

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 147 (2015)
Heft: 2

Artikel: À quoi est tenu le corps d'une multitude afin d'échapper à la domination?
Autor: Bove, Laurent
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-587327>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 11.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

À QUOI EST TENU LE CORPS D'UNE MULTITUDE AFIN D'ÉCHAPPER À LA DOMINATION ?

La leçon de Spinoza dans le *Traité politique*

LAURENT BOVE

Résumé

L'étude porte sur ce que nous apprend le Traité politique sur les exigences immanentes de la multitude ainsi que sur les moyens nécessaires afin de répondre adéquatement à ces exigences ; soit l'invention des « remèdes » qui enrayent et empêchent la possibilité de la domination. Après avoir expliqué comment les contradictions affectives et effectives de la multitude conduisent nécessairement et de manière immanente à une mesure consensuelle commune, celle de l'égalité des droits, l'étude montre que cette mesure est au principe même de la politique des contre-pouvoirs que développe Spinoza dans le Traité politique.

Notre contribution porte sur ce que nous apprend Spinoza, dans son *Traité politique*, sur les exigences immanentes de la multitude ainsi que sur les moyens nécessaires pour y répondre ; soit l'invention de « remèdes » pour enrayer et empêcher la possibilité même de la domination. D'où l'interrogation spinozienne qui peut être ainsi reformulée : « À quoi est tenu le corps d'une multitude libre afin d'échapper à la domination ? ». Notons que l'expression « être tenu de » (traduction de *tenetur*) se trouve dans le *Traité politique* où *tenetur* est utilisé en corrélation avec une autre expression, « manquer à soi-même ». Nous reviendrons sur ces deux formulations quand nous traiterons de l'exigence vitale qui traverse le corps de la multitude et des solutions démocratiques que, pour Spinoza, cette exigence nécessite. Nous voudrions cependant, avant d'en venir au traitement proprement dit de cette question, poser en préalables quatre thèses ou quatre « philosophèmes » sur lesquels s'appuie l'analyse spinoziste de la domination et en déduire, d'ores et déjà, quelques conséquences politiques.

Quatre philosophèmes préalables

1) Premièrement, l'idée que la violence de la domination n'est pas irrationnelle ni extraordinaire. La domination se manifeste suivant des lois fixes. Ces lois sont celles des passions mais aussi celles – sur cette base affective – d'une

logique de guerre ; logique, implicite ou explicite, à laquelle est soumise la *civitas* (le corps politique) et que suivent donc, nécessairement, les hommes politiques, qu'ils soient simplement habiles ou réellement prudents quant aux moyens nécessaires pour s'approprier le corps politique, le dominer et perpétuer cette domination. Des lois, nous dit Spinoza, qui ont été particulièrement bien étudiées par Machiavel, qui a montré, « pour un prince animé de la seule passion de dominer » (*TP*, 5/7)¹, quels sont les moyens pour s'approprier, conserver et affermir son pouvoir. Si « les hommes sont méchants », comme l'écrivait Machiavel² – et plus particulièrement dans les domaines de la politique et de l'histoire –, cela est donc, pour Spinoza, dans l'ordre naturel et ordinaire des choses. Pourtant, précise le *Traité politique*, c'est aussi « un point certain que les séditions, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être imputés moins à la méchanceté des sujets qu'à la mauvaise organisation de l'État. Les hommes ne naissent pas propres ou impropres à la condition sociale, ils le deviennent » (*TP*, 5/2). La réalité de la violence nous renvoie donc aussi, de fait et surtout, à la question de l'organisation du corps politique.

2) Le second philosophème consiste ainsi à rappeler les lois essentielles des passions qu'il faut nécessairement prendre en compte dans toute réflexion sur le corps politique. C'est ce que fait Spinoza, à l'orée de son *Traité politique*, en se référant à son *Éthique*, tout en résumant, pour l'essentiel, sa théorie des passions dont les principes sont l'*imitation affective*, posée dans la proposition 27 de la partie III, et également le *principe de plaisir*, qui est posé dans la proposition suivante, la proposition 28.

Par imitation, en effet, abstraction faite de tout autre paramètre, les hommes se conforment d'abord aux désirs de leurs semblables. Et c'est ainsi que se constitue, écrit Spinoza, ce qu'« on appelle habituellement Humanité » (*É* III 29). Spinoza a cependant posé aussi un principe de plaisir³ à partir duquel il a souligné la résistance spontanée que tout singulier oppose au désir d'un égal qui souhaiterait devenir son maître. Les effets osmotiques des lois de l'imitation paraissent ainsi, au premier abord, en contradiction avec cette résistance de la singularité et de son plaisir propre. En fait, pour lever cette contradiction, il suffit de préciser que, dans le contexte de l'imitation affective, la résistance à l'autre-semblable se déplace dans un affect que Spinoza tient, avec le principe de plaisir, pour « un mobile principal de la vie humaine »⁴, à savoir l'ambition de gloire. Car l'Humanité, précise-t-il, est inséparable de l'« Ambition » (*É*

¹ Nous citons d'après l'édition que nous avons donnée dans le Livre de Poche à partir de la traduction d'Émile Saisset que nous avons révisée ; Le Livre de Poche, Paris, 2002.

² *Le Prince*, ch. XVII, XVIII, XXIII.

³ *É* III 28 ; et *TP*, 2/6 : « Car chacun a son plaisir particulier qui l'entraîne » (il s'agit d'une citation de VIRGILE, *Bucoliques*, II, 65, *Trahit sua quemque voluptas*).

