

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA COMPARAISON DU CONCEPT DE « MULTITUDE » DE
SPINOZA AVEC CELUI DE HOBBS**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Eylem CANASLAN

Directeur de recherche : Doç. Dr. Türker ARMANER

JANVIER 2009

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de recherche Doç Dr. Türker Armaner pour le temps qu'il a bien voulu me consacrer et pour ses suggestions et conseils qui ont contribué à l'amélioration de ce travail. Je voudrais également remercier les membres du jury Prof. Dr. Kenan Gürsoy et Prof. Dr. Cemal Bâli Akal pour avoir accepté de lire ce mémoire. Je tiens enfin à remercier mes ami(e)s, Cengiz Baysoy, Münevver Çelik, Sinem Özer et tous les membres d'Éditions Otonom pour leur encouragement si sincère et plus particulièrement Hakan Yücefer pour tout son support.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|------------|
| RÉSUMÉ..... | iv |
| ABSTRACT..... | ix |
| ÖZET..... | xiv |
| INTRODUCTION..... | 1 |
| PREMIÈRE PARTIE : LE PLAN INDIVIDUEL..... | 8 |
| Chapitre 1 : Corps humain chez Spinoza..... | 8 |
| Section 1 : La polémique spinozienne..... | 8 |
| Sous-section 1 : Spinoza contre les moralistes..... | 8 |
| Sous-section 2 : Spinoza contre les politiciens..... | 13 |
| Section 2 : Le projet éthico-politique de Spinoza..... | 15 |
| Sous-section 1 : L'individu, la singularité, le <i>conatus</i> et les efforts singuliers..... | 15 |
| Sous-section 2 : Le but du projet éthico-politique de Spinoza : la libération..... | 20 |
| <i>La libération éthique : comprendre le singulier.....</i> | <i>25</i> |
| <i>La libération politique : pouvoir constituer la multitude.....</i> | <i>29</i> |
| Chapitre 2 : Corps humain chez Hobbes..... | 33 |
| Section 1 : La polémique hobbesienne..... | 33 |
| Sous-section 1 : Hobbes contre Aristote..... | 38 |
| Section 2 : Le projet politico-moral de Hobbes..... | 40 |
| Sous-section 1 : Le <i>conatus</i> , le droit naturel..... | 43 |
| Sous-section 2 : Les lois de nature versus la liberté..... | 49 |
| Sous-section 3 : L'individu, la personne, la puissance..... | 56 |
| DEUXIÈME PARTIE : LE PLAN POLITIQUE..... | 61 |
| Chapitre 1 : Corps politique chez Spinoza..... | 61 |
| Section 1 : Le passage de l'état naturel à l'état civil..... | 61 |
| Sous-section 1 : L'inaliénabilité du droit naturel chez Spinoza..... | 67 |
| Section 2 : La souveraineté ou la multitude ?..... | 72 |
| Sous-section 1 : La loi, l' <i>imperium</i> , la <i>summa potestas</i> | 72 |
| Sous-section 2 : Le paradoxe de la souveraineté..... | 76 |
| Sous-section 3 : La tension entre le sujet et le citoyen : l'obéissance ou le droit civil ?..... | 80 |
| Section 3 : Le concept de multitude..... | 83 |
| Sous-section 1 : Le droit de résistance de la multitude..... | 87 |
| Chapitre 2 : Corps politique chez Hobbes..... | 91 |
| Section 1 : Le passage de l'état naturel à l'état civil..... | 91 |
| Section 2 : De la multitude à la souveraineté..... | 97 |
| Sous-section 1 : La réduction du citoyen au sujet..... | 98 |
| Section 3 : Le concept de multitude..... | 103 |
| Sous-section 1 : La disparition du droit de résistance..... | 107 |
| CONCLUSION..... | 110 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 117 |

RÉSUMÉ

Le thème principal de ce mémoire est la comparaison de la notion de « multitude » de Baruch Spinoza (1632-1677) avec celle de Thomas Hobbes (1588-1679). Cette comparaison est faite sous deux aspects, l'un concernant l'ontologie, l'autre concernant la politique. La division du travail en deux parties, en tant que « Le plan individuel » et « Le plan politique » fait référence à ces deux aspects. La première partie examine les arguments ontologiques de Spinoza et de Hobbes, tandis que la deuxième partie met l'accent sur leurs arguments politiques. Les principales œuvres utilisées dans ce mémoire sont les suivantes : Les *Elements of Law : Human Nature and De Corpore Politico*, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, et le *Léviathan* de Thomas Hobbes ; *L'Éthique*, le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* de Baruch Spinoza.

La première partie : Le plan individuel

Cette partie se compose de deux chapitres : « Corps humain chez Spinoza » et « Corps humain chez Hobbes ». Le premier chapitre traite de la constitution ontologique spinozienne, tandis que le deuxième chapitre explore la constitution ontologique hobbesienne.

Corps humain chez Spinoza

Ce chapitre se compose de deux sections : « La polémique spinozienne » et « Le projet éthico-politique de Spinoza ».

Dans la première section, nous avons essayé de mettre l'accent sur les éléments polémiques dans l'œuvre de Spinoza. Nous avons envisagé ces polémiques à deux égards : « Spinoza contre les moralistes » et « Spinoza contre les politiciens ». Le premier se réfère aux critiques avancées par Spinoza généralement contre les moralistes tandis que le deuxième traite de ses critiques contre les politiciens. Sur la base de cette double polémique de Spinoza, nous avons également élaboré la théorie de « l'affect » ainsi que ses notions de « passion », de « désir », d'« appétit » et sa définition des « affects actifs et passifs ».

La deuxième section intitulée « Le projet éthico-politique de Spinoza », est principalement consacrée à la « substance », à l'« attribut » et au « mode » qui sont les concepts essentiels de l'ontologie spinozienne. Les points fondamentaux dans cette section peuvent être énoncés comme suit :

- i) Dans l'ontologie spinozienne, il n'y a pas de hiérarchie ontologique entre la substance et ses modes.
- ii) Cette ontologie ne comprend pas la notion de « création théologique »

iii) Spinoza considère les étants comme les puissances productrices de ce monde.

La section « Le projet éthico-politique de Spinoza », qui suit l'élaboration des concepts fondamentaux ontologiques, est également fondée sur deux bases : dans la première sous-section, « L'individu, la singularité, le *conatus* et les efforts singuliers », nous avons analysé les notions spinoziennes de « *conatus* [l'effort] », d'« individu », de « singularité » et d'« individuation ». Nous avons vu que le principe de *conatus*, c'est-à-dire « la persévérance dans l'être », constitue à la fois la fondation de l'ontologie et celle de la philosophie politique de Spinoza. Afin de comprendre le concept spinozien de multitude, il a fallu comprendre ses concepts d'« individu » et de « singulier ». Nous avons essayé de souligner que ces notions ne se réfèrent pas aux étants dans un état atomisé, isolé et dispersé, mais plutôt aux puissances toujours capables de former de nouvelles individus / singularités dans le cadre d'un nouveau mouvement de l'individuation / singularisation sans rien perdre de leurs propres natures. En outre, nous avons souligné que, dans ce mouvement d'individuation, à la fois les différences entre les singuliers sont conservées, et la pluralité ainsi que la communalisation parmi eux peuvent être constituées. Le but le plus important de l'élaboration de ces concepts a été de démontrer que le corps politique est également conçu par Spinoza comme un être singulier ayant son propre *conatus* et que la multitude qui compose une cité [*civitas*] est également comprise comme un être singulier ayant sa propre intégrité.

Ensuite, nous sommes passées à la deuxième sous-section, « Le but du projet éthico-politique de Spinoza : la libération ». Ici, nous avons souligné que le but du projet philosophique de Spinoza est la libération. Puisque Spinoza explique sa notion de « liberté » en termes de « vertu » et de « perfection », nous les avons également analysés. De plus, nous avons essayé de démontrer les déterminations éthico-politiques de la libération. Dans notre étude sur la libération éthique, nous avons accordé une attention particulière aux types de connaissance, ainsi qu'au plan éthique dont le point de référence est le concept de puissance et qui ne permet pas l'apparition des notions transcendantes du Bien et du Mal. Puis, par l'élaboration de la libération politique, nous en sommes venues à la conclusion que la multitude spinozienne, ayant une existence dynamique et étant constituée politiquement, ne peut être identifiée à une foule statique. En prenant en considération les définitions des « affects actifs » et de « l'action », nous avons constaté que la praxis de libération est la pierre angulaire des constitutions éthico-politiques chez Spinoza.

Corps humain chez Hobbes

Le chapitre intitulé « Corps humain chez Hobbes » a une structure parallèle à celle du précédent. Il se compose de deux sections : « La polémique hobbesienne » et « Le projet politico-moral de Hobbes ». La deuxième section est divisée en trois sous-sections : 1) « Le *conatus*, le droit naturel » ; 2) « Les lois de la nature contre la liberté » ; et 3) « L'individu, la personne, la puissance ».

