans dégénérer en tyrannie. Ainsi, contrairement à l'approche républicaine, c'est le légal ou l'illégal en tant qu'il est la résultante de la politique, c'est-à-dire de la préférence démocratique des peuples, qui détermine le juste ou l'injuste chez Spinoza⁵⁵⁶. Par cette perspective, Spinoza n'affirme pas seulement l'antériorité de la politique sur morale, mais il rejette toute transcendance de la morale et du droit et les fait dépendre de la politique⁵⁵⁷.

Cette conception qui ramène la politique à la préférence et à l'immanence des peuples, fait que Spinoza est considéré comme « républicain en un sens vague, mais démocrate en un

⁵⁵⁶ Cf. B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XX, p. 639 ; et *Traité politique*, II, 23 : « La justice dépend du seul décret du Souverain et nul ne peut être juste s'il ne vit selon les décrets reçus de celui-ci » ; « De même que le péché et l'obéissance [...] pris au sens strict, la justice et l'injustice ne peuvent être conçues en dehors d'un État ».

⁵⁵⁷ Cf. Ch. RAMOND, *art. cit.*, p. 16

sens radical⁵⁵⁸», et que « le véritable nom de la politique chez Spinoza [...] est ainsi « démocratie » bien plus encore que « république⁵⁵⁹ ». L'approche spinoziste de la démocratie est d'autant plus radicale qu'elle ne conçoit pas seulement le droit comme puissance de la multitude mais pose le nombre des citoyens comme fondement même de la puissance de l'État: « On doit estimer [...] la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le nombre des citoyens⁵⁶⁰ ». Il s'ensuit que chez Spinoza, l'État démocratique a ceci de spécifique qu'il fonctionne selon la loi de l'expression du jugement et de la pensée de la majorité.

En analysant cette approche quantitativiste de la démocratie chez Spinoza, Ramond fait remarquer qu'elle tire son fondement de la doctrine spinozienne des choses singulières exposées dans l'*Éthique*, et qu'elle aboutit à

[...] une conception entièrement immanente, indifférente à toute question de « bien » et de « mal », ou de « meilleur régime », conception dans laquelle le nombre seul fait droit, c'est-à-dire puissance et loi, sans que soit même évoquée la nature de ce sur quoi pourrait se porter ce nombre, c'est-à-dire ce compte ou ce vote. La formule spinozienne selon laquelle la démocratie devrait être considérée comme l'*imperium absolutum*, c'est-à-dire le « régime absolu » ne peut s'apprécier que du point de vue d'une telle radicalité⁵⁶¹.

L'immanence de la politique chez Spinoza implique ainsi une indifférence à l'égard des contenus moraux du droit, c'est-à-dire à l'égard des justifications transcendantes, des fins ou des valeurs de l'action politique ; l'horizon spinoziste de la politique étant plutôt celui de la plus grande utilité commune en tant qu'elle représente l'affect commun le plus fort de la multitude. C'est cet affect commun le plus fort qu'exprime la loi formelle de la majorité sur laquelle se fonde le principe démocratique spinoziste :

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ B. SPINOZA, *Traité politique*, VII, 18.

⁵⁶¹ Ch. RAMOND, *art. cit.*, p. 117-118.

[...] dans un État démocratique (celui qui se rapproche le plus de l'état de nature), tous, nous l'avons montré, conviennent d'agir, mais non pas de juger et de raisonner, selon le décret commun ; ce qui veut dire, puisque tous les hommes ne peuvent avoir également le même avis, qu'ils ont décidé de donner force de loi à l'avis qui aurait la majorité [...], mais en conservant cependant l'autorité d'abroger ces décisions s'ils en découvrent des meilleures⁵⁶².

La démocratie formaliste spinoziste n'a donc pas pour fondement un droit préalable qui dicterait la règle du jeu en politique ; sa seule source du droit étant la majorité des citoyens qui seule détient la puissance de donner un contenu au droit et de le changer en fonction de son utilité commune. Ainsi, à en croire Ramond, en se fondant sur la loi du nombre et non pas sur un droit préétabli ou sur des valeurs transcendantes, la démocratie spinoziste se caractérise par « une dimension extrêmement révolutionnaire [...] qu'aucun cadre légal ou moral, pas même républicain, ne peut prétendre contenir⁵⁶³ ».

Cependant, contrairement à la perspective libérale, la loi de la majorité comme principe de la démocratie spinoziste n'a pas pour enjeu de réduire la politique à une somme d'individus dépourvue de tout principe d'unité, ni d'affirmer la liberté individuelle indéterminée au sens du libre-arbitre; Spinoza étant conscient du danger de retour à l'état de nature que représentent l'irrationalité et la violence de la foule ou de la multitude. Bien au contraire, son approche ontologique de la politique aboutit à une relativisation de l'individualité d'autant plus qu'elle conçoit les individus non pas comme des réalités ontologiques ultimes, mais comme des corps composés et soumis aux mêmes lois du mouvement que tous les autres corps. Il s'ensuit que chez Spinoza, le droit des individus conçu comme leur puissance démocratique commune, est envisagé en fonction du nombre des puissances individuelles qui s'unissent et s'associent affectivement dans une alliance :

⁵⁶² B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XX, p. 649.

⁵⁶³ Ch. RAMOND, *art. cit.*, p. 19.

Si deux individus s'unissent ensemble et associent leurs forces, ils augmentent ainsi leurs puissances et par conséquent leur droit ; et plus il y aura d'individus ayant ainsi formé une alliance, plus tous ensemble auront de droit⁵⁶⁴.

Il s'agit d'une approche naturaliste de la politique qui permet de caractériser Spinoza, d'une certaine manière, comme un républicain ; dans la mesure où, comme le fait remarquer Ramond, il « refuse en effet, non seulement la primauté du sujet, l'individualisme et la liberté infinie caractéristiques de la modernité cartésienne, mais accorde moins de place dans sa philosophie politique au moment « d'un contrat social⁵⁶⁵ ». Il s'ensuit que le paradigme spinoziste de la politique débouche sur une conception de la démocratie absolue où sont affirmées à la fois de la souveraineté absolue de l'État et des libertés individuelles maximales. Ce que nous essayons de montrer dans le point suivant.

7.3 Souveraineté absolue de l'État et libertés individuelles maximales : paradigme spinozien de la démocratie absolue

Spinoza soutient la nécessité à la fois d'un État qui garantit la liberté de penser et de jugement aux individus, et d'un ordre souverain absolu conçu, à certains égards, à la manière hobbesienne ; d'autant plus que les individus ne doivent y soustraire aucune de leur activité. Pour lui, « chacun peut posséder cette liberté sans dommage pour la paix de la république et qu'elle ne provoque aucun inconvénient qui ne puisse être facilement contenu ⁵⁶⁶ ». Par ailleurs, c'est la liberté, et non la contrainte, qui doit être la finalité d'un État. La vie civile dans la perspective spinoziste n'implique donc pas de passer de la vie rationnelle des humains à la vie

⁵⁶⁴ B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 13.

⁵⁶⁵ Ch. RAMOND, *art. cit.*, p. 20.

⁵⁶⁶ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XX, p. 651.

des bêtes ou des automates. Elle se caractérise, au contraire, par un usage de la « libre Raison »⁵⁶⁷.

Aux yeux de Spinoza, il est possible de décentraliser et de partager l'exercice du pouvoir politique dans d'autres régimes, mais la liberté comme finalité de la politique n'est susceptible d'être réalisée que dans le régime démocratique. Le régime démocratique devient donc celui où les libertés individuelles non seulement ne sont pas en contradiction avec la souveraineté absolue et la sécurité de l'État, mais contribuent également au renforcement de la puissance de ce dernier. Comment la théorie politique de Spinoza appréhende-t-elle une telle complicité ?

Tout d'abord, chez Spinoza, le transfert par les individus de leurs droits à la collectivité ne consiste pas en un renoncement à leur droit naturel de penser et de juger librement ; c'est plutôt à leur droit d'agir suivant le seul décret de leur esprit que renoncent les individus et non à leur droit de juger et de raisonner librement. En conséquence, les individus continuent d'exercer entièrement leur droit naturel d'opiner et de juger dans les limites de la souveraineté et de sécurité de l'État:

Puisque, en effet, le libre jugement des hommes est extrêmement divers, que chacun pense être seul à tout savoir et qu'il est impossible que tous pensent pareillement et parlent d'une seule bouche, ils ne pourraient vivre en paix si chacun n'avait renoncé à son droit d'agir suivant la seule décision de son esprit. C'est donc seulement au droit d'agir de sa propre décision qu'il a renoncé, non au droit de raisonner et de juger ; par suite nul à la vérité ne peut, sans attenter au droit du souverain, agir contre sa décision, mais il peut avec une entière liberté se faire une opinion et juger, et en conséquence aussi parler, pourvu qu'il s'en tienne à la parole ou à l'enseignement, et défende son opinion par la raison seule, non par la ruse, la colère ou la haine, ni avec l'intention de changer quelque chose dans l'État de sa propre autorité⁵⁶⁸.

⁵⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 637 : « [...] la fin de la république ne consiste pas à transformer les hommes d'être raisonnables en bêtes ou en automates. Elle consiste au contraire à ce que leur esprit et leur corps accomplissent en sécurité leurs fonctions, et qu'eux-mêmes utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse [...]. La fin de la république c'est donc en fait la liberté ».

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 330.