⁴ *TP*, 7/6 ; cf. aussi *É* III à partir de la proposition 29, puis 53 et corollaire (et *sq.*) ; définitions des affects 30 et 44 ; *É* IV 52 et scolie, 58 et scolie. Spinoza dans le *TP* revient sur la « gloire » en 7/10 et 10/6.

III 29 sc). Or l'ambition se manifeste, selon les lois de l'imitation, dans le «zèle» que l'ambitieux met, d'abord, pour se *conformer* à la foule. Non pas pour s'opposer au semblable mais, bien au contraire, pour s'y conformer ! Mais, dans l'acte même par lequel le sujet s'efforce de combler le désir de l'autre, il fait aussi l'expérience du *pouvoir* qu'il peut exercer sur les affects et la conduite de ses semblables, et également celle du plaisir particulier que cela lui procure ; d'autant plus lorsque cet exercice s'accompagne des louanges de ses semblables ! D'où le passage inéluctable du désir de se conformer au désir de l'autre au désir de ne pas se laisser diriger, puis au désir de décider des désirs de ses semblables, etc. D'où la conséquence, elle-même inéluctable, de la rencontre des différentes logiques d'ambition : à savoir un nécessaire déchirement de ce qui, d'abord, faisait réellement «corps» (É III 31 sc) commun.

3) Sur cet horizon de guerre affective et effective, le troisième philosophème est dans la leçon qui est retenue par Spinoza. Il n'y a pas, dit-il, de solution politique *durable* qui puisse tenir sur la seule décision de la raison ou sur une décision qui serait, exclusivement, de type juridique. Les institutions n'ont de réalité effective (c'est-à-dire de puissance et d'effets dans et sur la réalité sociale et historique) que si, et seulement si, ces institutions s'accordent entièrement avec les forces réelles du réel, c'est-à-dire les passions humaines. Le «droit», que Spinoza identifie à une puissance effective de faire et/ou d'agir – «ne règne», en effet, qu'autant qu'il est défendu réellement «par les passions du genre humain. Sans cela, [...] s'il n'a d'appui que [sur] la seule raison, [le droit] sera impuissant et facilement violé» (TP, 10/9). Face à la violence du réel, à sa logique de guerre, face à l'habileté des ambitieux qui recherchent la gloire par la domination, la mesure de la loi seule (au sens juridique) est totalement inopérante. La *mesure* du corps commun, mesure nécessaire à une vie commune, ne viendra donc pas de la loi seule mais d'abord du jeu des forces des affections et des désirs qui constituent réellement ce corps, mais qui le traversent aussi jusqu'à le détruire. D'un jeu des affections donc. Un jeu d'abord spontané – et le *Traité politique* va montrer qu'il y a une *mesure immanente* qui résulte des passions –, puis d'un jeu qu'il faudra *organiser* en «corps politique» – et le *Traité politique* va alors montrer le rôle nécessaire de l'État et de ses institutions démocratiques de contre-pouvoir.

4) Le quatrième philosophème se déduit des trois premiers : pour *penser politiquement*, il est nécessaire de s'appuyer sur les vérités effectives que sont la dynamique de la logique des affects, la logique de guerre du réel et, ajoute Spinoza, l'expérience des hommes dans l'histoire. Il faut aussi, corrélativement, abandonner les modèles politiques utopiques, créés par la raison philosophique abstraite, pour étudier les cas de solution concrets (et/ou les «remèdes») que peut nous offrir, d'abord, la réalité historique elle-même (TP, 1/3-4).

Les remèdes à la domination sont, en effet, d'abord découverts comme des cas de solution immanents à l'effort que chaque être fait pour persévérer en son être. Et bien que cet effort s'exerce nécessairement toujours dans des circonstances particulières, Spinoza pense pouvoir en déduire, à l'exemple

de Machiavel, des cas de solution universalisables. Et, en effet, dans la durée concrète de l'effort individuel que chaque être fait pour persévérer en son être, « tout le monde », souligne Spinoza, « a l'expérience » des « remèdes aux affects », comme il le dit clairement dans la préface de la partie V de l'*Éthique*. Et cette expérience des remèdes construit toujours déjà, pour un corps quelconque, une mémoire et une certaine intelligence du réel, mémoire et intelligence qui nourrissent et constituent la pratique même de son effort de persévérance en tant que cet effort est nécessairement toujours déjà aussi, dans et par ses « dispositions », une « prudence » du corps, une prudence qui est immanente à des rapports de forces. C'est ce que nous avons, par ailleurs, appelé « la stratégie du *conatus* »⁵. Mais Spinoza précise aussitôt les limites de cette prudence spontanée du corps qui se développe d'abord, dit-il, confusément, « sans observer ces remèdes avec soin ni [sans] les voir distinctement par la seule connaissance de l'âme »⁶. C'est dire que cette prudence est, tout d'abord, fort peu ajustée ou, suivant l'expression de Spinoza, fort peu « adéquate » (même si – il faut le souligner – cette « prudence » est toujours aussi « parfaite » qu'elle peut l'être). Cette prudence est même, parfois, très paradoxale quand elle conduit les hommes à combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut⁷, comme par exemple lorsqu'une partie de la multitude adhère à la solution dictatoriale d'un homme providentiel à qui elle confie aveuglément son destin...