La première section porte sur la polémique hobbesienne contre Aristote en particulier, parce que cette polémique désigne un changement paradigmatique et la naissance de la conception moderne de la politique. Ce changement peut être proprement poursuivi à travers la transformation des contenus conceptuels de « l'égalité » et de « la liberté politique ». En même temps, nous avons essayé de

trouver une réponse à la question de la base de la politique chez Hobbes. Nous avons remarqué que cette fondation se réfère à une nouvelle moralité, à la morale moderne. C'est ainsi que nous avons examiné en détail les lois de nature qui sont également les lois morales et qui jouent un rôle fondamental dans le passage de l'état de nature à l'état civil. La méthodologie adoptée dans ce travail s'appuie sur le fait que la conception de la politique d'un philosophe ne doit pas être prise en considération indépendamment de son ontologie en général et de sa compréhension de la nature en particulier. À cet égard, nous avons souligné la notion hobbesienne du Dieu comme « le législateur » et « l'auteur de la nature » et, par conséquent, sa différence avec l'identité spinozienne de la Nature et du Dieu. Nous avons observé que, même si le Dieu n'est pas conçu comme politiquement efficace, un élément ontologiquement transcendant subsiste dans le système hobbesien sous la forme d'une notion de Dieu créateur, indépendant des puissances de ce monde. Ensuite, nous avons analysé les caractéristiques de la nature humaine selon Hobbes. Nous avons élaboré sa théorie de « l'affect » et les concepts de « droit naturel » et de « *conatus* », qui l'ont amené à l'abstraction de la « guerre de chacun contre chacun ». Nous avons examiné le concept de *conatus* en comparant ses dimensions mécanico-physique, psychologique, juridico-morale et ontologique. En général, nous avons déterminé une sorte de continuité entre l'enseignement de Hobbes sur le droit naturel et sur le *conatus* et celui de Spinoza, qui peut être résumée comme suit :

- a) Le *conatus* est le facteur principal qui fait agir les hommes.
- b) Tout ce que les hommes font afin de persévérer dans l'être est impliqué dans le contenu de leurs droits naturels.
- c) Pendant leurs efforts de persévérer dans l'être, les hommes subissent naturellement des passions.

Pourtant, cette continuité entre Hobbes et Spinoza est une continuité limitée : Avant tout, alors que Hobbes identifie les lois de nature aux lois de la raison libérée des passions, Spinoza n'accepte pas une telle réduction et considère les passions humaines comme formées selon les lois de nature qui sont valables pour toute la nature. Deuxièmement, Hobbes ne dispose pas d'une définition de l'affect actif que l'on retrouve chez Spinoza. Ce « manque » est la principale raison pour Hobbes de voir le but de la politique comme la sécurité absolue et non comme la libération.

Au sujet de l'ontologie hobbesienne, nous avons enfin évalué ses concepts de « l'individu », de la « personne », de « l'auteur » et de « l'acteur ». Nous avons soutenu que la notion d'individu chez Hobbes fait référence à un individu atomisé et isolé, qui est conscient de ses propres intérêts et s'efforce pour la réalisation de ces intérêts au moyen du calcul rationnel. Nous avons constaté que cet « individu » est déterminé socialement et historiquement, au-delà de l'abstraction de « l'état de nature ». En d'autres termes, nous avons souligné que les abstractions hobbesiennes de « l'état de nature » et de « l'individu » ne peuvent pas être considérées indépendamment de la situation particulière de l'Angleterre du 17^e siècle, c'est-à-dire du développement des relations de marché de l'époque. Puis, nous sommes passées aux notions de « l'auteur » et de « l'acteur ». Il a fallu évaluer ces concepts, précisément parce qu'ils sont les concepts constitutifs de la théorie du contrat et de la représentation ayant une fonction centrale dans le passage au corps politique.

La deuxième partie : Le plan politique

La deuxième partie intitulée « Le Plan politique » se compose de deux chapitres : « Corps politique chez Spinoza » et « Corps politique chez Hobbes ». Ces deux chapitres commencent par une section intitulée « Le passage de l'état naturel à l'état civil ». Dans cette section, nous avons abordé le thème du passage du « corps humain » au « corps politique » et l'évolution générale du « corps politique ».

Corps politique chez Spinoza

Dans ce chapitre, nous avons premièrement évalué la notion spinozienne de « droit naturel ». Nous avons constaté que la multitude conserve son droit naturel propre dans le passage au corps politique. Ensuite, nous avons élaboré les concepts de *Civitas* et de *Societas*, ainsi que la relation entre eux. Pour nous, les aspects importants de cette relation sont les suivants : la *civitas*, à savoir le corps politique, est l'expression politique directe de la société elle-même, elle est l'augmentation de la puissance de la société, et il y a une relation immanente et spontanée entre la *societas* et la *civitas*. De ce fait, nous avons conclu qu'une distinction entre « le social » et « le politique » n'a pas de place dans la philosophie politique de Spinoza. Puis, nous sommes passées à la deuxième section.

La deuxième section est intitulée « La souveraineté ou la multitude ? ». Cette section repose sur trois motifs : 1) « La loi, l'*imperium*, la *summa potestas* » ; 2) « Le paradoxe de la souveraineté » ; et 3) « La tension entre le sujet et le citoyen : l'obéissance ou le droit civil ? ».

Dans la première sous-section, nous avons évalué la spécificité de la notion spinozienne de la loi et la façon dont il emploie les concepts de l'*imperium* et la *summa potestas*. Nous avons affirmé que, chez Spinoza, l'*imperium* et la *summa potestas*, avec ses références à un pouvoir politique précis ont été considérés d'une perspective politique différente de celle de la souveraineté moderne. Par ailleurs, nous avons problématisé le fait qu'on essaie de rendre ces concepts par le terme « souveraineté » dans les traductions de l'œuvre de Spinoza.

Dans la deuxième sous-section, nous avons traité la naissance et les caractéristiques de la notion de souveraineté, et discuté en détail pourquoi la philosophie politique de Spinoza ne peut pas être incluse dans la tradition de la théorie de souveraineté. Le point le plus important a été de démontrer que les notions de « représentation » et de « transfert de droit » sont la condition *sine qua non* de la compréhension de « souveraineté » et de prouver que Spinoza ne peut pas être inclus dans la tradition de la « souveraineté », parce que ces deux notions ne se trouvent pas chez Spinoza.

Dans la troisième sous-section, nous avons examiné les relations entre le citoyen et le sujet, et entre le droit civil et l'obéissance. Nous avons indiqué l'importance politique de la distinction faite par Spinoza entre la définition du citoyen et celle du sujet en ce qui concerne son projet de libération. Dans cette section, nous avons également élaboré la notion spinozienne de la démocratie.

La dernière section du chapitre, intitulée « Corps politique chez Spinoza », est réservée totalement à la notion de multitude. Dans cette section, nous avons examiné

la façon dont cette notion a été utilisée et développée à travers les œuvres de Spinoza. Nous avons essayé de montrer les raisons des différences entre le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* dans leurs emplois respectifs de ce concept. Dans notre analyse sur le droit de résistance, nous avons essayé de montrer que la puissance politiquement constitutive de la multitude ne peut pas être séparée de son droit de résistance du point de vue du paradigme spinozien.

Corps politique chez Hobbes

Dans ce chapitre, premièrement, nous avons traité la compréhension du passage de l'état de nature à l'état civil, cette fois chez Hobbes. Au sein de ce passage, nous avons examiné l'apparition des notions de « contrat », de « transfert de droit » et de « représentation ». Nous avons mis l'accent sur la façon dont Hobbes conceptualise le passage de la *societas* à la *civitas*. Ensuite, nous avons évalué les droits du souverain qui s'élargissent avec la formation du corps politique. Ces droits sont indivisibles, inaliénables et irréversibles. Nous avons souligné les implications politiques de ces caractéristiques des droits du souverain.

Dans la section « De la multitude à la souveraineté », nous avons évalué la relation entre le concept de « souveraineté » et celui de « multitude ». Nous avons maintenu que la politique chez Hobbes commence avec la transformation de la multitude en « peuple » et la représentation de la multitude par une seule volonté. Afin de discuter les implications de cette transformation, nous avons également élaboré la notion de « peuple ». Puis, nous avons examiné la façon dont Hobbes définit les formes de gouvernement telles que la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Nous avons essayé de comprendre pourquoi Hobbes considère la monarchie comme une forme de gouvernement meilleure que la démocratie. Après avoir présenté les raisons de cela, nous avons conclu que ce point de vue est très cohérent avec le système de Hobbes. Ensuite, nous avons examiné les notions du « sujet » et du « citoyen », de « l'obligation » et de la « liberté » chez Hobbes. Nous avons vu que dans la philosophie politique de Hobbes, le citoyen est exclu de toutes les formes de participation politique, et des mécanismes de décision, car la liberté politique est exclusivement réservée au souverain. Nous avons même constaté que le concept de citoyen n'a pas de place dans la conception de l'État chez Hobbes. Nous avons appelé cette exclusion, « la réduction du citoyen au sujet », et consacré une sous-section à cette formulation. Après avoir souligné les caractéristiques de la notion hobbesienne de la liberté, nous avons maintenu que la sphère de la liberté réservée au sujet est limitée par la réglementation des conditions de vie dans la sphère privée, et ne contient pas de liberté politique. Ici, nous avons rencontré le premier schéma de la séparation entre l'État et la société civile, entre la sphère publique et la sphère privée, qui sous-tend la notion d'État moderne.

Dans la dernière section de ce chapitre, qui est intitulée « Le concept de multitude », nous avons examiné la multitude de Hobbes et sa distinction avec le concept de peuple. Nous avons conclu que Hobbes considère la multitude comme une foule dispersée et illégitime, dans la mesure où elle ne peut pas être représentée. En outre, nous avons vu que la notion de « droit de résistance » est complètement exclue du système de Hobbes. De ce fait, nous sommes arrivées à la conclusion que, chez Hobbes, la politique est réduite à un régime de « sécurité », éloigné de la vraie nature de la politique qui est un domaine antagoniste où on voit s'affronter les puissances.