Par ce principe, Spinoza place la souveraineté démocratique dans l'affirmation de l'absoluité simultanée des libertés individuelles de la multitude et de l'exercice du droit souverain de l'État. Cependant, comme le fait observer Balibar, ce principe ne peut manquer de poser des problèmes liés à la fois à l'interprétation, à l'application et à la distinction. S'agissant du problème de l'interprétation, Balibar explique que dans le chapitre XVII du *Traité théologico-politique*, l'obéissance ne tient pas au mobile pour lequel les citoyens obéissent, mais à la conformité de leur acte à la loi. Dès lors, c'est l'État, et non les individus, qui demeure « le seul auteur supposé de toutes les actions conformes à la loi, et toutes les actions qui ne sont pas contraires à la loi sont conformes à la loi⁵⁶⁹».

Le problème d'application de ce principe consiste quant à lui, à considérer le fait que *certaines paroles deviennent des actions* chez Spinoza, en particulier celles qui énoncent le jugement sur l'État et susceptibles de susciter des séditions qui font obstacle à l'exercice de sa totale souveraineté. C'est pourquoi, comme le montre Balibar, dans la théorie politique du philosophe hollandais, l'État répressif n'est pas le seul susceptible de se détruire lui-même,

[...] il en va de même pour l'État qui laisse se développer en face de lui un contre-pouvoir idéologique, comme le montrent l'histoire du conflit entre les rois et les pontifes chez les anciens Hébreux, celle de l'Église romaine et de l'Empire dans l'Europe médiévale, ou celle toute récente de la monarchie anglaise et des sectes protestantes⁵⁷⁰.

La prise en compte des effets que peuvent produire les paroles devient ainsi une exigence pour la politique de déterminer, comme le préconise si bien Spinoza, à la fois les conditions dans lesquelles la liberté d'expression doit être accordée, et quelles opinions sont susceptibles de porter atteinte à la sécurité de l'État:

Jusqu'à présent, nous avons pris soin de séparer la philosophie de la théologie et de faire voir la liberté de philosopher que la théologie reconnaît à chacun. C'est pourquoi il est

⁵⁶⁹ E. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 2011, p. 36.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 39.

temps de rechercher jusqu'où s'étend, dans la meilleure république, cette liberté de penser et, pour chacun, de dire ce qu'il pense⁵⁷¹.

Spinoza ne cesse d'insister dans cette même optique que ce ne sont pas seulement les actions qui sont susceptibles de mettre en péril la stabilité et la sécurité de l'État. Il souligne ainsi que ce sont à la fois les paroles ou les actions et jugements ou les pensées qui sont susceptibles de déstabiliser l'État. Par ailleurs, chez Spinoza, de la même manière qu'il est impossible d'ôter complètement la liberté d'actions ou des paroles aux sujets, ainsi sera-t-il pernicieux de les leur accorder totalement. C'est pourquoi, il est nécessaire de nous demander « en quel sens chacun peut user de sa liberté de jugement sans mettre en péril le droit du Souverain [...], quelles opinions sont séditeuses dans la république⁵⁷² ». La réponse spinozienne à cette équation consiste ainsi à affirmer que les individus doivent jouir de leur liberté totale de penser et d'expression, à condition de laisser au souverain la charge de décider quant aux actions. Faut-il en conclure pour cela que Spinoza affirme une séparation entre la liberté de parler ou de penser et la liberté d'actions en politique ?

D'après les analyses de Moreau⁵⁷³, telle ne serait pas la position de Spinoza. En fait, la nuance de Spinoza sur ce point marque encore une fracture entre sa position et celle de Hobbes, dans la mesure où chez ce dernier « je puis penser ce que je veux, du moment que je le garde pour moi, et je dois, en bon citoyen, faire et dire ce que le prince a ordonné. C'est nécessaire et Hobbes semble ne pas douter un instant que ce soit possible⁵⁷⁴ ». Chez Spinoza, au contraire, cette frontière entre ce qui est interne (pensée) et ce qui est externe (paroles et actes) disparaît; en d'autres termes il n'y a pas de séparation entre l'âme et le corps chez Spinoza.

⁵⁷¹B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Op. Cit., XVI, p. 505.

⁵⁷² *Ibidem*, XX, p. 641.

⁵⁷³ Cf. P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Op. Cit., p. 369-378.

⁵⁷⁴ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'infini*, Op. Cit., p. 370.

Par ailleurs, comme le soutient Moreau, on trouve chez Spinoza à la fois la thèse que « la pulsion de parler semble absolument irréprouvable⁵⁷⁵ » chez les humains, et une grande persuasion que « le corps obéit aux commandements de l'âme⁵⁷⁶ ». Une telle incapacité des humains de tenir leur langue devient le fondement même de la nécessité de la liberté de parler chez Spinoza. C'est pourquoi Spinoza admet seulement de manière provisoire la position hobbesienne de la séparation âme (intérieur) et paroles (extérieur) pour la nuancer par la suite afin d'introduire une notion à laquelle Hobbes n'avait fait aucune allusion, à savoir celle de la violence d'un gouvernement et de la résistance qu'elle suscite⁵⁷⁷.

C'est dans cette perspective qu'il importe de ne pas s'en tenir uniquement au principe général énonçant que la suppression de la liberté d'expression mettrait l'État en péril, mais qu'il convient également de ne pas perdre de vue le fait que l'État peut être corrompu ou non ; car, comme le préconise Spinoza, la règle qui tend à la conservation de l'État ne peut s'appliquer que dans un État rationnel. Un tel État n'a pas pour finalité la domination des humains, il ne vise pas

[...] 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 autrui⁵⁷⁸.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ *Ibidem*. C'est le sens du renvoi que fait Moreau de de l'*Éthique*, III, P 2, 1. 14-15 où Spinoza écrit que « rien n'est moins au pouvoir de l'homme que de tenir leur langue » ; et de III, P 2, 1. 23-24 où il montre « qu'il est également au seul pouvoir de l'âme de parler et de se taire »

⁵⁷⁷ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'éternité et l'infini*, *Op. Cit.*, p. 373. Selon Moreau, il y a là une différence entre l'analyse purement juridique de Hobbes, qui estime qu'il suffit de l'établissement d'un pouvoir par la loi pour commander aussi bien aux paroles (ou actions) qu'aux âmes (ou à l'intériorité) ; et l'analyse en termes passionnels de Spinoza, qui « montre quelque chose à penser dans l'espace de mise en œuvre de la souveraineté ».

⁵⁷⁸B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XX, p. 637. Cette rationalité de l'État consiste pour Spinoza à ne pas violer les droits naturels des citoyens et à ne pas laisser la place à fraude.

De même, il y a lieu de se demander si ce principe spinozien n'aboutit pas à une séparation entre, d'un côté, le domaine du privé, qui devient celui des opinions ; et de l'autre, le domaine du public, qui devient celui des actions ; ou en d'autres termes, à une séparation entre la souveraineté de l'État et les libertés individuelles, qui, comme le fait remarquer Balibar, caractérise la tradition libérale ; d'autant plus qu'elle en fait « deux sphères différentes, qui normalement n'interfèrent pas mais se « garantissent » réciproquement ⁵⁷⁹». En fait, contrairement à cette perspective libérale, il ne s'agit pas pour la théorie démocratique de Spinoza, de distinguer le privé et le public, c'est-à-dire de séparer les libertés individuelles et la souveraineté de l'État, bien que cette distinction soit nécessaire. D'après Balibar, ce que défend Spinoza est une position beaucoup plus forte et plus risquée, à savoir que « souveraineté de l'État et liberté individuelle n'ont pas à être séparées, ni à proprement parler conciliées, parce qu'elles ne se contredisent pas. *La contradiction serait de les opposer*⁵⁸⁰».

Dès lors, la tension ou le conflit permanent qui existe entre ces deux domaines n'implique ni de les séparer ni de supprimer la liberté d'expression, car, comme nous le montrons plus haut, cette suppression est de nature à mettre en péril la stabilité de l'État sinon à entraîner sa ruine. Ce que préconise Spinoza c'est au contraire de bâtir de manière continue l'ordre démocratique à partir de ce conflit permanent qui devient sa caractéristique principale :

[...] les États populaires ou démocratiques sont ceux qui ont connu le plus de séditions. Car ce sont effectivement ceux qui laissent la plus grande liberté à l'expression des opinions diverses, des passions et des intérêts divergents⁵⁸¹.

L'exercice du droit à la liberté de penser et de juger fait ainsi voguer le régime démocratique spinoziste entre accords et désaccords, entre consensus et dissensus, mais sans

⁵⁷⁹ E. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, *Op. Cit.*, p. 37.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

⁵⁸¹ L. BOVE, Note d'introduction au *Traité politique* de Spinoza, traduction d'Émile Saisisset, Librairie générale française, 2002, p. 90.

que cela constitue forcément une menace à la souveraineté de l'État. Bien au contraire, ainsi que le soutient Balibar, l'exercice de la liberté de penser et de juger, en tant que postulat démocratique de la définition spinozienne de l'État, permet de fonder la thèse que

[...] l'État démocratique n'apparaît finalement comme le plus stable, [et que] les États non démocratiques, les plus ignorants du fait que puissance et liberté s'impliquent nécessairement, ont très peu de chances de maîtriser leur propre arbitraire, donc d'échapper aux dissensions, révoltes et révolutions, alors qu'ils en auraient le plus besoin⁵⁸².