Malgré cela, dans le *Traité politique*, Spinoza écrit que « l'expérience » des hommes a déjà « depuis longtemps » indiqué tous les « moyens » par lesquels, afin de se préserver de l'oppression, on peut s'efforcer « de prévenir la malice humaine » (*TP*, 1/2) ; et qu'ainsi, « l'expérience a déjà indiqué » toutes les formes d'institutions « capables de faire vivre les hommes en bon accord » (*TP*, 1/3). Mais Spinoza ajoute, aussitôt (soulignant ainsi les limites de cette instruction par l'expérience et l'histoire), que ces indications salutaires sont demeurées extrêmement partielles et qu'elles n'ont été, de plus, que très partiellement recueillies par la mémoire des hommes et le travail des historiens ; et qu'ainsi elles n'ont été que très inégalement mises en œuvre.

Dans le *Traité politique*, ces remèdes aux affects, Spinoza se donne pour projet de les reconsidérer du point de vue d'une connaissance adéquate du réel social-historique et des affects qui le parcourent et le constituent, afin que ces remèdes produisent pleinement leurs effets. Dit autrement, le projet spinoziste est d'élever la stratégie spontanée du réel de la pratique commune (ou de la « puissance de la multitude » que Spinoza, en *TP* 2/17, place au principe même de toute souveraineté) à une stratégie politique adéquate ou rationnelle. Soit

⁵ L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, réédition 2012.

⁶ *Éthique*, fin de la préface de la partie V.

⁷ *La stratégie du conatus, op. cit.*, chapitre VII : « Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? ».

d'élever au régime d'activité optimale de sa puissance d'agir – c'est-à-dire à son « adéquation » – l'effort commun de persévérance.

Les exigences immanentes de la multitude

Sur la base des quatre philosophèmes énoncés, repartons donc de leur première leçon : à savoir que la nécessaire ambition de gloire, qui traverse chacun, rend difficilement supportable l'obéissance à un égal semblable. C'était déjà la leçon du *Traité théologico-politique*. Spinoza y affirmait que « rien n'est plus insupportable aux hommes que d'être soumis à leurs égaux et d'être dirigés par eux » (TTP, V [8], G. 74). Et de ce principe il déduisait deux séries de conséquences de nature politique : « Il en résulte ceci : ou bien la société tout entière, si c'est possible, doit exercer collégialement le pouvoir, afin que de cette façon tous soient tenus d'obéir à eux-mêmes sans que personne ait à obéir à son égal [et l'on obtient alors une démocratie]⁸ ; ou bien, si un petit nombre ou un seul homme détient le pouvoir, il doit avoir en lui quelque chose qui dépasse la nature humaine commune, ou du moins il doit chercher de toutes ses forces à en persuader le vulgaire » (TTP, V [9], G. 74) [et nous entrons alors dans les mystifications qui accompagnent nécessairement la domination politique]⁹.

Arrêtons-nous sur le premier cas de figure. Abstraction faite de toute autre considération, étant donné le refus *d'une part* d'être dominé par un semblable et l'impossibilité *d'autre part* de réellement devenir soi-même maître (étant donné la résistance de chacun à la domination de l'égal), c'est par la *mesure consensuelle et commune* de l'égalité des droits (qui satisfait le désir de chacun de ne pas être dirigé) que sont résolues les contradictions affectives et effectives qui traversent le corps de la multitude. *La démocratie, c'est d'abord cette résolution*. C'est aussi la réponse adéquate à une exigence immanente – qui est celle du droit de nature de la multitude – à laquelle le corps de la multitude se trouve, lui-même, tenu. La solution démocratique se présente, en effet, comme le résultat d'une prudence commune qui suit la nécessité propre d'un droit de nature qui est celui d'« une multitude » dans son effort de persévérance. C'est pour cela que Spinoza peut écrire, dans le *Traité politique*, que les premières formes du vivre ensemble ont dû être logiquement et nécessairement des sociétés démocratiques : « Car je me persuade aisément que la plupart des États aristocratiques ont été d'abord démocratiques. Une multitude cherche de nouveaux territoires ; elle les trouve et les cultive. Jusque-là le droit de commander, dans sa totalité, est égal chez tous, nul ne donnant volontiers la souveraineté à un autre » (TP, 8/12).

⁸ C'est nous qui précisons.

⁹ C'est nous qui précisons.

La dynamique affective immanente qui traverse le corps de la multitude explique cette nécessité. Elle aboutit, en effet, à la production d'un remède des affects destructeurs, c'est-à-dire à l'invention d'une *mesure commune universalisable* qui donne satisfaction à tous car «chacun trouve juste d'avoir à l'égard de son voisin le même droit que son voisin a par rapport à lui» (TP, 8/12). Cette «égalité», comme *mesure commune*, définit donc, de manière immanente, une justice *éprouvée* et finalement désirée par (presque) tous, donc un «bien» ou une valeur – en tant que cette justice est désirée¹⁰ – et un «bien» qui est «commun», *en tant que cette justice est désirée par tous*, et cela avant même que le nouvel État ne prenne ses propres mesures particulières sur le juste et l'injuste, sur ce qui est bien et sur ce qui est mal, etc. C'est donc «l'égalité» qui donne la *mesure* essentielle ou fondamentale du vivre ensemble. Sans l'égalité – *quod in civitate apprime necessarium est* – qui est «un des premiers besoins de la communauté politique»¹¹ (TP, 7/20), «la liberté commune tombe en ruine» (TP, 10/8). *L'égalité est donc bien, aussi, la mesure de la liberté*. L'égalité doit donc être tenue comme «ce qui est indispensable» (c'est la traduction de Pierre-François Moreau¹²), ce qui est «nécessaire au premier chef» (c'est la traduction de Charles Ramond¹³ et de Bernard Pautrat¹⁴) : c'est un «besoin» primordial (traduction d'Émile Saisset). L'égalité, qui est aussi la première des valeurs engendrées du désir commun, s'affirme donc comme ce qui est *exigé* de manière immanente ou, dit autrement, *ce à quoi la multitude est tenue par droit de nature*. Ainsi, de la bonne réponse à cette exigence du réel ou à ce qui est donné comme la nécessité d'un besoin, dépend, selon Spinoza, l'existence même de la communauté politique et de la liberté commune dont l'égalité s'affirme comme le principe et la mesure.