ABSTRACT

The main theme of this thesis is the comparison of the concept of “Multitude” of Baruch Spinoza (1632-1677) with that of Thomas Hobbes (1588-1679). This comparison is made in two respects, one being the ontological and the other being the political respect. The division of the thesis in two major parts as “Le plan individuel” [“The Individual Plane”] and “Le plan politique” [“The Political Plane”] refers to these two respects. The first part of the thesis discusses the ontological arguments of Spinoza and Hobbes while the second part focuses on their political arguments. The major works used in the thesis can be stated as follows: *The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico*, *Le citoyen ou les fondements de la politique* [On the Citizen], and *Léviathan* by Thomas Hobbes; *L'Éthique* [The Ethics], *Traité théologico-politique* [A Theologico-Political Treatise] and *Traité politique* [A Political Treatise] by Baruch Spinoza.

Part I: The Individual Plane

The first part “The Individual Plane” consists of two chapters: “Corps humain chez Spinoza” [“Human Body in Spinoza”] and “Corps humain chez Hobbes” [“Human Body in Hobbes”]. The first chapter deals with the Spinozian ontological constitution while the second chapter explores the Hobbesian ontological constitution.

Human Body in Spinoza

The chapter “Corps humain chez Spinoza” consists of two sections: “La polémique spinozienne” [“The Spinozian Polemic”] and “Le projet éthico-politique de Spinoza” [“The ethico-political project of Spinoza”].

In the first section, we have tried to bring into focus the polemical elements in Spinoza’s works. We have posited these polemics in two respects: “Spinoza contre les moralistes” [“Spinoza against moralists”] and “Spinoza contre les politiciens” [“Spinoza against politicians”]. The former refers to the criticisms put forward by Spinoza generally against the moralists while the latter deals with his criticisms of politicians. On the basis of this double polemic of Spinoza, we have also elaborated Spinoza’s theory of “affect” as well as his notions of “passion”, “desire”, “appetite”, and “active and passive affects”.

The second section “Le projet éthico-politique de Spinoza”, principally deals with “substance”, “attribute” and “mode” as Spinoza’s major ontological concepts. The fundamental points of this section can be stated as follows:

- i) In Spinozian ontology, there is no ontological hierarchy between the substance and its modes.

- ii) This ontology does not include the notion of “theological creation”.
- iii) Spinoza considers “beings” as worldly, concrete and productive powers.

The section “Le projet éthico-politique de Spinoza”, which follows the elaboration of fundamental ontological concepts, is also founded on two bases: In the first subsection “L’individu, la singularité, le *conatus* et les efforts singuliers” [“Individual, Singularity, *Conatus* and Singular Efforts”], we have analyzed the Spinozian concepts of “*conatus* [effort]”, “individual”, “singularity” and “individuation”. We have seen that the principle of *Conatus*; that is, the effort to persevere in being, constitutes the foundation of Spinoza’s both ontology and political philosophy. In order to be able to understand the Spinozian concept of multitude, it has been necessary to understand his concepts of “individual” and “singular”. We have tried to emphasize that these concepts do not refer to beings in an atomized, isolated and dispersed state but rather to powers [puissances] always capable of forming new individuals / singularities through a new movement of individuation / singularization without losing anything of their own natures. In addition, we have underlined that within this movement of individuation, both the differences between the singulars are preserved, and plurality as well as communalization among them can be constituted. The most important purpose of elaboration of these concepts has been to demonstrate that the political body is also conceptualized by Spinoza as a singular being having its own *conatus* and that the multitude making up a City [*civitas*] is similarly understood as a singular being having its own integrity and natural commonality.

Afterwards we have moved to the second subsection “Le but du projet éthico-politique de Spinoza: la libération” [The goal of the ethico-political project of Spinoza: Liberation]. Here we have emphasized that the goal of Spinoza’s whole ontological, epistemological and political philosophy is liberation. Since Spinoza explains his notion of “liberty” in terms of “virtue” and “perfection”, we also have analyzed them. In addition, we have tried to demonstrate the determinations of ethical and political liberation. In our analysis on ethical liberation, we have paid closer attention to the types of knowledge as well as to the ethical plane which does not allow transcendent notions of Good and Evil and whose reference point is the concept of power [puissance]. And through elaboration of political liberation, we have come to the conclusion that multitude is a dynamic mode of existence constituted politically, rather than a given and static mob. Taking the definitions of active affect and of action into account, we have seen that the praxis of liberation is the cornerstone of both ethical and political constitution in Spinoza.

Human Body in Hobbes

The chapter “Corps humain chez Hobbes” has a parallel structure with the chapter “Corps humain chez Spinoza”. It consists of two sections: “La polémique hobbesienne” [“The polemic of Hobbes”] and “Le projet politico-moral de Hobbes” [“The politico-moral project of Hobbes”]. The second section is divided into three subsections: 1) “Le *conatus*, le droit naturel” [“*Conatus*, the natural right”], 2) “Les lois de nature versus la liberté” [“Natural laws against liberty”] and 3) “L’individu, la personne, la puissance” [“Individual, person, power”].

The first section focuses on Hobbes’ polemic against Aristotle especially because this polemic points to a paradigmatic change and the rise of modern

conception of politics. This change can be traced properly along the transformation in the content of the concepts of equality and political liberty. At the same time, we have tried to find an answer to the question of foundation of politics in Hobbes. We have attempted to show that this foundation is referred to a conception of morality having modern determinations (loyalty to the contract). For this purpose, we have discussed in detail the natural laws which also have the character of moral laws and have played a fundamental role in the passage from state of nature to civil state. The methodology adopted in this study is based on the fact that conception of politics of any philosopher cannot be taken independently of his ontology in general and of his comprehension of nature in particular. In this respect, we have underlined the Hobbesian notion of God as “the legislator” and “the creator of nature” and hence its difference from the Spinozian formulation of “identity of Nature and God”. We have observed that a transcendent ontological element subsists in Hobbes’ system in the form of a notion of creator God independent of worldly powers, although it is not conceived as politically effective. Afterwards we have attempted to analyze the characteristics of human nature according to Hobbes. We have elaborated his “theory of affect” and concepts of “natural right” and *conatus*, which have led him to the abstraction of “war of all against all”. We have analyzed the concept of *conatus* in Hobbes by comparing its mechanico-physical, psychological, juridico-moral and ontological dimensions. In general, we have determined some sort of continuity between Hobbes’ teachings on natural right and *conatus* and that of Spinoza, which can be summarized as follows:

- i) The principle of *conatus* is the major motor factor of actions of people.
- ii) Everything that people would do for their survival is included in their natural rights.
- iii) In their effort for survival, people are naturally subject to their passions.

Despite the continuity between Hobbes and Spinoza, we have also indicated that this continuity should be taken in certain limits: Firstly, Hobbes identifies the natural laws with laws of reason freed from passions whereas Spinoza denies such a reduction and considers formation of passions as determined by natural laws which are valid for the whole of nature. Secondly, Hobbes lacks a definition of active affect that is found in Spinoza. This “lack” is the main reason of Hobbes’ view of the goal of politics as not liberation but as merely security.

In terms of Hobbes’ ontology, we finally have taken into consideration his concepts of “individual”, “person”, “author” and “actor”. We have maintained that the notion of individual in Hobbes refers to an atomized and isolated individual who is aware of his interests and struggles to realize these interests by means of rational calculation. We have determined that this “individual” has social and historical determinations beyond the abstraction of “state of nature”. In other words, we have tried to emphasize that Hobbes’ abstractions of “state of nature” and “individual” cannot be taken independently of the specific conditions of the 17th century England and the developing market relations of that time. Then we have moved to the notions of “author” and “actor”. It has been necessary to elaborate these concepts since they are constitutive of the theory of contract and representation having a central function in passage to political body.

Part II: The Political Plane

The second part “Le Plan politique” consists of two chapters: “Corps politique chez Spinoza” [“Political Body in Spinoza”] and “Corps politique chez Hobbes” [“Political Body in Hobbes”]. Both chapters open with a section called “Le passage de l’état naturel à l’état civil” [“Passage from State of Nature to Civil State”]. This section discusses the passage from “human body” to “political body” and the rise of “political body” in general.

Political Body in Spinoza

In this chapter “Corps politique chez Spinoza”, we have firstly dealt with the Spinozian notion of “natural right”. We have observed that multitude preserves its own natural right in passage to political body. Then we have elaborated the concepts of *Civitas* and *Societas* as well as the relation between them. For us, the important aspect of this relation is that civitas, that is political body, is the direct political expression of society, the increase in power of society and that there is an immanent and spontaneous relation between *civitas* and *societas*. Depending on this fact, we have concluded that there is no distinction between “the social” and “the political” in Spinoza. Then we have moved to the second section.

The second section is called “La Souveraineté ou la multitude?” [“Sovereignty or Multitude?”]. This section rests on three grounds: 1) “La loi, l’*imperium*, la *summa potestas*” [Law, *Imperium*, *Summa Potestas*]. 2) “Le paradoxe de la souveraineté” [“The Paradox of Sovereignty”] and 3) “La tension entre le sujet et le citoyen : l’obéissance ou le droit civil ?” [“The Tension between Subject and Citizen: Obedience or Civil right?”].

In the first subsection, we have dealt with the specificity of the Spinozian notion of “law” and the way he uses the concepts of *imperium* and *summa potestas*. We have argued that the Spinozian *imperium* and *summa potestas* with its reference to a definite political power have been viewed from a political perspective different from that of modern sovereignty. Furthermore, we have problematized signification of these concepts by the term “sovereignty” in translations of Spinoza’s works.