C'est cette implication de la liberté et de la puissance qui fait de l'État démocratique un État fort, d'autant plus qu'il fonde sa puissance sur la « complexion » propre des individus, qui n'y apparaît plus comme un obstacle, mais comme un élément actif et constitutif de la puissance. Ainsi, dans l'État démocratique, c'est la contribution consciente des individus à la construction de l'ordre commun qui explique leur obéissance à la loi ainsi que leur désir de conserver l'État en tant qu'il est une puissance produite collectivement mais dont l'unité et la stabilité tiennent à un processus constitutif continu. Dans ce processus de construction commune de la puissance, « l'État doit ouvrir lui-même le champ le plus large possible à l'expression des opinions particulières⁵⁸³ » sans craindre l'absurde, car, comme l'indique Spinoza,

[...] dans un État démocratique les ordres absurdes ne sont guère à craindre. Car il est presque impossible que la majorité d'une grande assemblée se mette d'accord sur une seule et même absurdité. Cela vient aussi, en second lieu, de son fondement et de sa fin qui, nous l'avons également établi, n'est autre que d'éviter l'absurdité de l'appétit et de contenir les hommes, autant que faire se peut, dans les limites de la raison afin qu'ils vivent dans la concorde et dans la paix [...]⁵⁸⁴.

⁵⁸² E. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 2011, p. 40.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁸⁴ B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, XVI, p. 517-519.

L'ouverture plus large de l'État à l'expression des opinions individuelles n'est donc pas seulement nécessaire à sa survie et à sa stabilité ; elle participe également d'un processus constitutif qui rend compte de ce que Balibar appelle la « limitation réciproque » entre l'État et l'individu. Cette limitation est d'autant plus efficace dans la théorie spinozienne de la démocratie qu'elle implique que l'un « intériorise davantage l'utilité de l'autre, un maximum de puissance réelle se substitue au fantasme d'une puissance illimitée⁵⁸⁵ ». La limitation réciproque entre l'individu et l'État fait de la démocratie un régime de puissance et d'équilibre. Un tel équilibre démocratique est représenté, d'après Negri, par la multitude et tient à la fois à l'irréductibilité des libertés individuelles des sujets et à la souveraineté ou à l'absoluité de l'État, qui ne se trouvent pas réduites mais accrues simultanément dans le régime démocratique.

La conception spinozienne du droit souverain de l'État se définissant comme expression de la puissance collective du droit naturel de la multitude⁵⁸⁶, permet ainsi d'appréhender la conception spinoziste de la démocratie. Une telle conception rompt avec le fondement juridique de la souveraineté tant cette dernière devient une puissance qui ne se conçoit pas seulement en termes de *conatus* propre de chaque individu mais essentiellement comme un droit naturel collectif dont les fonctionnements « excluent toute médiation et n'admettent que des déplacements procédant de la dynamique interne des *cupiditates*⁵⁸⁷ ».

Avec l'exclusion de la médiation contractuelle dans le *Traité politique*, la souveraineté n'est plus le produit d'un contrat social mais d'un accord fondé sur la nature commune des individus, et grâce auquel la multitude devient la seule puissance constitutive. Ce qui, d'après Negri, renverse totalement le rapport pouvoir-puissance, dans la mesure où « la légitimation [du pouvoir] est enracinée de manière inaliénable dans la collectivité ; seule la *potentia*

⁵⁸⁵ E. BALIBAR, *Op. Cit.*, p. 38.

⁵⁸⁶ Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 17 et III, 9.

⁵⁸⁷ A. NEGRI, *Spinoza subversif. Variations inactuelles*, trad. de François Matheron et Marilène Raiola, Éditions Kimé, 1997, p. 22.

collectivement exprimée, seule la créativité de la *multitudo* détermine la légitimité⁵⁸⁸». C'est dans ce sens que la multitude constitue une puissance qui limite le pouvoir de l'État.

7.4 La puissance de la multitude : une limite au pouvoir du Souverain

La souveraineté spinoziste n'est rien autre que l'expression sociale de la puissance naturelle de la masse d'individus humains qui la forment. Elle est spécifique en ce qu'elle se démarque des conceptions contractualistes de la souveraineté qui caractérisent la pensée politique moderne et contemporaine. En effet, dans l'approche contractualiste de la politique, la souveraineté est un produit du contrat par lequel les individus transfèrent la totalité de leur droit naturel à une personne ou à un groupe de personnes qui exerce la souveraineté à travers le mécanisme de la représentation. Ce transfert de droit naturel, et donc de la puissance, à un individu ou à un groupe devient la justification d'un ordre politique transcendant et hiérarchisé, d'autant plus que la souveraineté n'est plus détenue par la multitude dans son ensemble mais par cette personne ou ce groupe.

C'est dans le renversement de ce contractualisme politique aboutissant à une conception hiérarchisée du pouvoir politique que consiste la spécificité de l'approche spinozienne du régime démocratique, où le droit, c'est-à-dire la puissance souveraine, est exercé par la multitude dans son ensemble :

Et celui-ci la [la souveraineté] détient absolument, qui d'un commun accord est en charge de la République, c'est-à-dire en charge d'établir, d'interpréter et d'abolir les règles de droit [...]. Si cette charge appartient à l'assemblée composée de la multitude entière, alors l'État s'appelle « démocratie⁵⁸⁹.

A en croire Negri, ce passage rend compte d'une définition de la démocratie radicale chez Spinoza d'autant plus que c'est l'exercice du droit ou de la puissance souveraine par la

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁸⁹ B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 17.

multitude qui définit l'État démocratique spinoziste. Il s'agit d'une conception absolue du pouvoir politique qui, comme en témoigne l'absence du contrat social dans le *Traité politique*, exprime une « totale liberté du théorico-politique selon laquelle le droit et la politique participent immédiatement à la puissance absolue⁵⁹⁰ ».

Ainsi, c'est la conception politique de la puissance qui détermine l'idée spinozienne du meilleur État, celui-ci étant envisagé dans la logique de l'accroissement du mouvement des libertés et de l'organisation collective de la puissance de la multitude. C'est pourquoi, chez Negri, contrairement à la perspective jusnaturaliste et absolutiste de la rationalité politique moderne et contemporaine qui débouche sur l'illimitation du pouvoir souverain et dont la justification se trouve dans le principe de transfert total et transcendantal du droit naturel, la perspective spinoziste est celle de l'impossibilité pour un État, s'il cherche à être meilleur, de s'affranchir des processus concrets d'organisation de la multitude.

Il s'ensuit que chez Spinoza, c'est à la fois illusoire et périlleux de prétendre exercer la souveraineté de l'État indépendamment des libertés individuelles de la multitude,⁵⁹¹ d'autant plus que, comme le souligne entre autres le chapitre III du *Traité politique*, c'est le pouvoir de la multitude qui est véritablement le pouvoir absolu :

[...] le droit de l'État ou des pouvoirs souverains n'est autre chose que le droit naturel lui-même, en tant qu'il est déterminé, non par la puissance de chaque individu, mais par celle de la multitude agissant avec une seule âme⁵⁹².

C'est pourquoi, même les régimes non démocratiques, en l'occurrence la monarchie et l'aristocratie, doivent emboîter les pas à la démocratie en faisant de la participation de la multitude à l'exercice du pouvoir un principe fondamental de leur organisation. C'est cela qui

⁵⁹⁰ A. NEGRI, *Op. Cit.*, p. 27.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 29. Pour Negri toute tentative d'un État qui se veut meilleur de s'affranchir de la multitude relève de l'utopie car il n'y a de pouvoir que celle détenue par la multitude, c'est à cette dernière que tient toute légitimation du pouvoir.

⁵⁹² B. SPINOZA, *Traité politique*, III, 2.

ressort cet extrait des analyses de Negri sur l'approche spinozienne des gouvernements autres que celui démocratique :

[...] si le gouvernement n'est pas absolu, mais exercé par une partie des hommes, par l'oligarchie aristocratique, cela engendre un antagonisme continu entre gouvernement et société, Spinoza en conclut que le gouvernement aristocratique "sera le meilleur s'il est établi de façon à se rapprocher au maximum du pouvoir absolu. Ce qui revient à dire que le gouvernement aristocratique, plus encore que le gouvernement monarchique, est contraint de respecter le consensus social et d'établir des formes de constitution et de fonctionnement du "conseil" (forme par excellence de ce type de gouvernement) qui se rapprochent toujours davantage du gouvernement absolu⁵⁹³.

La puissance de la masse comme fondement du processus constitutif de la souveraineté permet dès lors de distinguer entre pouvoir et puissance chez Spinoza. D'après Negri, c'est cette séparation *potentia/potestas*, puissance/pouvoir, qui est au cœur de l'une des batailles logiques de l'*Éthique*⁵⁹⁴. Il s'agit de la distinction entre la capacité de produire les choses (*potestas* ou pouvoir) et la force qui les produit en acte (*potentia* ou puissance).

Une telle distinction entre pouvoir et puissance implique la limitation de la souveraineté par la puissance de la multitude et permet d'envisager une alternative à la théorie politique contemporaine, dont le cadre « est celui de l'État constitutionnel » et « celui du « positivisme juridique »; c'est-à-dire celui où « c'est le droit public ainsi constitué qui détermine le juste et l'injuste, qui se ramènent au légal et à l'illégal⁵⁹⁵ ». Il s'agit, pour la théorie contemporaine, d'une conception de la souveraineté tributaire d'une légitimation qui trouve son fondement dans l'idée hobbesienne de l'aliénation du droit naturel et de la transcendance du pouvoir qui en dérive, et qui aboutit à un positivisme juridique faisant de la constitution la source unique et transcendante du pouvoir.⁵⁹⁶

⁵⁹³ A. NEGRI, *Op. Cit.*, p. 32.