Ce qui nous conduit à l'examen des deux formulations du *Traité politique* déjà évoquées – «être tenu de» et «manquer à soi-même» –, ces deux notions précisant l'exigence immanente à laquelle un corps politique est tenu.

1) *Tenetur* : «être tenu de». Lorsque Spinoza emploie *tenetur* pour la première fois, en TP 2/1, la signification est celle du devoir moral : les théolo-

¹⁰ É III 9 scolie.

¹¹ Ou, dans la traduction de J.-G. Prat : sans l'égalité qui est une «nécessité de premier ordre» ; in : B. DE SPINOZA, *Traité politique*, traduit en français pour la première fois, annoté, suivi d'un index analytique, et accompagné de trois plans de trois différentes formes de gouvernement, par J.-G. PRAT, avocat, Paris, chez le traducteur. Notre citation de TP 7/ 20 se trouve à la p. 95 de l'édition de 1860.

¹² SPINOZA, *Tractatus politicus*, *Traité politique*, texte latin, traduction par P.-F. Moreau, Index informatique par P.-F. Moreau et Renée Bouveresse, Paris, Éd. Réplique, 1979. Notre citation de TP 7/ 20 se trouve à la p. 97.

¹³ SPINOZA, *Œuvres*, t. V : *Traité politique*, texte établi par O. Proietti, traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par C. Ramond, avec une notice de P.-F. Moreau et des notes d'A. Matheron, P.U.F., Paris, 2005. Notre citation de TP 7/20 se trouve à la p. 179.

¹⁴ SPINOZA, *Traité politique*, traduit du latin, présenté et annoté par B. Pautrat, Paris, Allia, 2013. Notre citation de TP 7/20 se trouve à la p. 87.

giens soutiennent que les pouvoirs souverains doivent (*tenetur*) traiter les affaires publiques selon les mêmes règles morales que celles qui s'imposent au particulier. Mais dès la seconde utilisation (en *TP*, 2/18), *tenetur* prend le sens d'une exigence vitale, celle enveloppée par la nécessité même du droit de nature. Spinoza écrit : « dans l'état de nature, il n'y a pas de péché ou, si quelqu'un pèche, c'est envers soi-même et non envers autrui ». Si bien que si chacun est tenu (au sens de l'exigence vitale) de ne pas pécher, c'est-à-dire de ne pas agir contre soi-même, nul, dans l'état de nature, n'est inversement tenu (au sens moral) d'obéir à qui que ce soit. Dans le chapitre IV (aussi bien dans l'art. 4 que dans l'art. 5) c'est dans le sens de l'exigence vitale qu'est utilisée la notion : « le corps politique pour relever de son propre droit est tenu [*tenetur*] de conserver les causes de crainte et de respect, autrement il cesse d'être » (*TP*, 4/4). Le *tenetur* est un impératif vital qui fait directement écho au chapitre XV du *Prince* de Machiavel. Machiavel écrivait en effet : « il y a si loin de la façon dont on vit à celle dont on devrait vivre [*come si doverrebbe vivere*] [et, là, il s'agit de l'impératif moral¹⁵], que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce qu'on devrait faire, apprend plutôt sa ruine que sa conservation [...]. Aussi est-il nécessaire à un prince [*è necessario*] [et là il s'agit de l'exigence vitale¹⁶], s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et d'en user et de n'en user pas selon la nécessité [*secondo la necessità*] ». C'est-à-dire selon une nécessité qui est celle du réel lui-même, de la guerre et des rapports de forces, nécessité qui exige *vitalement* de mettre en œuvre une *autre* nécessité : celle du droit de nature ou du droit de guerre (le *tenetur* chez Spinoza), ou celle du *è necessario*, du prince de Machiavel, de pouvoir ne pas être bon. C'est la nécessité d'une prudence ou d'une stratégie. Mais chez Spinoza, la prudence du prince machiavélien est devenue véritablement ontologique, inhérente ou immanente au réel lui-même dans sa détermination causale, non téléologique, à la fois physique et historique.

La seconde expression latine, *eatenus sibi deficit*, par laquelle Spinoza dit que la cité peut « se manquer à elle-même », se trouve dans l'art. 4 du chapitre IV du *Traité politique*, comme elle est déjà aussi dans le chapitre XXIV, alinéa 3, du *Prince*, et cela dans un contexte identique. Chez Machiavel comme chez Spinoza, cette expression est en effet utilisée dans le contexte des choses que le prince, ou le corps politique dans l'exercice de son pouvoir souverain, peut faire ou ne pas faire, avec, pour seules limites, la résistance de la nature des choses et le tort que l'on peut porter à soi-même par des actions inconsidérées, inadaptées, non ajustées, bref stratégiquement désastreuses pour la conservation de l'individu.