In the second subsection, we have dealt with the rise and characteristics of the notion of sovereignty and discussed in detail why Spinoza’s political philosophy cannot be included into the tradition of the theory of sovereignty. The most important point has been to demonstrate that notions of “representation” and “transfer of right” are *sine qua non* of the understanding of “sovereignty” and to prove that Spinoza cannot be included in the tradition of “sovereignty” obviously because these two notions cannot be found in Spinoza.

In the third subsection, we finally have considered how the relations between “citizen and subject” as well as between “civil right and obedience” are weaved by Spinoza. We have indicated the importance of Spinoza’s distinction between citizen and subject for his project of liberation. Here we have also elaborated Spinozian notion of democracy.

“Le concept de multitude” [“The concept of multitude”], as the last section of the chapter “Corps politique chez Spinoza”, is reserved for the concept of multitude.

In this section, we have looked at how this concept has been used and evolved through the works of Spinoza. We have tried to demonstrate the reasons of the differences between *Traité théologico-politique* [A Theologico-political Treatise] and *Traité politique* [A Political Treatise] in their employment of this concept. In our analysis on the right to resist, we have attempted to show that the politically constitutive power of multitude cannot be taken separately from its right to resist from the point of view of the Spinozian paradigm.

Political Body in Hobbes

In the chapter “Corps politique chez Hobbes” [Political Body in Hobbes], we again have dealt with passage from state of nature to civil state at first. In relation to this passage, we have considered the rise of the concepts of “contract”, “transfer of right” and “representation”. We have focused on how Hobbes conceptualizes the passage from *societas* to *civitas*. Then we have taken into account the rights of the sovereign that have risen together with formation of political body. We have emphasized the political implications of the indivisibility, inalienability and irreversibility of the rights of the sovereign.

In the section “De la multitude à la souveraineté” [“From Multitude to Sovereignty”], we have focused on the relation between “sovereignty” and “multitude”. We have maintained that politics in Hobbes starts from rendering of multitude into “people” and representation of multitude by a unique will. In order to be able to discuss the political implications of “rendering of multitude into people”, we have also elaborated the notion of “people”. Then we have evaluated how Hobbes defines the forms of government such as monarchy, aristocracy and democracy. We have tried to understand the reasons why Hobbes considers monarchy as a better form of government than democracy. After introducing these reasons, we have concluded that such a view is quite consistent with the Hobbesian system. And then we have taken into account Hobbes’ concepts of “subject” and “citizen”, “obligation and “liberty”. We have seen that in Hobbes’ political philosophy, citizen is excluded from all kinds of political participation and decision making since political liberty is exclusively reserved for the sovereign. Even we have determined that Hobbes’ conception of State has no place for any notion of “citizen”. We have named this exclusion as “the reduction of citizen to subject” [La réduction du citoyen au sujet] and have dedicated a subsection to this formulation. After emphasizing the characteristics of the Hobbesian notion of liberty, we have maintained that the sphere of liberty reserved for subject, which is limited with regulation of conditions of subsistence in the private sphere, has no reference to political liberty. Here we have confronted with the first schema of the distinction between State and civil society, between public sphere and private sphere, which underlies the notion of modern State.

In the last section of this chapter “Le concept de multitude” [“The concept of multitude”], we have paid closer attention to Hobbes’s concept of multitude and his distinction between people and multitude. We have concluded that Hobbes considers multitude as a dispersed and illegitimate mob since it cannot be represented as it is. In addition, we have seen that the notion of “right to resist” is completely excluded from the system of Hobbes. Hence we have come to the conclusion that politics in Hobbes is reduced to a definite regime of “security”, distanced from the real nature of politics characterized by power conflicts and as realm of antagonism.

ÖZET

Bu tezin temel konusu, Baruch Spinoza'nın (1632–1677) ve Thomas Hobbes'un (1588–1679), “Çokluk” kavramlarının karşılaştırılmasıdır. Bu karşılaştırma, biri ontolojik diğeri ise politik iki eksen üzerinden yürütülmüştür. Tezin “La plan individuel” [“Bireysel Düzlem”] ve “Le plan politique” [“Politik Düzlem”] adlarını taşıyan ana bölümleri, bu eksene göre ayrılmıştır. Birinci bölümde [La première partie], Spinoza'nın ve Hobbes'un ontolojik argümanları ele alınırken, ikinci bölümde [La deuxième partie] ise politik argümanları incelenmiştir. Tezde kullanılan temel eserler ise şunlardır: Thomas Hobbes'un eserleri: *The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico* [Hukukun İlkeleri: İnsan Doğası ve Siyasal Beden], *Le citoyen ou les fondements de la politique* [Vatandaş, Siyasetin Temelleri] ve *Léviathan*. Baruch Spinoza'nın eserleri: *L'Éthique, Traité théologico-politique* [Teolojik-politik İnceleme] ve *Traité politique* [Politik İnceleme].

Birinci Bölüm: Bireysel Düzlem

“Le plan individuel” adını taşıyan Birinci Bölüm, iki başlıktan oluşmaktadır: “Corps humain chez Spinoza” [“Spinoza'da Beşeri Beden”] ve “Corps humain chez Hobbes” [“Hobbes'ta Beşeri Beden”]. Birinci başlıkta Spinozacı ontolojik kuruluş, ikinci başlıkta ise Hobbesçu ontolojik kuruluş incelenmektedir.

Spinoza'da Beşeri Beden

“Corps humain chez Spinoza” başlığı ise iki alt-başlıktan oluşmaktadır: “La polémique spinozienne” [“Spinoza'nın polemiği”] ve “Le projet éthico-politique de Spinoza” [“Spinoza'nın etik-siyasal projesi”].

Birinci alt başlıkta, Spinoza'nın eserlerindeki polemik öğelerini öne çıkarmaya çalıştık. Bu polemikleri iki ayak üzerinden kurduk: “Spinoza contre les moralistes” [“Spinoza, ahlakçılara karşı”] ve “Spinoza contre les politiciens” [“Spinoza, siyasetçilere karşı”]. Birincisinde Spinoza'nın genel olarak ahlakçılara getirdiği eleştirilere, ikincisinde de siyasetçilere getirdiği eleştirilere değindik. Spinoza'nın bu çifte polemiği üzerinden aynı zamanda Spinoza'nın “duygu” teorisini, “tutku” “arzu”, “iştah”, “aktif ve pasif duygu” tanımlarını ele aldık.

“Le projet éthico-politique de Spinoza” alt-başlığında ise, öncelikle Spinoza'nın temel ontolojik kavramları olan “töz”, “sıfat” ve “kip” üzerinde durduk. Burada, özellikle şu noktalar bizim için önemlidir:

- i) Spinozacı ontolojide töz ile kipleri arasında ontolojik bir hiyerarşi yoktur
- ii) Bu ontolojide, “teolojik yaratma” nosyonu yoktur.
- iii) Spinoza'da varlıklar, bu dünyaya ait somut ve üretken güçler olarak kavranır.

Bu temel ontolojik kavramları ele aldıktan sonra, “Le projet éthico-politique de Spinoza” alt başlığını yine iki ayak üzerinden devam ettirdik: “L’individu, la singularité, le *conatus* et les efforts singuliers” [“Birey, tekilik, *conatus* ve tekil çabalar”] alt-bölümünde Spinozacı “*conatus* [çaba]”, “birey”, “tekilik” ve “bireyleşme” kavramlarını ele aldık. *Conatus* ilkesinin, yani varlığı sürdürme çabasının, Spinoza’nın hem ontolojisinin, hem de siyaset felsefesinin temeli olduğunu gördük. Spinozacı çokluk kavramını anlamak için, Spinozacı “birey” ve “tekil” kavramlarını anlamak önemliydi. Bu kavramların atomize, izole ve dağınık haldeki varlıkları değil, her zaman yeni bir bireyleşme/tekilleşme hareketiyle birlikte, kendi doğalarını kaybetmeden, yeni bireyler/tekilikler oluşturmaya muktedir güçleri ifade ettiğini ve bu bireyleşme hareketinde, hem tekiler arası farkların korunduğunu, hem de çoğulluğun ve ortaklaşmanın kurulabildiğini vurgulamaya çalıştık. Bu kavramları ele almamızın en önemli nedeni, Spinoza’da siyasal bedeninin de, *conatus* sahibi tekil bir varlık olarak kavramlaştırıldığını, dolayısıyla bir Kent’in [*civitas*] gücünü oluşturan çokluğun, aynı zamanda kendi bütünlüğüne ve doğa ortaklığına sahip bir tekil varlık olarak kavrandığını göstermekti.

Daha sonra ise “Le but du projet éthico-politique de Spinoza: la libération” [“Spinoza’nın etik-siyasal projesinin amacı: özgürleşme”] alt-bölümüne geçtik. Burada, Spinoza’nın ontolojik, epistemolojik ve politik bütün felsefi projesinin amacının özgürleşme olduğunu vurguladık. Spinoza kendi özgürlük kavramını, “erdem” ve “yetkinleşme” kavramları üzerinden açıkladığı için, biz de bu kavramları ele aldık. Ayrıca etik özgürleşme ile politik özgürleşmenin belirlenimlerini göstermeye çalıştık. Etik özgürleşmeyi ele alırken bilgi türlerine, aşkın İyi ve Kötü tanımlarına müsaade etmeyen ve kendisine referans olarak güç kavramını alan etik düzleme daha yakından baktık; politik özgürleşmeyi ele alırken ise çokluğun verili ve statik bir yığın olmaktan ziyade, politik olarak kurulan ve dinamik bir var olma tarzı olduğu sonucuna vardık. Aktif duygu ve eylem tanımlarından hareketle, Spinoza’da, özgürleşme praksisinin hem etik hem de politik kuruluşun köşe taşı olduğunu gördük.