⁵⁹⁴ Cf. *Ibidem*.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁹⁶ Cf. *Ibidem*.

Par contre, tel n'est pas du tout le cas dans l'approche spinoziste d'autant plus qu'elle ne présuppose ni la centralité de l'État ni la suprématie de la souveraineté ; celles-ci étant subordonnées au processus de légitimation qui est immanent à la puissance constitutive de la masse d'individus unis par les affects partagés. Il s'ensuit que l'approche spinozienne n'envisage pas la masse d'individus ou la multitude comme sujet politique *a priori*, comme c'est le cas dans la conception contractualiste. Les individus dans leurs diversités et dans leurs singularités ne forment un corps politique chez Spinoza qu'à travers l'expression sociale ou collective de la dimension totalement contradictoire de leurs individualités. C'est ce caractère fluctuant des passions constitutives de la multitude qui conduit Negri à envisager la souveraineté spinoziste comme étant « un enchevêtrement continu et contradictoire des passions et des situations, - et puis à travers elle une nouvelle dislocation, une accumulation de volonté et de raison, qui, en tant que telle constitue les institutions⁵⁹⁷ ».

C'est donc en tant que puissance constitutive fluctuante que la multitude permet d'envisager un équilibre entre la souveraineté et les libertés individuelles du régime démocratique, d'autant plus qu'elle remet en cause le caractère illimité du pouvoir souverain qui, comme le souligne le chapitre V du *Traité politique*, n'est acceptable que si, paradoxalement, l'État est lui-même limité par la puissance du consensus. Cette limitation réciproque entre le pouvoir souverain de l'État et la puissance de la multitude fondée dans la nature humaine permet dès lors d'appréhender la pertinence de l'apport spinoziste aux conceptions républicaine et libérale de la politique.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 59.

CONCLUSION

Cette thèse a consisté dans une relecture critique de la perspective contemporaine de l'intersubjectivité censée constituer le paradigme d'une théorie de la démocratie envisagée en termes de puissance du commun. Une telle critique s'est appuyée essentiellement sur la conception spinoziste de la liberté et de la puissance d'agir, qui nous a permis de montrer la spécificité de l'approche spinoziste de la socialité intersubjective et le modèle adéquat de la démocratie qui en dérive.

La spécificité de l'approche spinoziste réside dans les concepts spinozistes d'individu, en tant qu'il est un complexe affectif des corps qui se communiquent leurs mouvements, ainsi que de multitude en tant qu'elle rend compte de la pluralité irréductible d'individus qui constituent le corps politique. La question centrale à laquelle cette thèse a tenté de répondre s'est formulée ainsi : Comment se pose la question de l'intersubjectivité chez Spinoza et quel paradigme spécifique de la politique en dérive-t-il ?

Une telle question tient, d'une part, au constat de l'incapacité des approches contemporaines de l'intersubjectivité à penser adéquatement le commun ; et d'autre part, au défi théorique majeur qui en résulte de fonder la politique sur une base autre que celles du sujet et de la norme. Le paradigme spinoziste, à savoir celui de l'individualité affective et de la multitude, permet de concevoir la socialité en termes de passions communes ou de nature commune des individus, et d'envisager ainsi la politique comme une action collective unissant véritablement la multiplicité de membres d'une communauté mais sans les réduire à une synthèse indifférenciée.

C'est ce défi théorique majeur non surmonté jusqu'ici dans la philosophie politique contemporaine, qui justifie la convocation, par cette thèse, de la perspective transindividuelle

de l'anthropologie politique spinoziste comme apport à la réflexion sociopolitique contemporaine sur le modèle adéquat de l'intersubjectivité, d'autant plus que les modèles sociaux du sujet, de la fusion ou de procédure ne permettent pas d'envisager la politique en termes de ce qui est commun et susceptible d'unir les individus sans les réduire à un ensemble indifférencié.

Ainsi, la première partie de cette thèse s'est attachée à clarifier la problématique contemporaine de l'intersubjectivité à travers une étude succincte de ses deux principales approches, à savoir celles husserlienne et habermasienne, et à faire émerger les débats sociopolitiques qui en dérivent. L'étude cohérente de cette problématique a fait l'objet de deux chapitres qui constituent la première partie de cette thèse. Cette étude nous a permis de monter, d'une part, l'incapacité des approches contemporaines à penser à le commun; et d'autre part, la difficulté théorique, voire méthodologique, que posent tant le modèle individualiste ou libéral, que le modèle normatif et procédural de la politique.

De fait, le caractère problématique du modèle husserlien de l'intersubjectivité tient à ses perspectives de la centralité de l'*ego* et de l'*intentionnalité* de l'autre *ego*, d'autant plus que ce dernier ne nous est pas donné « authentiquement » et est, de ce fait, toujours perçu comme un étranger et un autre *ego* à constituer. Ainsi, chez Husserl, c'est l'intentionnalité qui permet la médiation entre l'*ego* et l'*alter ego*. Elle aboutit à une sorte d'acte d'appréhension, c'est-à-dire un acte de rendre présent qui, comme le relève Morfino, diffère de celui « à l'œuvre dans l'expérience externe selon laquelle, par exemple le côté visible d'un objet m'apprécie celui qui est caché⁵⁹⁸ ». L'appréhension rend compte chez Husserl plutôt du fait que « l'*ego* et l'*alter*

⁵⁹⁸ V. MORFINO, « La temporalité plurielle de la multitude », trad. de Didier Contadini, dans Ch. JAQUET et P.-F. MOREAU (dir.), *Spinoza transalpin*, Publications de la Sorbonne, « Philosophique », 2012, p. 161.

ego sont toujours donnés dans un accouplement originel⁵⁹⁹», et dont le paradigme de la socialité tient à la configuration d'un groupe ou d'une multitude dans une synthèse passive d'association.⁶⁰⁰ C'est donc dans ce fait d' « être-en-même-temps⁶⁰¹», ou dans cette « contemporanéité » des monades où l'autre n'est jamais atteint par la conscience, que réside la difficulté du paradigme husserlien de la socialité et de sa constitution de l'objectivité du monde.

C'est une telle impossibilité de perception par les monades de leur coexistence temporaire, ainsi que le caractère problématique de son modèle égologique et individualiste de la socialité, qui constituent la toile de fond de la critique habermassienne de la société et sa perspective de dépassement d'une intersubjectivité intermonadique où les individus ne réussissent jamais à sortir de leurs consciences. La théorie habermassienne de l'intersubjectivité est essentiellement communicationnelle et critique. La communication telle que la conçoit Habermas, particulièrement dans *Théorie de l'agir communicationnel*, assume la fonction d'une pragmatique universelle d'autant plus qu'elle permet de fonder la communauté sur les règles ou conditions universelles du langage communément partagées par tous les participants ; devenant ainsi le médium d'une communication caractérisée par l'intercompréhension entre les sujets.

Il s'agit d'une intersubjectivité dans laquelle la discussion devient une justification et une communication sociale argumentée. Une telle intersubjectivité est au cœur de la présupposition habermassienne d'une socialité universalisante telle qu'elle se dégage en particulier de la lecture de la *Pensée postmétaphysique*. L'intersubjectivité chez Habermas a pour finalité l'intégration sociale des individus à travers une communication qui débouche sur

⁵⁹⁹ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *Op. Cit*, p. 182. Husserl conçoit même d'appréhension comme une structure grâce à laquelle le corps semblable « doit subir avec le mien le phénomène d'accouplement » qui lui permet de prendre sens à travers un transfert de sens. Cf. *Ibidem*, p. 185.

⁶⁰⁰ Cf. V. MORFINO, *art. cit.*, p. 162.

⁶⁰¹ Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *Op. Cit*, p. 244.

la reconnaissance réciproque où les individus adoptent les points de vue les uns des autres. Elle rend compte de l'idée habermassienne de « tribunal d'une communauté de la communication illimitée⁶⁰²», où l'intersubjectivité n'a pas d'autre sens que « social ». Il s'ensuit qu'en posant l'intersubjectivité en principe unique de l'identité du sujet, et qu'en réduisant celle-ci à l'interlocution et à la reconnaissance réciproque entre les sujets, la théorie habermassienne aboutit à l'excès inverse de la philosophie de la conscience qu'elle entend dénoncer.

Ce débat philosophique sur la primauté de l'individu ou de la société, et sur les perspectives théoriques de dépassement d'une telle opposition, débouche sur la problématique sociale de la liberté individuelle, qui constitue la préoccupation centrale des approches contemporaines de la socialité intersubjective.

Ainsi, les communautariens, préoccupés par l'abstraction de la liberté individuelle libérale, fustigent un sujet désincarné et détaché de tout lien social. Par conséquent, ils préconisent, une construction sociale du sujet et un statut incarné de la personne. La problématique de la société consiste, selon Taylor, en une question d'ontologie et renvoie à l'opposition entre individualisme et holisme. Elle implique de n'envisager les droits individuels qu'au sein d'une communauté d'appartenance fondée sur les valeurs partagées. Cette critique communautarienne du libéralisme surgit notamment avec l'ouvrage de Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, qui s'inscrit dans le contexte de la discussion autour de la *Théorie de la justice* de John Rawls préconisant « la notion de justice procédurale pure⁶⁰³».