Ces précisions données, revenons à l'exigence d'égalité tenue, par Spinoza, pour le premier besoin de la communauté politique ; une exigence qu'il pose au principe même de la « liberté commune ». On touche là au principe fondamental de la politique de la multitude comme pratique collective de résistance

¹⁵ C'est nous qui précisons.

¹⁶ *Idem*.

à la domination : une multitude dont la puissance d'agir vient de sa multiplicité et de sa diversité même et dont la politique articule l'affirmation des singuliers, la défense de la liberté commune et la revendication de l'égalité pour tous, dans et par la production immanente d'une *mesure commune* à laquelle la multitude est tenue pour ne pas manquer à elle-même, c'est-à-dire à l'exigence vitale inhérente à son droit naturel.

L'ambition de domination qui traverse la multitude est, en effet, un désir *en lui-même excessif* qui ne produit aucune mesure mais qui déséquilibre, bien au contraire, jusqu'à sa destruction, l'ensemble du corps collectif. Dans son *Éthique*, Spinoza nomme *titillatio* (chatouillement) le plaisir d'un corps qui peut être totalement déséquilibré quand une seule ou quelques-unes de ses parties éprouvent un affect « excessif » de plaisir au détriment de toutes les autres¹⁷. Et l'on peut penser que, pour le corps politique, il en va exactement de même. En régime de domination politique et d'inégalité, en effet, le plaisir obsessionnel d'un seul (ou de quelques-uns) opprime violemment toutes les autres parties du corps et « empêche ainsi que ce Corps ne soit apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières » (*É* IV 43 dém). Spinoza écrit, à ce propos, qu'en régime de domination, la paix de la servitude est celle d'un désert de relations humaines : c'est la paix, dit-il, de « l'esclavage » et de la « barbarie » (*TP*, 6/4). Le délire de la domination divise, en effet, les individus en autant d'atomes isolés, contraignant chacun à vivre replié dans sa solitude. Même la dynamique imitative de l'identification, qui conduit naturellement – par « commisération », « bienveillance » et « indignation » – à secourir son semblable dans la misère et à désirer se venger de celui qui est cause de son mal¹⁸, est tendanciellement, par la domination, enrayée. Chacun, transi de terreur, ne pouvant songer qu'à sa propre misère et, seulement, à sa propre survie. Et c'est le processus même de l'anthropogenèse qui est ainsi brisé, c'est-à-dire la constitution puissante de l'humanité de l'homme à partir du développement multiple et divers des corps dans leurs manières, elles-mêmes multiples, d'affecter et d'être affectés¹⁹. Tendanciellement, la domination, c'est donc l'appauvrissement extrême et la destruction logique du corps commun et du corps de chacun.

Contrairement à la *titillatio*, le désir de ne pas être dirigé par un égal semblable produit quant à lui, bien au contraire, la *mesure* du commun et du bien commun, celle de « l'égalité » et de la « liberté ». Il produit aussi une politique active de résistance à la domination, celle démocratique de la construction du commun. On peut alors, sur le plan des affects, opposer la *titillatio* de la domination à l'*hilaritas* (allégresse) du commun et du bien

¹⁷ *É* III 11, scolie ; IV 43, démonstration.

¹⁸ *É* III 27, démonstration du corollaire 3 ; et *La stratégie du conatus*, op. cit., ch. IX, 3, « Bienveillance et indignation : les "affects" de la résistance ».

¹⁹ Nous avons développé ce thème dans notre étude « Bêtes ou automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste », in : *Lectures contemporaines de Spinoza*, éd. par P.-F. Moreau, Cl. Cohen-Boulakia et M. Delbraccio, Paris, PUPS, 2012, p. 157-177.

commun de la multitude. L'affect d'*hilaritas* consiste, chez Spinoza, en ce que toutes les parties d'un corps sont affectées de joie à *égalité*, c'est-à-dire que la puissance d'agir de ce corps est accrue ou secondée de telle sorte que toutes ses parties conservent entre elles la même mesure ou le même rapport dynamique de développement ; ainsi l'*hilaritas* est un affect « toujours bon et qui ne peut avoir d'excès »²⁰. Dans le domaine des affects politiques, la mesure de l'*hilaritas* nous offre ainsi la passion démocratique par excellence. Dans l'*hilaritas* s'expriment, en effet, le rayonnement d'une confiance commune, le plaisir de faire corps ensemble, l'amour de vivre en commun dans l'égalité (ce qui élimine ainsi, du fait de la satisfaction, tout désir d'abandonner son salut à un homme providentiel)²¹. Politiquement, l'*hilaritas*, c'est l'affect constituant du corps de la confiance démocratique commune. La *titillatio*, dans son excès, c'est, inversement, l'affect de la destruction tendancielle du corps commun.