Hobbes’ta Beşeri Beden

“Corps humain chez Hobbes” başlığı da, “Corps humain chez Spinoza” başlığıyla paralel bir yapıya sahiptir. Birinci alt-başlık “La polémique hobbesienne” [“Hobbes’un polemiği”] iken, ikinci alt başlık ise “Le projet politico-moral de Hobbes” [“Hobbes’un ahlaki-siyasal projesi”]’dir. Bu ikinci alt başlık kendi içinde üç alt-bölüme sahiptir: 1) “Le *conatus*, le droit naturel” [“*Conatus*, doğal hak”], 2) “Les lois de nature versus la liberté” [“Özgürlük karşısında doğa yasaları”] ve 3) “L’individu, la personne, la puissance” [“Birey, kişi, güç”].

Birinci alt-başlıkta Hobbes’un Aristoteles’e karşı geliştirdiği polemik üzerinde durduk. Bu polemik üzerinde durmamızın nedeni, bu polemiğin belli bir paradigma değişikliğine, modern siyaset anlayışının doğuşuna işaret etmesiydi. Bu değişimin izlerini özellikle eşitlik ve siyasal özgürlük kavramlarının içeriklerindeki dönüşümde sürmeye çalıştık. Bir yandan da Hobbes’ta siyasetin temelini ne olduğu sorusuna yanıt aramaya çalıştık. Bu temelin, modern bir belirlenime sahip bir ahlak anlayışı (sözleşmeye bağlılık) olduğunu göstermeye çalıştık. Bu yüzden de, doğa durumundan sivil duruma geçişte bir temel işlevi görecektir olan ve aynı zamanda ahlak yasaları olan doğa yasaları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduk. Bu çalışmada takip ettiğimiz yöntem bir filozofun siyaset anlayışının onun genel olarak

ontolojisinden, özel olarak da doğa tasavvurundan bağımsız ele alınamayacağı idi. Bu minvalde, Hobbes'un, Spinozacı "Doğa ve Tanrı özdeşliği" formülasyonuna olan mesafesine ve Hobbes'un "yasa koyucu" ve "doğanın yaratıcısı" olan bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğuna değindik. Her ne kadar siyaseten etkin olmasa da, dünya güçlerinden bağımsız yaratıcı bir Tanrı konseptinin ; yani ontolojik olarak aşkın bir ögenin Hobbes'un sisteminde varlığını sürdürdüğüne şahit olduk. Daha sonra ise Hobbes'a göre, insan doğasının özelliklerinin neler olduğunu incelemeye giriştik. Hobbes'u "herkesin herkese karşı savaşı" soyutlamasına ulaştıran "duygu teorisini", "doğal hak" ve *conatus* kavramlarını ele aldık. Hobbes'un *conatus* kavramını, sahip olduğu mekanik-fizik, psikolojik, ahlaki-hukuki ve ontolojik boyutları karşılaştırarak ele aldık. Genel olarak Hobbes'un doğal hak ve *conatus* öğretisi ile Spinoza'nınki arasında bazı süreklilikler olduğunu gözlemledik. Bunları özetlememiz gerekirse:

- i) *Conatus* ilkesi insanı harekete geçiren temel faktördür.
- ii) İnsanların varlıklarını sürdürmek için yapacakları her şey onların doğal hakları kapsamındadır.
- iii) Bu çaba esnasında insanlar doğaları gereği tutkulara maruz kalır.

Hobbes ve Spinoza arasındaki belli sürekliliklerin olduğunu göstermekle birlikte, bu sürekliliğin belli bir sınırının olduğunu da vurguladık: Birincisi, Hobbes doğa yasalarını, tutkuların arınmış aklın yasalarıyla özdeşleştirirken, Spinoza böyle bir indirgemeyi kabul etmez ve tutkuların oluşumunu da tüm doğa için geçerli olan doğa yasalarının belirlenimine sokar. İkincisi ise, Spinoza'daki aktif duygu tanımının, Hobbes'ta bulunmayışıdır. Bu "eksiklik", Hobbes'un, siyasetin amacını özgürleşme değil de, salt güvenlik olarak görmesinin en temel nedenidir.

Hobbes'un ontolojisiyle ilgili son olarak ise "birey", "kişi", "amil" ve "fail" kavramlarına değindik. Hobbes'un bireyinin, kendi çıkarlarının farkında olan ve rasyonel hesap yoluyla bu çıkarları gerçekleştirmeye çabalayan atomize ve izole bir birey olduğunu belirttik. Bu bireyin, "doğa durumu" soyutlamasının ötesinde, toplumsal ve tarihsel belirlenimlerinin olduğunu vurguladık. Diğer bir ifadeyle, Hobbes'un doğa durumu ve birey soyutlamasının aslında 17. yüzyıl İngiltere'sine özgü koşullardan ve gelişmekte olan pazar ilişkilerinden hiç de bağımsız olmadığını vurgulamaya çalıştık. Daha sonra ise kişi, amil ve fail nosyonlarına geçtik. Bu kavramların, siyasal bedene geçişte temel işlevi üstlenecek olan sözleşme ve temsiliyet teorisinin kurucu kavramları oldukları için incelenmeleri gerekiyordu.

İkinci Bölüm: Politik Düzlem

"Le plan politique" adını taşıyan ikinci bölüm ise, bu sefer "Corps politique chez Spinoza" ["Spinoza'da Siyasal Beden"] ve "Corps politique chez Hobbes" ["Hobbes'ta Siyasal Beden"] olmak üzere yine iki başlıktan oluşmaktadır. Her iki başlıkta öncelikle "Le passage de l'état naturel à l'état civil" ["Doğa durumundan sivil duruma geçiş"] alt-başlığı yer alır. Bu alt-başlıkta "beşeri beden"den, "siyasal beden"e geçiş ve genel olarak "siyasal beden" in gelişimi ele alınır.

Spinoza'da Politik Beden

"Corps politique chez Spinoza" başlığında, öncelikle Spinozacı "doğal hak" kavramını ele aldık. Siyasal bedene geçişte, çokluğun kendi doğal hakkını

koruduğunu gördük. Ayrıca *Civitas* ile *Societas* kavramlarını ve bunlar arasındaki ilişkiyi ele aldık. Bu ilişkide bizim için önemli olan şey ise, *civitas*'ın, yani politik beden, toplumun doğrudan kendisini politik olarak ifade edişi, toplumun kendi güç artışı olması, *civitas* ve *societas* arasında içkin ve kendiliğinden bir ilişkinin olmasıydı. Buradan yola çıkarak Spinoza'da "toplumsal olan" ve "politik olan" ayrımının olmadığı sonucuna vardık. Daha sonra ikinci alt-başlığa geçtik.

İkinci alt-başlık ise "La Souveraineté ou la multitude ?" ["Egemenlik mi, Çokluk mu?"] adını taşır. Bu alt-başlığı üç ayak üzerinden kurduk: 1) "La loi, l'imperium, la summa potestas" [Yasa, imperium, summa potestas]. 2) "Le paradoxe de la souveraineté" ["Egemenlik paradoksu"] ve 3) "La tension entre le sujet et le citoyen : l'obéissance ou le droit civil ?" ["Uyruk ve vatandaş arasındaki gerilim: itaat mi, sivil hak mı?"].

Bu alt-bölmelerin birincisinde Spinozacı "yasa" kavramının özgünlüğünü ve *imperium* ile *summa potestas* kavramlarının kullanım şeklini ele aldık. Belli bir siyasal gücü ifade eden Spinozacı *imperium* ve *summa potestas*'ın modern egemenlik anlayışından farklı bir siyasal perspektife sahip olduğunu savunduk. Hatta bu terimlerin Spinoza'nın eserlerinin çevirilerinde "egemenlik" sözcüğüyle karışılmasını sorunlaştırdık.

İkincisinde ise egemenlik nosyonunun doğuşunu ve özelliklerini ele alarak, Spinoza'nın siyaset felsefesinin, neden egemenlik teorisi geleneğine dâhil edilemeyeceğini daha ayrıntılı olarak temellendirmeye çalıştık. Burada bizim için en önemli nokta; "temsiliyet" ve "hak devri" nosyonlarının, "egemenlik" anlayışının olmazsa olmazları olduğunu göstermek ve tam da bu iki nosyonun Spinoza'da bulunmamasından dolayı, Spinoza'nın "egemenlik" geleneğine dâhil edilemeyeceğini ispatlamaktı.

Yukarıda bahsettiğimiz ayakların üçüncüsünde ise, Spinoza'da "vatandaş ile uyruk", "sivil hak ile itaat" arasındaki ilişkilerin nasıl dokunduğunu ele almaya çalıştık. Spinoza'nın vatandaş ile uyruk tanımları arasında ayrım yapmasının, onun özgürleşme projesi açısından taşıdığı öneme değindik. Burada aynı zamanda Spinozacı demokrasi kavrayışını da ele aldık.