Toutefois, comme le soutient Bertrand Guillaume, la liberté chez Rawls ne vise pas à détacher l'individu de la société, mais à concevoir un cadre d'un « idéal des relations sociales définies par l'équité ». C'est ce cadre permettant d'envisager une conception commune du bien et d'attribuer de la valeur aux institutions en tant qu'elles sont les seules capables de garantir la

⁶⁰²J. HABERMAS, *Pensée postmétaphysique*, *Op. Cit.*, p. 226.

⁶⁰³ Cf. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *Op. Cit.*, p. 168.

jouissance des libertés politiques aux individus, qui est au cœur de *La justice comme équité : une reformulation*, où Rawls présente une conception non pas négative mais républicaine de la liberté. Ce « républicanisme libéral » rawlsien est particulièrement mis en évidence par Guillaume qui n'hésite pas de voir dans Rawls l'une des principales inspirations du républicanisme contemporain⁶⁰⁴.

Cependant, dans la mesure où la théorie politique rawlsienne appréhende la société comme un cadre de développement des aspirations individuelles, on voit toujours mal comment se démarquerait-elle de l'individualisme méthodologique pour lequel la société se réduit à une agrégation des comportements individuels qui trouvent leur fondement dans les seules motivations des individus. C'est cette difficulté de la théorie rawlsienne à sortir de l'antinomie individu/société qu'entend surmonter la théorie habermassienne de la démocratie procédurale et délibérative en tant que voie alternative à l'opposition entre libéraux et républicains.

Ce fondement procédural et délibératif de la démocratie et du droit se situe dans la logique habermassienne de la théorie critique de l'intersubjectivité qui vise à fonder la rationalité sociale sur la nécessité d'une entente langagière entre les acteurs rendue possible grâce aux règles de la communication rationnelle. Comme cela ressort de la *Théorie de l'agir communicationnel*, ces règles constituent des présuppositions universelles de tout acte de langage et impliquent que la communication rationnelle devient l'ancrage de la conception normative du droit.

Il s'agit d'un ancrage grâce auquel est surmontée en politique la tension entre les faits positifs et la validité des normes, autrement dit la tension entre le droit naturel et le droit positif, qui, d'après Habermas, constituent deux idées contradictoires qu'il s'agit d'unir en un seul concept de droit à travers la raison communicationnelle. Habermas soutient cette thèse

⁶⁰⁴ Cf. B. GUILLARME, « Rawls et le libéralisme politique », in *Revue française de science politique*, art. cit., p. 321-343.

particulièrement dans *Droit et démocratie* lorsqu'il affirme que la communication, bien qu'elle se heurte à la difficulté d'incompréhension et de désaccord, rend possible une « situation idéale de parole⁶⁰⁵» qui permet de supprimer la contrainte et d'envisager des conditions d'une information adéquate. D'où la thèse habermassienne du lien intrinsèque entre l'État de droit et la démocratie, et qui consiste à fonder la souveraineté d'une communauté non pas sur le droit de la personne humaine conçue comme source hétéronome et transcendante des droits, mais essentiellement sur une participation commune et égale de tous qui rend compte de la « co-originarité » des droits individuels fondamentaux et des droits civiques.

C'est à travers cette perspective de la conciliation des libertés individuelles avec la nécessité de l'État, que Habermas propose sa conception procédurale et délibérative de la démocratie comme une réelle alternative à l'opposition entre le libéralisme et républicanisme en politique. Cependant, la suprématie de la norme et de l'institution dans le modèle habermassien de la démocratie conduit à constater l'incapacité voire l'échec de l'approche procédurale et normative à induire un changement de la structure institutionnelle de la démocratie libérale occidentale. L'échec de l'approche procédurale et normative pose ainsi de nouveau la question du paradigme intersubjectif adéquat de la radicalité de démocratie telle que le voulait d'ailleurs Habermas lui-même.

C'est la perspective d'une alternative à la conception normative de l'intersubjectivité politique, en tant qu'elle ne permet pas de penser adéquatement une démocratie radicale, qui a été au cœur des autres parties de cette thèse. Un tel défi nous a conduit à explorer la pertinence du paradigme spinoziste de la socialité à travers une relecture de l'individualité transindividuelle et de la « *multitude* » conçues comme fondements de la liberté et de la puissance d'agir commune.

⁶⁰⁵ J. HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes, Op. Cit.*, p. 348.

Une telle analyse s'est fondée notre lecture de l'*Éthique* et de deux Traités politiques du philosophe hollandais, et s'est appuyée sur les principales interprétations de ceux-ci, en particulier celles de Balibar, de Morfino, de Moreau, de Matheron, de Ramond, de Negri, de Jaquet ; qui se sont avérées pertinentes pour notre recherche au regard de leur inscription dans les débats sociopolitiques contemporains sur la question du modèle adéquat de la politique.

Ainsi, à travers les trois chapitres qui la composent, la deuxième partie de cette thèse s'est consacrée à élucider la notion spinoziste d'individu et ses implications pour la théorie de la socialité. L'individu tel que le conçoit Spinoza dans la deuxième partie de l'*Éthique*, est une structure résultant de la composition et des contacts réciproques des corps ayant une même ou différente nature. Cette notion d'individu se situe dans la perspective du système ontologique spinoziste du rapport des modes à la substance visant, comme le souligne Zourabichvili, « à démontrer l'indivisibilité de la substance corporelle ou étendue⁶⁰⁶». Il s'agit d'une notion qui souligne la dépendance du mode par rapport à la substance⁶⁰⁷, mais comme le fait remarquer très justement Macherey, elle implique non pas l'absorption de la singularité par la totalité englobante mais l'affirmation de la singularité de chaque chose particulière et de chaque idée comme contenues en Dieu. C'est à cette affirmation à la fois de la singularité des modes et de leur unité en Dieu que renvoie Spinoza lorsqu'il écrit qu'« une idée est nécessairement donnée en Dieu, qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain avec une sorte d'éternité⁶⁰⁸».

La communauté spinoziste des individus n'est donc pas celle des monades mais des modes ou des réalités finies résultant à la fois de la composition qui explique leur complexité, et des interactions mécaniques permettant de définir les individus comme des corps se communiquant leurs mouvements les uns aux autres. C'est cette définition des individus comme

⁶⁰⁶ F. ZOURABICHVILI, *Spinoza - Une physique de la pensée, Op. Cit.*, p. 65.

⁶⁰⁷ R. MISRAHI, *100 mots sur l'Éthique de Spinoza, Op. Cit.*, p. 204.

⁶⁰⁸ B. SPINOZA, *Éthique*, V, P 22.

des parties se communiquant leurs mouvements, qui fonde la particularité de la notion spinoziste de *forme* par rapport à ses usages classiques, notamment cartésien et scolastique. Contrairement à ceux-ci, la forme chez Spinoza n'est réservée qu'aux choses singulières ou aux individus et implique de concevoir l'esprit non plus comme *forme du corps* mais comme *idée du corps*⁶⁰⁹.

Le concept spinoziste de *forme* consiste ainsi dans l'idée de la formation qui rend compte de la relation ontologique existant entre les choses, ainsi que du fait d'être en autre chose comme mode d'existence concrète des choses. Suivant cette conception, les modes sont des modifications dont la formation du concept est envisagée à partir de la chose qui constitue leur essence, c'est-à-dire la chose en quoi ils sont formés.⁶¹⁰ Il s'ensuit que l'être humain, à l'instar de toute chose singulière, est une modification Dieu, le seul à qui reviennent la substantialité, l'indépendance et l'autosuffisance : « Par *substance*, j'entends ce qui est en soi et qui est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin de concept d'une autre chose, duquel il doit être formé⁶¹¹».

Il s'agit de la perspective spinoziste consistant à envisager la forme non pas comme quelque chose d'abstrait mais à partir de son essence en tant que réalité formée en une forme d'une chose singulière :

Je dis que cela appartient à l'essence d'une chose, qui, étant donné, fait que cette chose est nécessairement posée, et qui, étant enlevé, fait que cette chose est nécessairement enlevée; autrement dit, ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et qui, inversement ne peut, sans la chose, ni être ni être conçue⁶¹².

⁶⁰⁹ZOURABICHVILI, *Op. Cit.*, p. 71.

⁶¹⁰ B. SPINOZA, *Éthique*, I, P 8, sc. 2.

⁶¹¹ B. SPINOZA, *Éthique*, I, Déf. 3.

⁶¹² B. SPINOZA, *Éthique*, II, Déf. 2.

La forme est ainsi identifiée chez Spinoza avec l'essence de la chose singulière ou de l'individualité. Elle permet d'appréhender la chose à laquelle elle se rapporte comme un tout résultant du processus d'unification qui trouve son fondement dans la capacité du corps à être affecté de plusieurs manières par d'autres corps. C'est cette individualité affective qui explique l'essence relationnelle du mode en tant qu'il participe à l'ordre commun de la nature, mais celui-ci se singularise également par sa capacité à imposer un ordre à ses affections à travers la puissance de l'entendement dont il jouit. Ainsi, chez Spinoza, les idées et les affects ne sont pas dissociés mais envisagés de manière simultanée, ils tirent leur source de l'effort de chaque individu à persévérer dans son être et à accroître sa puissance; effort que Spinoza désigne par le concept de « *conatus* ». C'est cet effort naturel à persévérer dans son être qui détermine le désir en tant qu'il est l'essence de l'être humain. Une telle nature communément partagée constitue le fondement des propriétés communes des corps à partir desquelles se forment les notions communes. Il en résulte que le mode humain spinoziste et sa puissance représentent un système individué fondé essentiellement sur la composition.