La *mesure commune* a cependant une double signification. Elle s'entend d'abord, nous l'avons vu, comme un cas de solution politique de la *multitudinis potentia* dans l'affirmation de son droit : c'est l'invention immanente d'un principe dynamique du commun, d'une unité de base (ou d'une unité de mesure, qui est aussi une valeur en tant que cette mesure est, elle-même, désirée). Mais il faut entendre *aussi* par mesure commune le *moyen* qui va être mis en œuvre afin de *maintenir l'égalité*, afin d'empêcher, dans la durée, les tentatives de domination. Et c'est selon cette seconde acception de la mesure, celle de la création des institutions (sous la forme des mesures et/ou des décrets pris ensemble, par l'assemblée souveraine des égaux) que le remède décidé pourrait n'être que très partiel et très partial (ou très inadéquat), et cela à cause des lois mêmes des affects qui continuent nécessairement à traverser et à déterminer les conduites et les décisions de la multitude rassemblée, et cela aux dépens de l'exigence immanente. Ce sont, en effet, explique Spinoza, les mêmes lois des affects qui ont conduit à la construction de la démocratie et qui expliquent aussi pourquoi les démocraties n'ont pas pu et n'ont pas su se maintenir longtemps. Lorsqu'une démocratie s'instaure, en effet, elle est perpétuellement sous la menace des passions destructrices de ses propres citoyens, si ceux-ci n'ont pas su inventer les forces ou les institutions démocratiques de contre-pouvoir capables de maintenir le corps politique dans la réponse adéquate à son besoin primordial, à son exigence et/ou à son principe dynamique premier et fondateur, à savoir l'égalité de tous.

²⁰ É IV 42 et démonstration.

²¹ À propos de l'usage opératoire de l'*hilaritas* (affect que nous avons transféré des réflexions éthiques de Spinoza à ses écrits sur la politique et l'histoire), nous nous permettons de renvoyer le lecteur à l'*Introduction* de notre édition du *Traité politique*, particulièrement les pages 58 à 87, ainsi qu'à un article, de 2014, sur le site *EuroNomade*, www.euronomade.info/?p=1527, consulté le 28 septembre 2015 : « De la confiance politique : construire l'*hilaritas* démocratique » (on trouvera aussi, sur le même site, la version italienne de ce texte dans la traduction qu'en a donnée Toni Negri, qui écrit également une présentation de notre article sous le titre « La misura comune del divenire-democrazia »).

Dès les commencements de la démocratie, en effet, note Spinoza en *TP* 8/12, «une grande difficulté s'élève». Cette difficulté vient «de l'envie [*invidia*]» et/ou de la jalousie que suscitent, au sein du jeune État démocratique, les nouveaux arrivants qui peuvent bénéficier des mêmes droits que les citoyens d'origine. De fait, la conscience d'une unité et d'une identité du corps *national* se constitue historiquement au détriment du corps de la démocratie elle-même. Jalousie et envie des *nationaux* font obstacle à l'accueil démocratique des nouveaux venus dont l'accès à l'égalité des droits est tenu pour injuste par ceux qui s'estiment être les légitimes propriétaires et usufruitiers du corps de l'État. Car, écrit Spinoza, «bien que chacun trouve juste d'avoir à l'égard de son voisin le même droit que son voisin a par rapport à lui, ils ne trouvent pas également juste que des étrangers qui sont venus en grand nombre se fixer dans le pays, aient un droit égal au leur, au sein d'un État qu'ils ont construit pour eux-mêmes avec de grandes peines et sur un territoire acquis au prix de leur sang» (*TP*, 8/12). C'est ainsi que la décision politique conservatrice d'écarter les étrangers du statut de membre à part entière du corps de l'État – soit du statut de citoyen – fait de l'État démocratique lui-même une nouvelle instance de domination sur une grande partie de la population. Et cette décision met en danger la conservation même du corps démocratique. En effet, comme l'a montré l'histoire de Venise²², l'État, d'abord démocratique, va nécessairement changer de nature en fermant son assemblée souveraine aux étrangers pour se transformer en une assemblée de «nobles» qui vont eux-mêmes s'en remettre au règne d'un seul, un «doge», qui est élu à vie ; une situation, note Spinoza, alors fort proche de la domination monarchique (*TP*, 8/18).

Les «remèdes»

Venons-en, à présent, au dernier point de cette réflexion, c'est-à-dire aux «remèdes» explicitement proposés par Spinoza.

L'intelligibilité des logiques de domination politique et de leurs processus est certes fondamentale mais elle n'a, en elle-même, aucune vertu préventive sur les délires et les forces réelles de la domination si cette intelligibilité ne trouve pas ses prolongements pratiques et politiques dans des mesures effectives et efficaces de contre-pouvoir. Dans son *Traité politique*, Spinoza déduit les mesures institutionnelles concrètes qui peuvent faire réellement obstacle à l'avènement de la domination politique²³. Des mesures, donc, issues de

²² Spinoza a lu MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 6.

²³ Le *Traité politique* est inachevé et Spinoza n'a pas écrit son chapitre sur la démocratie. Les chapitres VI à X de l'ouvrage traitent cependant des mesures nécessaires à la réforme *démocratique* des régimes monarchique et aristocratique. Ce sont certaines de ces mesures essentielles que nous évoquons ici, car on peut logiquement penser que Spinoza les aurait reprises pour le régime démocratique.

l'expérience de l'histoire et de la connaissance de la logique des affects et des exigences enveloppées dans le droit naturel. Des mesures qui peuvent être *douloureuses* (et elles le sont nécessairement pour quelques-uns) en ce qu'elles vont faire réellement obstacle à la satisfaction de leurs désirs. Mais, comme l'écrit Spinoza dans la démonstration de la proposition 43 d'*Éthique* IV – et cette réflexion est applicable au corps politique –, la «douleur» éprouvée par quelques-uns, du fait d'une *titillatio excessiva* qui se trouve entravée par les institutions de contre-pouvoir, permet au corps commun d'être, quant à lui, beaucoup plus apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières que celles suscitées par la domination et la satisfaction d'une minorité. Et ainsi la douleur imposée à quelques-unes des parties du corps, s'avère *politiquement*, en vérité, bonne pour l'ensemble du corps en ce que celui-ci, en réalisant son exigence et/ou son besoin d'égalité, permet au corps commun d'advenir à une jouissance qui peut être partagée par toutes les parties du corps de la société.

Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de toutes les exigences de la démocratie du commun formulées par Spinoza. Nous n'en retiendrons donc que l'esprit général et quelques mesures essentielles.

D'abord, en ce qui concerne l'armée. Elle ne devra être constituée que de citoyens²⁴. Une armée de métier impose à l'État qu'elle devrait protéger, un véritable «état de guerre où l'armée seule est libre et tout le reste esclave» (*TP*, 7/22). De plus, le général-chef de l'armée tout entière ne devra être nommé qu'en temps de guerre et son temps de commandement sera strictement limité «pour une année au plus, et il ne [pourra] être ni prolongé ni plus tard réélu» (*TP*, 8/9). Spinoza se méfie, comme de la peste, de la construction des héros. L'égalité ne peut subsister, écrit-il, «dès que le droit public de l'État veut que l'on attribue des honneurs extraordinaires à un homme illustre par sa vertu» (*TP*, 10/8). Il arrive souvent, en effet, qu'en situation de crise, et à la faveur de ses victoires présentes ou passées, un homme illustre devienne le tyran de son propre peuple : «dans les crises extrêmes de l'État, lorsque tous sont saisis d'une sorte de terreur panique, on les voit tous se ranger au seul avis que leur inspire l'épouvante du moment, sans s'inquiéter ni de l'avenir, ni des lois, tourner leurs regards vers un homme illustré par ses victoires, l'affranchir seul de toutes les lois, lui continuer son commandement (ce qui est du plus dangereux exemple), et confier enfin à sa seule loyauté la république tout entière. Ce fut là certainement la cause de la ruine de l'État romain» (*TP*, 10/10).

Cependant cet abandon de la souveraineté à un homme dont on imagine qu'il possède une force, une raison ou une vertu tout à fait exceptionnelles, est, nous l'avons déjà vu, une manière des plus ordinaires de trouver, de façon aveugle, une solution simple et immédiate aux problèmes qui traversent la multitude. Solution des plus illusoire et des plus dangereuses alors qu'il devrait s'agir, pour les citoyens, non pas de chercher la vertu salvatrice dans un homme providentiel mais, bien plutôt, de construire la mesure, la vertu et

²⁴ *TP*, 6/10 et 7/22.

la prudence rationnelle intrinsèque de l'État démocratique lui-même ou, du point de vue de l'affect, la confiance consistante et résistante de l'*hilaritas*. Un État qui, en temps de crise, pourrait alors trouver dans ses institutions, en lui-même et par lui-même, les solutions adéquates, sans se laisser emporter par les espoirs et les craintes du moment présent²⁵.

C'est alors une *dépersonnalisation* radicale des fonctions publiques que Spinoza envisage, avec des *administratores* de la république diamétralement opposés à ses *dictatores*²⁶. Des *dictatores* dont la démocratie doit se protéger : *premièrement*, en supprimant la pratique du « secret d'État » qui maintient la multitude dans un état d'impuissance et d'irresponsabilité politique²⁷; ce « secret », écrit Spinoza, est incompatible avec la liberté commune ; *deuxièmement*, en instaurant un système d'assemblées très vastes, dans chaque ville de préférence, assemblées elles-mêmes tenues par des systèmes vigilants de contre-pouvoir. C'est ainsi qu'à un système de *représentation* politique, Spinoza préfère un dispositif de *participation effective* du plus grand nombre à des fonctions de décision commune ; des fonctions qui sont strictement limitées dans le temps, au sein d'une assemblée suprême dont les membres sont renouvelés en partie tous les ans. Une assemblée elle-même étroitement surveillée par une assemblée plus restreinte de citoyens dont le rôle est essentiellement de veiller au maintien inviolable des fondements des lois « en ce qui regarde les corps délibérants et les fonctionnaires publics » (*TP*, 8/20) (cette assemblée de vigilance est, de fait, une combinaison pratique de deux institutions de la république romaine que Spinoza juge positives mais dont il pense aussi éviter les défauts : à savoir les tribuns de la plèbe et la dictature curative, dont la fonction, limitée dans le temps, était de ramener l'État romain à son principe)²⁸.

Ce dispositif, avec ses systèmes de contre-pouvoir, vise à faire de l'ensemble du corps commun un immense conseil qui doit être apte de produire les

²⁵ « [...] s'imaginer qu'on amènera la multitude ou ceux qui sont engagés dans les luttes de la vie publique à régler leur conduite sur les seuls préceptes de la raison, c'est rêver l'âge d'or et se payer de chimères. – L'État sera donc très peu stable, lorsque son salut dépendra de l'honnêteté d'un individu et que les affaires ne pourront y être bien conduites qu'à condition d'être dans des mains honnêtes. Pour qu'il puisse durer, il faut que les affaires publiques y soient ordonnées de telle sorte que ceux qui les manient, soit que la raison, soit que la passion les fasse agir, ne puissent être tentés d'être de mauvaise foi et de mal faire. Car peu importe, quant à la sécurité de l'État, que ce soit par tel ou tel motif que les affaires soient bien administrées. La liberté ou la force de l'âme est la vertu des particuliers ; mais la vertu de l'État, c'est la sécurité », *TP*, 1/5-6.