"Corps politique chez Spinoza" bölümünün son alt başlığını ise çokluk kavramının kendisine ayırdık: Burada Spinoza'nın eserleri boyunca bu kavramın nasıl kullanıldığına ve nasıl bir evrim geçirdiğine baktık. Özellikle de bu kavramın kullanımında *Traité théologico-politique* ile *Traité politique* arasında ortaya çıkan farkların nedenlerini ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca direniş hakkı kavramını ele alarak, çokluğun siyasal bakımdan kurucu olan gücünün, Spinozacı paradigmanda onun direniş hakkından ayrılamayacağını göstermeye çalıştık.

Hobbes'ta Politik Beden

"Corps politique chez Hobbes" başlığında, yine öncelikle doğa durumundan sivil duruma geçişi ele aldık. Bu geçişle ilişkili olarak "sözleşme", "hak devri" ve "temsiliyet" kavramlarının doğuşunu ele aldık. Hobbes'un *societas*'tan *civitas*'a geçişi nasıl kavramlaştırdığı üzerine odaklandık. Daha sonra ise, egemenin, siyasal

bedenin oluşumuyla birlikte doğan haklarını inceledik. Egemenin bu haklarının bölünemez, devredilemez ve geri alınamaz haklar olmasının siyasal etkileri üzerinde durduk.

“De la multitude à la souveraineté” [Çokluktan egemenliğe] alt-başlığında ise “egemenlik” ve “çokluk” kavramlarının ilişkisi üzerinde durduk. Hobbes’ta siyasetin, ancak çokluğun “halk” haline gelişiyse, çokluğun tek bir iradeyle temsil edilmesiyle başladığını belirttik. “Çokluğun halk haline gelişinin” siyasal etkilerini ele alabilmek için “halk” kavramının kendisini de ele aldık. Ardından Hobbes’un monarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi yönetim biçimlerini nasıl değerlendirdiğine geçtik. Hobbes’un neden monarşiyi demokrasiden daha iyi bir yönetim biçimi olarak gördüğüne baktık. Bunun nedenlerini inceledikten sonra, Hobbes’un bu görüşünün, kendi sistemiyle tutarlı olduğunu savunduk. Daha sonra ise, Hobbes’un “uyruk” ve “vatandaş” tanımlarını, “yükümlülük” ve “özgürlük” kavramlarını ele aldık. Hobbes’un siyaset felsefesinde, siyasal özgürlük bir tek egemene mahsus olduğu için, vatandaşın her türlü politik katılım ve karar alma mekanizmasından dışlandığını gördük. Hatta Hobbes’un devlet anlayışında, “vatandaş” nosyonuna bir yer olmadığını savunduk. Bu durumu “vatandaşın uyruğa indirgenişi” [La réduction du citoyen au sujet] olarak adlandırdık ve bu formülasyonu alt-bölümün adı olarak da kullandık. Bu alt-bölümde Hobbesçu özgürlük nosyonunun karakteristiklerini sıraladıktan sonra, uyruğa kalan özgürlük alanının, politik özgürlükten uzak, sadece özel alanda kendi geçim koşullarını düzenleme özgürlüğünden ibaret olduğunu belirttik. Böylece karşımıza modern devletin kökeninde yatan devlet ve sivil toplum, kamusal alan ve özel alan ayrımının ilk şeması çıktı.

Bu bölümün son alt-başlığı “Le concept de multitude” [“Çokluk kavramı”]’nda ise, Hobbes’un çokluk kavramına ve halk ile çokluk arasında yaptığı ayrıma daha yakından baktık. Bu alt-başlıkta vardığımız sonuç, Hobbes’un çokluğu, kendisi olarak temsil edilebilmekten yoksun olduğu için, dağınık ve meşru olmayan bir yığın olarak gördüğü idi. Ayrıca “direniş hakkı” nosyonunun Hobbes’un sisteminden tümüyle dışarı çıkarıldığına da şahit olduk. Böylece Hobbes’ta siyasetin, kendi gerçek doğasından, yani güç çatışmaları ve antagonizma alanından uzaklaştırılarak belli bir “güvenlik rejimine” indirgediği sonucuna vardık.

INTRODUCTION

Dans la tradition de la philosophie politique moderne, la question de « sujet constituant » est l'une des problématiques essentielles à laquelle les différentes tendances et écoles dans cette tradition cherchent des réponses. A qui appartient l'action constitutive, ou quelle action peut être envisagée comme politiquement constitutive ? On peut, peut-être, considérer les réponses diverses à cette question, ou bien comme hobbesienne ou bien comme spinozienne. Cette simple réduction, même si elle est une réduction, porte une certaine conviction. Ce que nous souhaitons faire à travers ce mémoire est d'essayer de prouver cette conviction et de montrer pourquoi les philosophies politiques de Hobbes et de Spinoza sont tellement déterminantes par rapport à la question de « sujet constituant ». Pourtant, s'il faut exprimer, dans cette courte introduction, le point de vue qui nous amène à cette réduction, nous pouvons tout d'abord faire cette remarque : on peut répondre à la question qui concerne la source de l'action constitutive dans la composition d'un corps politique, soit de l'intérieur du « paradigme de souveraineté », soit de l'intérieur du « paradigme de multitude » : ou bien la souveraineté est constitutive, ou bien la multitude est constitutive. C'est Hobbes qui est le fondateur du premier paradigme, et c'est Spinoza qui est le fondateur du deuxième paradigme. Alors que, chez Hobbes, la multitude est soumise à l'institution d'une certaine souveraineté, chez Spinoza, elle est envisagée en tant que la seule source légitime de toutes les institutions politiques. C'est pourquoi simplement, le titre de ce travail pourrait être même « la comparaison du concept de souveraineté de Hobbes et du concept de multitude de Spinoza ».

Nous savons bien que cette distinction que nous faisons n'est pas une lecture conventionnelle. Parce que ces deux concepts, la souveraineté et la multitude, ne sont pas, en général, juxtaposés. De plus, le concept de multitude tout seul n'est pas un concept très répandu ni dans la politique actuelle ni dans la philosophie politique en général. Sa dénotation est avant tout une certaine quantité : « *grande quantité* ».

d'êtres, objets, considérée ou non comme constituant un ensemble ». ¹ Son utilisation concernant les hommes est dérivée de ce sens quantitatif : « *rassemblement d'un grand nombre de personnes* », mais quand il s'agit des hommes, elle prend aussi un sens plus qualitatif : « *la grande majorité, le commun des hommes* ». ² De plus, elle est parfois utilisée en un sens péjoratif : « *opposé à l'individu et opposé à l'élite, la foule, la masse, la populace* ». ³ Ce qui est attirant pour la philosophie politique est cette dernière utilisation. Mais dans cet attrait, il y a également un danger : « la multitude » s'identifie alors avec « la foule », « le vulgaire » et « la masse » ; c'est pourquoi l'originalité ontologique du concept de multitude reste au second plan. Aujourd'hui, surtout par les lectures d'Antonio Negri et d'Étienne Balibar, ⁴ le concept de multitude est à nouveau venu sur la scène de la philosophie politique et il a récemment déclenché plusieurs nouvelles discussions. Pour cette raison, on peut parler du futur de ce concept dans la philosophie politique, plutôt que de son passé récent.

Quant au concept de souveraineté, il est le pôle plus connu de l'opposition que nous voulons établir. Le concept de multitude, même s'il est plus ancien que celui de souveraineté (étant donné qu'il est un concept de renaissance et de scolastique), il est oublié dans la période moderne. En fait, l'effacement de ce concept de la mémoire politique et philosophique remonte au dix-septième siècle qui est un siècle de passage entre la fin de la Renaissance et le début du siècle des Lumières. La raison la plus importante pour cela est le fait que pendant ce siècle-là qui était une période de crise qui se passait dans la détresse causée par les guerres civiles et les rébellions, la crainte sociale la plus dominante était la crainte des masses. Même Spinoza, qui donnait en effet la plus grande importance politique à la multitude dans son *Traité politique*, a été affecté par cette crainte. Il l'a reflétée dans le *Traité théologico-politique* comme suivant : « *pire, ceux qui savent à quel point est diverse la complexion de la multitude en désespèrent presque, car elle se gouverne non par la raison mais par les seuls affects. Désirant tout aveuglement, elle*

¹ **Le Petit Robert**, version électronique, 1996.