Une telle conception permet de saisir la nature interindividuelle et « inter-affective » de l'existence singulière de chaque individu humain, d'autant plus qu'elle définit l'individu comme une unité de plusieurs corps dont la puissance dépend de la proportion du degré d'individuation. L'identité de l'individu humain est, dans ce sens, une identité dynamique du fait de son unité interactionnelle. Elle rend ainsi compte du concept spinozien d'*ingenium* en tant que spécificité de chaque individu ou de chaque peuple conçu comme une unité constitutive et déterminé par son tempérament. Comme le précise Moreau, l'*ingenium* ne consiste pas dans l'affect d'un seul individu mais dans un complexe affectif de l'individu avec ses relations⁶¹³.

⁶¹³ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Op. Cit., p. 381.

C'est sur cette conception de l'individualité spinoziste comme complexe affectif que Balibar, s'inspirant de la philosophie contemporaine, en particulier de la pensée de Simondon, essaye de fonder sa thèse de la transindividualité des relations interindividuelles chez Spinoza. La transindividualité spinoziste conçue comme « rapport de communication des individus à travers leurs affects⁶¹⁴», permet, d'après Balibar, de montrer comment l'anthropologie spinoziste ne se réduit pas aux dualismes classiques existant entre l'individualisme et le holisme, ni à celui des relations sociales conçues en extériorité d'après le paradigme juridique tel qu'envisagé de Locke à Hegel, ou de l'intériorité d'après le paradigme de l'intersubjectivité constituante⁶¹⁵. Il s'agit, pour Balibar, de souligner la structure individuée du corps humain comme fondement de l'essence transindividuelle de l'individualité humaine, et qui rend compte de la socialité affective chez Spinoza.

C'est cette même interprétation que préconise Morfino pour qui la transindividualité permet de démarquer nettement le mode humain spinoziste de la monade leibnizienne; cette dernière renvoyant au paradigme individualiste de l'intersubjectivité monadologique, tandis que pour le premier, il est impensable d'envisager une socialité dans laquelle les individus sont totalement isolés et indépendants les uns des autres.

Ainsi, à en croire Balibar, la transindividualité comme paradigme de la socialité chez Spinoza, implique de penser la société en terme de relations interindividuelles ou d'affects qui unissent les individus entre eux. C'est dans cette lignée de la conception spinoziste de l'individualité comme paradigme de la constitution affective de la politique que se situe l'étude de l'État des Hébreux dans le *Traité théologico-politique*.

L'organisation politique des Hébreux constitue un modèle qui permet à Spinoza de souligner la manière dont fonctionnent l'imagination et la logique affective en politique, en

⁶¹⁴E. BALIBAR, *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Op. Cit., p. 90.

⁶¹⁵ Cf. E. BALIBAR, *Spinoza politique –Le transindividuel*, Op. Cit., p. 241.

particulier sur la constitution de l'identité d'un peuple. L'analyse de l'organisation politique du peuple hébreu comme paradigme de l'individualité ou de l'identité d'un peuple, conduit à se rendre compte du fait que l'imagination, loin d'être une simple aliénation, permet, au contraire, d'appréhender quelque chose de la réalité qui structure ce peuple. C'est grâce à l'imagination fondée sur une expérience commune de l'esclavage et de la délivrance d'Égypte que les Hébreux réussirent à construire leur identité en tant que peuple et à avoir une disposition affective commune à se constituer en une puissance collective⁶¹⁶.

D'où, comme le pense Moreau, la théocratie des Hébreux constitue un paradigme anthropologique tant de la particularité et que de l'universalité en politique d'autant plus qu'elle permet de comprendre à la fois comment la nature humaine représente une voie d'accès à l'universalité, et en quoi consiste l'*ingenium* ou la complexion qui fonde l'identité d'un peuple.

La troisième partie de cette thèse est intervenue dans la suite de cette analyse spinoziste du corps politique comme identité commune affective. Elle a ainsi examiné, à travers les deux derniers chapitres, la question de la souveraineté et du corps politique en termes de puissance affective de la multitude; en montrant, à la suite des interprétations de Moreau et de Matheron, comment les deux Traités politiques sont complémentaires sur les deux origines de la politique chez Spinoza, à savoir l'une passionnelle et l'autre contractuelle. Suivant ces interprétations, le droit naturel à exister et à accroître sa puissance d'agir constitue la condition naturelle commune des individus, et partant, de l'existence et de la stabilité d'un État. Ainsi, comme le préconise Spinoza, particulièrement dans *Traité politique*, c'est de la nature humaine, c'est-à-dire du « règne de la nature », que doivent être déduits les principes de fonctionnement des lois communes; l'état civil n'étant, pour Spinoza, qu'une modalité rationnelle de la conservation commune des individus.

⁶¹⁶ Cf. B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, V, p. 107.

C'est dans cette perspective que se comprend l'idée de Matheron selon laquelle l'état civil chez Spinoza ne consiste pas dans un idéal intellectuel d'une vie juste et harmonieuse, mais dans la réalité passionnelle des individus qui en fonde le contenu et le droit⁶¹⁷. Ce qui, comme l'explique Spinoza dans sa lettre à Jarig Jelles, démarque sa conception politique de celle hobbesienne dont la perspective de la représentation fondée sur une fiction juridique pose l'origine de la politique sur le contrat. Chez Spinoza, au contraire, l'accord qui fonde la société ne consiste pas forcément dans un contrat mais dans un accord qui renvoie à la convenance et à la ressemblance entre les individus de même nature portés à se convenir grâce à leur utilité commune d'autoconservation et d'accroissement de leur puissance d'agir.

De cette convenance fondée sur l'utilité commune résulte ainsi une mise en commun des puissances individuelles qui fait du corps politique une puissance commune de la masse d'individus : « Le droit qui se définit par la puissance de la multitude, on a coutume de l'appeler État⁶¹⁸ ». Cette puissance de la multitude repose sur son unité, mais comme le relève Balibar, le concept spinoziste de multitude active suggère également le rapport antagonique des puissances individuelles qui constituent l'État ou le corps politique; il est ainsi à appréhender comme une base nouvelle du rapport entre gouvernants et gouvernés⁶¹⁹, et implique, comme le soutient Morfino, une exigence de ne pas envisager la politique indépendamment de la prise en compte des passions de la multitude.⁶²⁰

La conception spinoziste de la multitude comme puissance en politique débouche ainsi sur une théorie de la démocratie radicale, où se voit surmonté l'antagonisme entre les libertés individuelles et la souveraineté ou l'ordre politique. Ce dépassement par l'anthropologie

⁶¹⁷ Cf. A. MATHERON, « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, art. cit., p. 81-111.

⁶¹⁸ B. SPINOZA, *Traité politique*, II, 17.

⁶¹⁹ Cf. E. BALIBAR, « Spinoza l'anti-Orwell. La crainte des masses », in *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, art. cit., p. 57-99.

⁶²⁰ Cf. V. MORFINO, *Le temps de la multitude*, Op. Cit., p. 138- 144.

politique spinoziste du dualisme individu/société en politique, a fait l'objet du chapitre VII de cette thèse qui s'est appuyé principalement sur une étude de Charles Ramond. Pour ce dernier, la pensée de Spinoza est à l'apogée de la modernité politique d'autant plus qu'en dépit de sa préférence pour le régime démocratique, elle affirme à la fois une société libérale et un État républicain.

En effet, l'enjeu de l'État démocratique « absolu » spinoziste consiste dans la protection de l'ensemble des libertés individuelles. Cependant, chez Spinoza, l'État démocratique s'articule avec une approche républicaine de la politique en tant qu'elle permet de définir la république comme la puissance d'un ensemble des citoyens conduit pour ainsi dire par un seul esprit, et qui implique qu'aucun individu ne dépend plus de sa seule volonté ni de son seul jugement, mais du pouvoir commun ou « corps entier de l'État » envisagé comme un individu d'individus ayant un corps et une âme : « Dans l'état civil les citoyens pris tous ensemble doivent être considérés comme l'équivalent d'un homme à l'état de nature⁶²¹».

Comme le fait remarquer Ramond⁶²², ce concept « corps entier de l'État » renvoie à l'ensemble des individus qui constituent l'État, et induit une radicalité de la démocratie chez Spinoza; d'autant plus que non seulement il conçoit le droit comme puissance de la multitude mais il place l'effectivité de la démocratie dans la quantité ou le nombre des citoyens en tant que ce qui exprime l'affect le plus puissant la multitude.

Ainsi, cette relecture contemporaine de l'anthropologie politique spinoziste nous conduit à confirmer notre hypothèse de la pertinence de l'approche spinoziste de l'individualité et de la multitude pour une théorie adéquate de la socialité intersubjective qui permet de penser une démocratie pluraliste. Contrairement aux théories plus élaborées de l'intersubjectivité

⁶²¹ Cf. B. SPINOZA, *Traité politique*, VII, 22. Cette conception de l'État comme individu formé d'une multitude d'individus revient à plusieurs endroits de cet ouvrage : III, 1-2 ; III, 5 ; IV, 2 ; VI, 19 ; VIII, 19 ; IX, 14.

⁶²² Ch. RAMOND, *art. cit.*, p. 117-118.

existant dans la pensée contemporaine, l'approche spinoziste se saisit implicitement à travers ses conceptions de l'individualité envisagée comme une composition rendue possible par la communication des mouvements, et d'une constitution du corps politique ayant son fondement réel dans la dynamique des affects communs de la masse d'individus.