²⁶ *TTP*, XVII, [4] ; G. 203.

²⁷ *TP*, 7/27-29.

²⁸ L'ambition de domination est si menaçante et si dangereuse, aux yeux de Spinoza, pour le corps commun – même dans un État démocratique bien organisé – qu'il préconise d'y répondre par une terreur préventive : celle de la peine de mort et de l'opprobre éternel dans le cas d'atteinte aux fondements de l'État. Quiconque, en effet, proposerait de remettre en question les fondements « démocratiques » de l'État (comme « par exemple de prolonger le commandement d'un général d'armée »), devra être puni de mort, ses biens confisqués ; et il devra rester, pour la mémoire éternelle de son crime, quelque signe public et éclatant de son supplice (*TP*, 8/25).

décisions les plus utiles avec et pour ceux-là mêmes qui sont concernés, c'est-à-dire tous les membres de l'État. Spinoza repousse la critique de la lourdeur et de la lenteur d'un tel dispositif sur la base de la défense des principes de la vie commune et en évoquant, une fois encore, l'histoire romaine : « Si Sagonte succombe pendant que les Romains délibèrent, il est vrai aussi que la liberté et le bien commun périssent lorsqu'un petit nombre d'hommes décident de tout par leur seule passion » (*TP*, 9/14). L'exigence des principes ne saurait donc céder politiquement à des impératifs techniques, même dans l'urgence.

Il n'y a aucun idéalisme ni dogmatisme dans cette défense des principes. Mais une *exigence de prudence et de vérité* qui refuse de se plier à la pragmatique du pouvoir qui, sous couvert d'efficacité, efface l'exercice de la politique du commun au profit de la domination. Car si Spinoza nous met en garde contre les utopies et qu'il enseigne, pour penser politiquement, un retour à l'expérience, c'est-à-dire à la pratique, cela ne signifie pas qu'il ait abandonné le lien structurel de la politique avec la vérité. Ce lien, nous le retrouvons, en effet, dans l'idée même de la vertu ou de la prudence intrinsèque du corps commun à construire, dans et par les institutions de la démocratie et pour sa défense. Car il ne s'agit pas, dans les chapitres VI à XI du *Traité politique*, de bricoler de simples moyens techniques pour la réforme des États, mais bien de construire une véritable *causalité adéquate*²⁹ du corps commun, soit le mouvement réel d'émancipation par lequel la puissance de la multitude advient à son régime d'« adéquation ». Or ce mouvement réel du réel, selon lequel, dans la conquête de l'autonomie – ou de sa « libre nécessité » –, une chose quelconque produit et se produit dans et par ses propres effets, c'est bien ce que Spinoza *conçoit*, dans sa philosophie, comme la procédure même de la production du vrai³⁰.

Cependant, si ce modèle de vérité, de prudence et d'adéquation est universalisable, il faut souligner que n'existent, dans le champ de la politique et de l'histoire, que des constructions singulières de la vérité, seulement valables pour chaque société dans sa singularité. Et nous sommes ainsi, de nouveau, renvoyés à la diversité des histoires, des exemples, des expériences

²⁹ « J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle seule. Et j'appelle inadéquate, autrement dit partielle, celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule » ; « Je dis que nous agissons quand il se fait en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes cause adéquate c'est-à-dire (*par la définition précédente*) quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule. Et je dis au contraire que nous pâtissons, quand il se fait en nous quelque chose, ou quand de notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle » (*É* III, définitions 1 et 2).

³⁰ Et ce, dès le *Traité de la réforme de l'entendement* : « (B 71) la forme de la pensée vraie doit être située dans cette pensée elle-même sans relation avec d'autres ; et elle ne reconnaît pas un objet comme cause, mais doit dépendre de la puissance même de la nature de l'entendement. [...] C'est pourquoi ce qui constitue la forme de la pensée vraie, il faut le chercher dans cette pensée elle-même, et le déduire de la nature de l'entendement ». Nous citons d'après l'édition de B. Rousset, Paris, Vrin, 1992.

et des pratiques et, par là même, à l'idée, émise par Spinoza, selon laquelle les inventions démocratiques dans la construction du commun doivent être nécessairement toujours – et il s'agit là encore d'une exigence vitale – « bien appropriées au caractère d'une nation » (suivant l'expression employée en *TP* 7/30 où Spinoza donne en exemple digne de mémoire, l'État des Aragonais). Car, comme la nature qui ne produit que des singuliers, l'universelle vérité et la liberté commune se construisent, elles-mêmes, de manière multiple et diverse, en rapport, souligne Spinoza, « avec la nature des lieux et la complexion singulière » de la multitude rassemblée, dans et pour la construction indéfinie du corps commun (*TP*, 10/7).

C'est donc sur la base de l'analyse des exigences du réel lui-même et de ses remèdes immanents qu'il nous faut comprendre la magnifique leçon, d'audace et de prudence à la fois, que Spinoza nous a laissée dans son *Traité politique*. À nous, aujourd'hui encore, de savoir la recueillir, l'entendre et aussi l'appliquer.