² **Ibid.**

³ **Ibid.**

⁴ Voir Antonio Negri, **L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza**, trad. François Matheron, Paris, PUF, 1982 ; **Spinoza subversif. Variations (in)actuelles**, trad. M. Raiola, F. Matheron, Paris, Kimé, 1994 ; et Étienne Balibar, **Spinoza et la politique**, Paris, PUF, 1996.

se laisse très facilement corrompre par la cupidité et le luxe. »⁵ Surtout quand elle s'est masquée sous l'apparence de secte religieuse, Spinoza trouvait la colère de la multitude très féroce.⁶

Cependant, personne n'aurait pu refléter la crainte des masses autant que Hobbes l'a fait. Dans ce siècle-là, dans lequel toutes les querelles théologiques avaient un caractère politique, Hobbes regardait la soumission du pouvoir religieux au pouvoir civil comme un principe obligatoire de la politique. Hobbes et Spinoza partageaient le même avis sur ce sujet. Mais le souci de Hobbes n'était pas seulement les scissions religieuses. Son but était de supprimer complètement les mots d'« indignation », de « rebelle » et de « résistance » du discours politique. Contre les rébellions et les indignations des masses, il s'est adressé à une opération conceptuelle afin de protéger la légitimité du pouvoir souverain : « *c'est une erreur contraire au gouvernement politique et surtout au monarchique, que ce que les hommes ne mettent pas assez de différence entre le peuple et la multitude.* »⁷ Hobbes a fait une différence nette entre la multitude et le peuple, ensuite il l'a enregistrée au sein de la théorie politique moderne d'une façon telle qu'on n'a pu encore la supprimer. C'est pourquoi, quand les philosophies politiques de Spinoza et de Hobbes sont comparées, confronter les concepts de multitude et de peuple pourrait être une formulation plus conventionnelle : « ou bien le peuple ou bien la multitude ». Nous pourrions accepter cette formulation aussi. Car elle exprime également très bien la nature de la différence entre les philosophies politiques de Spinoza et de Hobbes.⁸ Cependant, il lui manque quelque chose. Elle nous montre la différence du résultat, plutôt que la différence au sein de la genèse de la constitution politique. Le concept de peuple est un résultat du paradigme de souveraineté. Autrement dit, le concept de peuple a besoin du concept de souveraineté pour exister. Le concept de souveraineté nous présente mieux le processus de la fondation politique hobbesienne, qui sera perfectionnée dans l'État moderne. Pour cette raison, le vrai correspondant du

⁵ **Traité théologico-politique** XVII, [4], (trad. Moreau, *Œuvres* II), p. 541. Désormais sera abrégé comme **TTP**. Par rapport au concept de multitude, nous allons parler des différences entre le *Traité politique* et le *Traité théologico-politique* dans le premier chapitre de la deuxième partie.

⁶ **TTP**, XVIII, [6], p. 597.

⁷ **Le Citoyen ou les fondements de la politique**, XII, § 8, (trad. Samuel Sorbière), p. 222. Désormais sera abrégé comme **Le citoyen**.

⁸ Nous rencontrons une telle formulation par exemple chez Paolo Virno. Voir Paolo Virno, **Grammaire de la multitude**, trad. Véronique Dassas, Montréal, Québec, Éditions de l'éclat, 2002. La lecture de Virno, même si elle est une lecture qui dépasse les frontières de notre problématisation pour arriver à la subjectivité de la multitude de nos jours, elle est l'une des sources importantes pour les études sur le concept de multitude.

concept de multitude, que nous allons examiner par une méthode comparative, est la souveraineté. Pour renforcer cette supposition, nous allons souligner brièvement trois raisons dont l'une est essentielle, et que les autres sont dérivées de la première :

Avant tout, les concepts de souveraineté et de multitude ne sont pas seulement des concepts politiques mais aussi ontologiques. Ils n'expriment pas seulement les modes de la constitution du corps politique mais aussi les modes de la constitution de l'être : la différence et la relation entre l'Un et le Multiple. Les concepts de souveraineté et de multitude nous font penser sur ce couple qui est l'une des problématiques essentielles de l'ontologie depuis la période antique. Sans doute, le pôle de l'Un sera ici représenté par le concept de souveraineté. Car la souveraineté nécessite toujours d'être unique, d'être l'un et de ne pas faire une référence à autre chose. L'opposition de « souveraineté – multitude », nous permet de lire côte à côte la constitution ontologique et la constitution politique. Les concepts de l'ontologie comme « le singulier », « la multitude », « l'individu », « l'individuation », et « l'unité » sont les concepts ayant des implications politiques. Ces concepts, qui sont importants pour nous dans ce travail, ne sont pas utilisés avec le même contenu dans ces deux paradigmes différents. Le concept d'individu, dans le paradigme de souveraineté, prenant un contenu moderne, joue le rôle d'assurer une base à la fondation politique. La souveraineté, en tant qu'une volonté politique, est conceptualisée comme la soumission des volontés individuelles sous une seule volonté. En revanche, dans le paradigme de multitude, l'union politique ne peut pas être définie indépendamment du mouvement de pluralisation des singuliers en gardant leurs propres natures. C'est pourquoi, en comparant les implications politiques des concepts de multitude de Spinoza et de Hobbes, il faut considérer comment ils construisent le tissu ontologique.

Les concepts de souveraineté et de multitude sont, en même temps, des concepts de mouvement. Ils signalent deux dynamiques différentes et une série de déplacements dans les modes politiques et ontologiques. Dans l'État moderne, qui trouve son origine chez Hobbes, la multitude *devient* le peuple. « La multitude d'hommes », étant une masse passive et dispersée, *devient* une volonté unitaire *en se transformant* en peuple. Mais ceci, comme nous l'avons déjà dit, est un résultat du

mouvement de la constitution de la souveraineté. Ainsi, il faut considérer également ce mouvement lui-même et non seulement le résultat.

Ces deux concepts sont également des concepts de puissance. Un effort pour comparer les concepts de multitude de Spinoza et de Hobbes doit les poser comme des concepts de puissance. Mais, le concept de puissance n'a pas le même sens dans ces deux paradigmes, ainsi que les autres concepts ontologiques mentionnés ci-dessus. La souveraineté, en tant qu'un concept de puissance, prend cette propriété plus tard, après avoir obtenu le droit de représenter les autres puissances. Il est proche d'un concept de pouvoir dominant, plutôt que d'un concept de puissance autorégulatrice. Il exprime l'application d'un pouvoir sur les autres puissances. La souveraineté augmente sa puissance en mettant les autres puissances sous ses ordres. En revanche, la multitude spinozienne est un concept de puissance dès le début. Cette multitude s'exprime politiquement en appliquant de la puissance sur elle-même et non sur les autres puissances. Elle n'a pas besoin de la médiation et de la représentation pour augmenter sa puissance. Ce dernier point empêche une formulation alternative qui voudrait concilier les concepts de multitude et de souveraineté comme « la souveraineté de la multitude ». Supposons qu'on pourrait bien défendre que, au lieu de la formulation homogénéisatrice de « souveraineté du peuple » comme chez Hobbes, chez Spinoza, il y ait une conception de « souveraineté de la multitude » qui soit plus ouverte aux différences. Autrement dit, on pourrait dire que le concept de souveraineté est valable pour Spinoza aussi, mais ayant un sens différent. Mais le rapprochement des concepts de souveraineté et de multitude, d'après nous, aboutit à une limitation de l'horizon de la multitude qui n'a pas besoin d'une autre forme que sa puissance et son droit pour se politiser. La puissance de la multitude est hors de souveraineté ; ou encore, elle est au-delà de la souveraineté. Le concept spinozien de multitude n'a pas besoin de la souveraineté, car il n'a pas besoin de la représentation. Ainsi, quant au mode d'organisation, il est plus proche de l'autonomie que de la souveraineté.

Dans ce travail, nous allons essayer de développer tous ces points. Puisque l'opposition des concepts de multitude et de souveraineté sera l'axe principal de ce travail, nous allons également essayer d'examiner la genèse et l'évaluation du concept de souveraineté dans la deuxième partie. En composant les parties, nous

allons chercher à suivre une méthode qui part des principes ontologiques vers des principes politiques. C'est pourquoi, avant de passer à la deuxième partie intitulée « Le plan politique », nous allons essayer de comprendre, dans la première partie, les raisons ontologiques de la différence entre les philosophies politiques de Spinoza et de Hobbes, surtout autour du concept de « multitude ». C'est pourquoi, dans cette partie, nous allons comparer les concepts de *conatus* (effort), de singularité et d'individu, les théories de passions, et les définitions de liberté. Dans la deuxième partie, en étudiant attentivement les concepts de l'état de nature, de l'état civil, du passage de l'état de nature à l'état civil et les définitions du droit naturel, nous allons examiner les constitutions des corps politiques spinozien et hobbesien. Les dernières sections des derniers chapitres de cette partie seront réservées au concept de multitude elle-même, et là nous allons examiner son évolution à travers les œuvres de Spinoza et de Hobbes.

Il est utile de parler d'un effet possible de la structure de ce travail sur la lecture. Dans la première et la deuxième partie, Hobbes et Spinoza sont examinés séparément. C'est pourquoi l'ordre des chapitres apparaît comme « Spinoza (1.1) – Hobbes (1.2) – Spinoza (2.1) – Hobbes (2.2) ». Même si nous considérons cet ordre comme nécessaire, s'il le préfère, le lecteur peut suivre les chapitres comme 1.1 – 2.1, ensuite 1.2 – 2.2., c'est-à-dire Spinoza – Spinoza et Hobbes – Hobbes. Cet ordre de lecture alternatif aura également son intégrité.

Il faut aussi mentionner notre façon d'utiliser les œuvres de Spinoza et de Hobbes. Puisque ce travail est basé sur une comparaison, nous devrions choisir les œuvres de « la maturité ». Pour Hobbes, nous avons pris *Les Elements of Law*, *Le citoyen* et bien sûr le *Léviathan* comme les références, et pour Spinoza, en plus des traités politiques, *L'Éthique* était aussi important pour nous. Néanmoins, cette méthode de référence pourrait causer le risque de trop homogénéiser les œuvres de chaque philosophe en omettant leurs évolutions intérieures, indépendamment l'un de l'autre. Par exemple, les différences entre *Le citoyen* et le *Léviathan* et encore les différences entre le *Léviathan* en latin et en anglais seront ainsi omis. Il en va de même pour les différences entre le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*. Quand on pense aux limites de ce travail, nous voudrions dire que du moins nous sommes conscientes de cela. Nous pouvons ajouter que nous ferons attention à ce

choix « inévitable » pour qu'il n'ait pas un effet de plus dans la comparaison du concept de multitude.