C'est cette originalité de l'approche spinoziste de l'individualité et du modèle de la socialité qui en dérive, que notre compréhension, étayée par l'essentiel des interprétations de Spinoza, nous a permis de tirer au clair à travers la mise en évidence du fait que d'individualité et la puissance spinozistes sont une résultante du processus de composition. Une telle interprétation se dégage particulièrement de l'idée matheronienne de la puissance de l'individu spinoziste conçue en fonction du degré de sa composition et de son intégration⁶²³, ainsi que de la société politique définie non pas comme « un passage de l'indépendance à la dépendance », mais comme « une interdépendance consolidée » dont l'ensemble des *conatus* ou des puissances individuelles constituent un *conatus* global définissant la puissance de la communauté⁶²⁴.

On trouve une interprétation similaire chez Bove, qui consiste dans le fait que chez Spinoza, la puissance du corps politique se conçoit en termes de circularité des essences singulières exprimant le monde certain et déterminé de Dieu. La politique est ainsi chez Spinoza, une union des individualités rendue possible par la loi de l'imitation affective, et fondée sur la logique passionnelle de renforcement de la puissance d'agir des individus :

[...] le corps social qui résulte de ce rassemblement [...] est essentiellement constitué par des imitations des affects actifs (équivalent de la liaison active des affections dans l'Habitude). Le *conatus* global de cette communauté est alors un régime d'autonomie ainsi que les individus qui la composent, chacun étant effectivement devenu pour son semblable un véritable « dieu », c'est-à-dire une source de vie et de contentement suprême qui vient surdéterminer indéfiniment l'affection de sa propre puissance de vivre, de comprendre et de jouir⁶²⁵.

⁶²³ Cf. A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Op. Cit., p. 47.

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 347.

⁶²⁵ L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p. 80.

Une telle communication des affects entre les individus fonde la thèse de Balibar et de Morfino d'une essence transindividuelle de l'individualité spinoziste, dont l'enjeu consiste dans la mise en évidence du primat de la relation sur l'être isolé et de la constitution du sujet comme conscience à la recherche des affections propres de son corps. Ce qui, selon Balibar, permet d'envisager plusieurs espaces théoriques sur la transition en politique, notamment une nouvelle conception de la démocratie envisagée consistant dans la puissance de l'être en commun et susceptible de se poser comme une limite aux régimes étatiques.

C'est précisément dans cet élargissement de la perspective spinoziste d'une transition en politique, en particulier dans le contexte contemporain de la réflexion sociopolitique sur le modèle adéquat de la démocratie, qu'a consisté la spécificité de cette thèse. Une telle interprétation de la perspective transindividuelle spinoziste nous a permis d'étendre le débat sur la nécessité du dépassement à la fois du dualisme république/démocratie ainsi que du paradigme normatif et procédural de la démocratie, qui reste encore prédominant dans la théorie politique actuelle.

En somme, l'approche spinoziste de la socialité intersubjective, qui se dégage des concepts d'individu et de multitude, et qui demeure encore à la fois implicite et peu ou pas connue parmi les théories plus élaborées de l'intersubjectivité politique, nous a paru unique en son genre et la mieux adaptée jusqu'ici à une approche adéquate de la puissance de l'action commune censée fonder la pluralité en démocratie. C'est ce même constat que fait Athanasakis lorsque, en commentant la pertinence des paradigmes politiques d'individualité et de multitude chez Spinoza, écrit :

Il est en tout cas certain qu'un des aspects principaux de la théorie politique de Spinoza telle qu'elle est élaborée au premier chapitre du *Traité politique*, consiste en ce que l'individu et la puissance causale qui en définit la nature, c'est-à-dire son « droit », sont pensés à partir de la puissance de la multitude, pour autant précisément que c'est celle-

ci qui confère à la puissance individuelle à la fois le cadre déterminé et les moyens effectifs de son déploiement. Il s'ensuit que la notion spinoziste de *potentia multitudinis* débouche non seulement sur une conception originale de l'État, de son fondement et des moyens propres à le rendre « éternel », mais sur une conception originale de l'individu et de son droit réel, qui ne se laisse pas ramener aux théories individualistes classiques, lesquelles visent à établir la suprématie et l'indépendance de l'individu par rapport à la société politique⁶²⁶.

Le paradigme spinoziste de la socialité fondée sur l'individualité affective est d'autant plus pertinent que non seulement il affirme la souveraineté à la fois des entités de l'individu et de la société, mais qu'il permet même de dépasser leur dualisme récurrent par la mise en évidence de la dimension passionnelle de la constitution de la politique. Ce fondement naturel de la politique devient une exigence à envisager la démocratie radicale non pas seulement en termes de droit prédéfini par la Constitution, mais d'abord et surtout en termes de régime fondé sur les exigences de la nature humaine, et donc conforme à la complexion et à l'utilité commune d'un peuple. C'est cette dimension passionnelle de la constitution politique qui reste encore un défi à relever dans les approches contemporaines de la socialité intersubjective.

Le fondement passionnel et non juridique de la démocratie conçue telle qu'elle est envisagée comme puissance du commun chez Spinoza, et qui tient aux concepts d'individualité affective et de multitude, constitue une remise en cause de la seule constitution juridique et contractualiste qui caractérise la perspective contemporaine de la politique. Les dynamiques communes des passions qui déterminent les interactions et la coopération interindividuelle chez Spinoza constituent dès lors une objection aux approches constitutionnelle et procédurale de la politique, où la constitution et les règles de la procédure deviennent des garanties ultimes de la démocratie. La loi fondamentale, sinon l'institution juridique, suffit-elle à elle seule de fonder et de garantir ultimement la démocratie absolue? Telle est la pertinente question qui se dégage

⁶²⁶ D. ATHANASAKIS, *art. cit.*, p. 91.

de la critique spinoziste de l'approche essentiellement juridique de la démocratie contemporaine.

En effet, le constitutionalisme, en tant que conception dominante du régime démocratique contemporain, préconise la Constitution comme garantie institutionnelle de la démocratie en soutenant qu'elle vise non pas à limiter mais à « habilitier » et à rendre effective la démocratie. Il s'ensuit, comme le fait remarquer Luc Tremblay, que

[...] la conciliation du constitutionalisme avec la démocratie ne réside pas tant dans l'acte de volonté « originel » du Peuple souverain d'édicter une Constitution, mais dans le contenu des normes institutionnelles reconnues par les tribunaux comme étant valides et dont l'objet et l'effet instituent un système de gouvernance démocratique. De plus, il s'ensuit qu'il appartient aux tribunaux de déterminer ultimement quelles normes constitutionnelles rendent la démocratie possible et légitime⁶²⁷.

Le constitutionalisme aboutit ainsi à ce que Tremblay appelle « la thèse de l'engagement préalable » fondé sur les normes « rationnellement justifiées »⁶²⁸. L'objection que suscite une telle approche c'est que non seulement la démocratie mais même la politique en général n'ont plus pour fondement ultime la volonté populaire originale du Peuple souverain, mais le seul cadre formel et normatif de la Constitution. Ce qui rend problématique la question de la conciliation du constitutionalisme avec la démocratie absolue en tant que régime d'expression de la volonté du peuple dans sa grande diversité. En effet, on ne peut s'empêcher de constater que même les régimes les plus tyranniques justifient leurs pouvoirs non pas par la légitimité en tant qu'adhésion de leurs peuples, mais par la légalité que leur confère la Constitution. Il en résulte un décalage entre le pouvoir politique qui prétend agir dans l'intérêt du peuple et les aspirations ou la volonté réelle de ce dernier.

⁶²⁷ Luc B. TREMBLAY, « Deux thèses sur la démocratie et le constitutionalisme : la souveraineté du peuple et l'engagement préalable », in *R.D.U.S.*, n° 41, 2011, p. 583.

⁶²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 600- 604.

Un tel décalage entre la loi fondamentale et la volonté du peuple se voit, en revanche, surmonté dans l'approche naturelle spinoziste d'autant plus que, comme nous l'avons montré, c'est la préférence et l'immanence du peuple, c'est-à-dire son acte de volonté toujours renouvelé, et non une loi préétablie, qui fondent la souveraineté absolue. Ainsi, contrairement à l'approche juridique du constitutionalisme démocratique, le contenu du droit démocratique spinoziste est essentiellement passionnel, c'est-à-dire fondé sur la complexion et l'utilité communes d'un peuple, et sujet à une actualisation continuelle. C'est cela, à notre avis, la remise en cause sinon l'apport du spinozisme à la réflexion sur impasses et les difficultés de l'approche procédurale et juridique de la démocratie actuelle.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- SPINOZA, B., *Éthique*, Traduction par Pierre-François Moreau, texte établi par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkens, Paris, P.U.F., Éditions Épiméthée, 2020.
- SPINOZA, B., *Éthique*, Texte original et traduction par Bernard Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 1988.
- SPINOZA, B., *Ceuvres III, Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, P.U.F., 1999.
- SPINOZA, B., *Ceuvres V, Traité politique*, texte latin établi par Omero Proietti, traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond, Paris, P.U.F., 2005.
- HABERMAS, J., *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.
- HABERMAS, J., *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- HABERMAS, J., *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, traduit de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.
- HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel, Tome 1, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, traduit par J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.
- HABERMAS, J., *Théorie de l'agir communicationnel, Tome 2, Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.
- HABERMAS, J., *Logique des sciences sociales et autres essais*, Traduction et avant-propos par R. Rochlitz, Paris, P.U.F., 1987.
- HOBBS, Th., *Du citoyen*, présentation, traduction et notes par Philippe Crignon, Paris, GF-

Flammarion, 2010.

HOBBS, Th., *Léviathan. La matière, la forme et le pouvoir d'une république ecclésiastique et civile*, traduction de l'anglais par Philippe Folliot avec notes, traduction achevée en décembre 2003.

HUSSERL, E., *Sur l'intersubjectivité*, t.1, Nouvelle édition, Paris, P.U.F., 2011.

HUSSERL, E., *Autour des Méditations cartésiennes*, traduit de l'allemand par Natalie Depraz et Pol Vandeveld, revue par Marc Richir, Éditions Jérôme Million, 1998.

HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, trad. française de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, 1992.

Sources secondaires

ANSALDI, S., « Conflit, démocratie et multitude. L'enjeu Spinoza- Machiavel », in *Multitude*, n° 27, Hiver 2007.

ATHANASAKIS, D., « Individu et multitude dans le *Traité politique* de Spinoza », in Sonja LAVAERT et Pierre-François MOREAU (dir.), *Spinoza et la politique de la multitude*, Éditions Kimé, 2021.

AUBERT, I., et FLUGEL, O., « Procéduralisme et politique délibérative. La philosophie politique de Jürgen Habermas », in *Publication de la Sorbonne*, 2/2008.

AUBERT, I., « Sujet et intersubjectivité. La philosophie de Habermas face aux théories de Fichte et de Husserl », in *Trajectoires*, Revue de la jeune recherche franco-allemande, n° 2, novembre 2008.

AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane, postface de François Récanati, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

BALIBAR, E., *Spinoza politique -Le transindividuel*, Paris, P.U.F., 2018.

BALIBAR, E., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris,

- Galilée, 1997.
- BALIBAR, E., « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in *Architectures de la raison, Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Textes réunis par Pierre-François Moreau, ENS Éditions, 1996.
- BALIBAR, E., « The Infinite Contradiction », in *Yale French Studies*, n°88, « Depositions : Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading », éd. Lezra, Jacques, trad. Poisson, Jean-Marc, 1995.
- BALIBAR, E., *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993.
- BALIBAR, E., « Spinoza : from individuality to transindividuality » (A lecture delivered in Rijnsburg on may 15, 1993).
- BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*, coll. « Philosophies », dir. F. Balibar ; J.-P. Lefebvre ; P. Macherey; Y. Vargas, Paris, P.U.F., 1985.
- BOSTRENGHI, D., « *Tantum juris quantum potentiae* : Puissance de la raison et puissance des affects chez Spinoza », in *Spinoza Transalpin*, sous la direction de Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau, édition de la Sorbonne, Collection « Philosophie », 2012.
- BOUDON, R., *Étude sur les sociologies classiques*, Paris, P.U.F., 1988.
- BOVE, L., « 'Politique : j'entends par là une vie humaine'. Démocratie et orthodoxie chez Spinoza », in *Multitudes*, n°22, 2005/ 3.
- BOVE, L., « De l'étude de l'État hébreu à la Démocratie : La stratégie politique du conatus », in *Philosophiques*, Vol. 29, n°1, 2002.
- BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- BOYER, A., « Le tout et ses individus ou d'une querelle à l'autre », in *Revue philosophique*, n°4, 1999.
- BUSSE, J., *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publication de la Sorbonne, « Philosophie », 2009.

- CANKAYA EKSEN, G., « Problème d'expression de l'unité de la société politique : Balibar et Spinoza », in *Rue Descartes*, 2015/2 N° 85-86.
- DE LARA, Ph., « L'anthropologie philosophique de Charles Taylor », in TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, Paris, P.U.F., 1997.
- DELEUZE, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2009.
- DEL LUCCHESI, F., *Tumultes et indignation : conflit, droit et multitude chez Spinoza et Machiavel*, Éditions Amsterdam, 2010.
- DESMONS, O., « Faut-il élargir la raison publique ? Cécile Laborde et le critère d'accessibilité », in *ThéoRèmes*, La religion du libéralisme, 15/2019.
- FERRY, J.-M., *Habermas. L'éthique de la discussion*, Paris, P.U.F., 1987.
- GUILLARME, B., « Le républicanisme libéral de John Rawls », in AUDARD Catherine (sous la direction de.), *John Rawls, politique et métaphysique*, Paris, P.U.F., 2004.
- GILLOT, P., « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », in *Methodos*, 3 /2003.
- GUEROULT, M., *Spinoza II. L'âme (Éthique, II)*, Paris, Aubier, 1974.
- JAFFRO, L., *Habermas et le sujet de la discussion*, Paris, P.U.F., 2001.
- JAQUET, Ch., « L'actualité du *Traité politique* de Spinoza », in Ch. Jaquet, Sévérac P. et Suhamy A., *La multitude libre. Nouvelles lectures du « Traité politique »*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
- JAQUET, Ch., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Collection « Philosophie », 2005.
- LABORDE, C., *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.
- LAZZERI, Chr., *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza, critique de Hobbes*, Paris, P.U.F., 1998.
- LEMASSON, L., « Démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie », in *Revue française de science politique*, 2008/1 Vol. 58.
- LUKES, S., « L'arrachement social et ses mythes : sur la querelle entre libéralisme et

- communautarisme », in *Le Banquet*, n°7, deuxième semestre, 1995.
- MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Paris, P.U.F., 1998.
- MACHEREY, P., *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, P.U.F., 1992.
- MACHEREY, P. « Le problème des attributs », in *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, « Armillaire », 1990.
- MATHERON, A., « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, 2011.
- MATHERON, A., « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », in *Puissance et ontologie*, sous la direction de M. Revault D'Allonnes et H. Rizk, Paris, Kimé, 1994.
- MATHERON, A., « Le problème de l'évolution de Spinoza du *TTP* au *TP* », in *Spinoza. Issues and Directions*, edited by E. Curly and P. F. Moreau, Brill, Leyde, 1990.
- MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Ed. de Minuit, 1988.
- MIGUELEZ, R., « Rationalité et théorie de la société chez Habermas », in K. MELLO (dir.), *Rationalité, communication, modernité. Agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1991.
- MISRAHI, R., *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Paris, Seuil, « Les Empêcheurs de penser en rond », 2005.
- MOREAU, P.-F., « Législation mosaïque et anthropologie des affects », in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 47/2020.
- MOREAU, P.-F., *Spinoza. État et religion*, ENS Éditions, 2005.
- MOREAU, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'infini*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1994.
- MORFINO, V., « La découverte » par Negri du concept de multitude », in Sonja LAVAERT et Pierre-François MOREAU (dir.), *Spinoza et la politique de la multitude*, Édition Kimé, 2021.

- MORFINO, V., *Le temps et l'occasion : la rencontre Spinoza-Machiavel*, Classiques Garnier, 2012.
- MORFINO, V., « La temporalité plurielle de la multitude », trad. de Didier Contadini, in Ch. JAQUET et P.-F. MOREAU (dir.), *Spinoza transalpin*, Publications de la Sorbonne, « Philosophique », 2012.
- MORFINO, V., *Le temps de la multitude*, Edition Amsterdam, 2010.
- NEGRI, A., *Spinoza subversif. Variations inactuelles*, trad. de François Matheron et Marilène Raiola, Éditions Kimé, 1997.
- NEGRI, A., *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduction française par François Matheron, Paris, P.U.F., 1982.
- TINLAND, F., *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, Paris, P.U.F., 1988.
- PRADELLE, D., *Monadologie et Phénoménologie*, Paris, Ed. du Minuit, « Philosophie », 2007.
- RAMOND, Ch., « Spinoza, démocrate ou républicain ? », [En ligne] URL : <https://www.academia.edu/49649819/2021-spinoza-Democrate-ou-Republicain>, [Consulté le 25 mai 2022].
- QUONG, J., *Liberalism Without Perfection*, Oxford University Press, 2010.
- RAWLS, J., *Théorie de la justice*, traduit de l'anglais (États-Unis) par C. Audard, Éditions Point, 2009.
- SEVERAC, P., *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin, 2011.
- SANDEL, M., « La république procédurale et le moi désengagé », in A. BERTNEN, P. DA SILVA et H. POURTOIS, (recueil des textes, sous la dir. de), *Libéraux et communautariens*, Paris, P.U.F., 1997.
- SIMONDON, G., *Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.
- SPECTOR, C., « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Etienne Balibar... », in

Esprit, mai 2007.

TAYLOR, Ch., « L'atomisme », in TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, Paris, P.U.F., 1997.

THOMAS-FOGIEL, I., « L'intersubjectivité : perspectives philosophiques et philosophie des perspectives », in Actes du *colloque interdisciplinaire* de Lausanne en 2013 : « *L'intersubjectivité en question* », actes parus aux éditions Antipode, Lausanne, Suisse ; sous la direction de C. Moro.

TOSEL, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984.

TREMBLAY, Luc B., « Deux thèses sur la démocratie et le constitutionalisme : la souveraineté du peuple et l'engagement préalable », in *R.D.U.S.*, n° 41, 2011.

VERGANI, M., « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de « Monadologie », in *Études philosophiques*, Paris, P.U.F., 2004/4 n° 71.

ZOURABICHVILI, F., *Spinoza -Une physique de la pensée*, Paris, P.U.F., « Philosophie d'aujourd'hui », 2002.