Après le sujet du travail et la méthode, il ne reste que de parler de la motivation pour le choix du sujet. Notre but en choisissant ce sujet est, plutôt que de comparer seulement les deux grands philosophes vécus au dix-septième siècle, mener un sondage au sein d'une constitution politique au-delà de la conception de souveraineté et d'obtenir certaines projections pour la philosophie politique contemporaine. Le 17^e siècle est un siècle de passage et de crise dans l'histoire de la modernité. Ce siècle est témoin des effets de la Renaissance et de la naissance des conceptions de souveraineté et d'État moderne. Notre siècle est aussi un période de passage et de crise. Retourner au 17^e siècle est peut-être le plus nécessaire pour comprendre la reconstruction de la philosophie politique contemporaine aujourd'hui et les passages politiques actuels où la souveraineté moderne subit une crise à nouveau.

PREMIÈRE PARTIE : LE PLAN INDIVIDUEL

CHAPITRE 1 : CORPS HUMAIN CHEZ SPINOZA

Section 1 : La polémique spinozienne

Sous-section 1 : Spinoza contre les moralistes

Le *Traité politique* (1675-1677) de Spinoza, son dernier travail qui reste inachevé, commence par une polémique contre les philosophes cherchant à développer un système moral ou faisant des propositions politiques sans comprendre la véritable nature humaine.⁹ Même si la polémique de Spinoza parcourt un long chemin, la cible de son critique est toujours le même préjugé qu'il attribue aux philosophes qui le précèdent, sans donner leurs noms : ils comprennent mal la nature humaine et pensent que l'esprit peut maîtriser les passions absolument. D'après certains de ces philosophes, l'homme doit être absolument bien, doit demander absolument la bonté et doit s'abstenir des méchancetés. Une des cibles de cette critique spinozienne est, en fait, la morale chrétienne qui prétend que la nature humaine avait « la sainteté originale » et s'est dirigée vers la méchanceté après le péché d'Adam. Les autres, voyant les passions humaines comme des faiblesses, dépeignent les hommes dans des situations comiques et les tournent en ridicule.¹⁰ Finalement, l'erreur commune de ces philosophes est de supposer une nature humaine selon leurs propres jugements, en la critiquant ou bien en l'honorant. Ils inventent un être humain qui correspond à leurs propres jugements, et non à ce qu'il est en réalité. C'est pourquoi ils aboutissent non pas à une éthique, mais à une satire.

⁹ **Traité politique** I, § 1, (trad. Saisset), p. 111. Désormais sera abrégé comme **TP**.

¹⁰ On prétend que le moqueur connu, mentionné dans la lettre écrite par Spinoza à Oldenburg est Démocrite. Voir la lettre 30, note de Shirley, **The Letters**, trad. Samuel Shirley, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1995, p. 185.

En résumé, la nature humaine est envisagée par ces philosophes, soit comme absolument bonne, soit comme absolument mauvaise. Cette erreur se reflète à leurs propositions politiques, et au lieu de développer une théorie politique applicable et fondée sur l'expérience, ces philosophes restent dans le domaine de l'utopie, malgré les différences qui les séparent.¹¹ En fait, la même critique est l'un des soucis essentiels de *L'Éthique*. Spinoza se plaint que ces philosophes en question voient l'homme comme un « *imperium in imperio* » en partant d'une nature humaine qui n'existe pas en réalité. « *Car ils croient que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions une puissance absolue et qu'il n'est déterminé que par soi.* »¹² D'après Spinoza, les Stoïciens et aussi cet « illustre Descartes » partagent la même erreur, c'est-à-dire l'erreur de penser que la volonté humaine a une souveraineté absolue sur les affects.¹³

Mais, quelle est la vraie caractéristique de la nature humaine, qui n'est pas une structure indépendante de la nature mais qui suit ses règles ? L'originalité de la réponse de Spinoza à cette question est liée à l'importance qu'il donne au terme d'affect [*affectus*]¹⁴. D'après Spinoza, comprendre la nature humaine veut dire d'abord comprendre des affects humains. Spinoza définit l'affect comme suivant : « *par affects*¹⁵, j'entends les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées

¹¹ On pense que la cible principale de la critique spinozienne d'utopie est Thomas Morus. Voir par exemple dans la traduction de *TTP* de Pierre-François Moreau, la note de Moreau au paragraphe 6 du chapitre XX (p. 783). Pareillement, on peut considérer cette critique comme dirigée contre *La République* de Platon dans la mesure où celle-ci est une théorie politique imaginaire. Or, Alexandre Matheron constate que cette critique de Spinoza en fait avait été dirigée contre Saint Thomas d'Aquin, mais d'une façon plus implicite. Selon Matheron, nous devrions considérer que Saint Thomas avait une pensée finaliste et qu'il attribuait à la raison un rôle définitif dans la fondation de la société politique. De plus, d'après Matheron, si la polémique dans le premier article a une autre cible, elle doit être Hobbes. Hobbes aussi refuse, comme Spinoza, la définition d'un bien et d'un mauvais inhérents à la nature humaine ; mais en installant les « enseignements de la raison » au fondement du corps politique, il se retrouve dans la généralisation des « philosophes » dans le premier article du *Traité politique*. Ici, le motif essentiel de cette polémique de Spinoza vient de la réflexion sur les contradictions de la « science politique » de Machiavel et le procédé machiavélique de Spinoza. Voir « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste : Machiavélisme et utopie », in **Anthropologie et politique au XVII^e siècle : études sur Spinoza**, Paris, Vrin, 1986, pp. 49-79.

¹² *L'Éthique* III, préface, (trad. Roland Caillois), p. 179. Désormais sera abrégé comme E.

¹³ Pour la critique de Spinoza contre les Stoïciens et contre Descartes voir : E V, préface, pp. 351-354.

¹⁴ Le terme « affectus » de Spinoza est traduit comme « sentiment » dans la traduction de *L'Éthique* de Caillois et comme « passion » dans les traductions du *Traité politique* et de *L'Éthique* d'Émile Saisset. Même si ces traductions donnent le sens conforme au contexte, nous allons accepter les mots « affect » et « affection », que Gilles Deleuze a proposés pour rendre les termes *affectus* et *affectio* chez Spinoza. Concernant l'importance de la traduction véritable de ces deux termes par deux mots différents, voir Gilles Deleuze, « Cours Vincennes sur Spinoza, 24/01/1978 », <http://www.webdeleuze.com>.

¹⁵ « sentiments ».

de ces affections.»¹⁶ Cette définition est une rupture de la tradition philosophique qui propose que ces affects sont maîtrisables par une volonté absolue ou par des décisions droites de l'esprit. C'est le rejet de la dualité de l'esprit et du corps, c'est la position du corps comme un modèle ontologique pour la philosophie.¹⁷ Il n'y a que les affections du corps et les idées de ces affections. Ce sont deux modes d'existence, différents mais liés, du même être. La pensée de Spinoza, qui ne permet pas un décalage entre l'expérience et la théorie, devenue concrète dans les critiques contre les moralistes et les politiciens, est fondée sur une ontologie moniste refusant la dualité de l'esprit et du corps.

Chaque corps dans la nature produit un effet continuellement, et est affecté par ceux des autres corps. « *Il n'existe aucune chose dont la nature ne donne naissance à quelque effet.* »¹⁸ L'intensité de cet effet dépend des puissances [*potentia*] que notre corps et les autres corps possèdent. Être, c'est-à-dire se conserver dans l'être, n'est rien d'autre qu'être affecté par les autres corps et produire des effets. Spinoza ne définit le terme de puissance dans aucune partie de *L'Éthique*, mais l'utilise au sens d'une force productive, d'une puissance réelle, d'une puissance en acte, au lieu de le définir comme le potentiel, non réalisé encore, tel qu'on le comprend en général.¹⁹ D'après Spinoza, la puissance est la force de créer, l'activité directe de produire un effet, et cette puissance est en relation, selon sa définition, avec l'existence. Nous ne pouvons pas parler de la puissance d'une chose inexistante. « *Ne pouvoir exister, c'est impuissance, et au contraire pouvoir exister, c'est puissance (comme il est connu de soi)* ».²⁰ Toutes les choses existantes ont la disposition d'être affectées par les autres corps et de créer une affection sur les autres corps. Lorsque notre corps est affecté par les autres corps en tant qu'il est une chose mouvante et étendue, les idées de ces effets se forment dans notre esprit en tant qu'il est une chose pensante. Dans tous les cas, « *l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que*

¹⁶ E III, déf. iii, p. 181.

¹⁷ Gilles Deleuze, **Spinoza. Philosophie pratique**, Paris, Minuit, 1981, p. 28.

¹⁸ E I, prop. 36, p. 103.

¹⁹ Voir Charles Ramond, **Dictionnaire Spinoza**, « *potentia* », Paris, Ellipses, 2007, pp. 147-150 et Deleuze, **op. cit.**, pp. 134-143.

²⁰ E I, prop. 11, autre dém., p. 75. La phrase de Spinoza « comme il est connu de soi » est importante. C'est-à-dire, pour prouver que l'être existe, on n'a pas besoin d'autres preuves que son existence. Ici, il s'agit d'une corrélation entre la puissance et l'existence. Une autre phrase de Spinoza envisage l'idée de vérité dans le même sens. « *Tout de même que la lumière fait paraître elle-même et les ténèbres, de même la vérité est sa propre norme et celle du faux.* » (E II, prop. 43, scolie, p. 162). L'être connaît qu'il existe par la même nécessité qu'il existe.

l'ordre et la connexion des choses. »²¹ Supposons que nous avons heurté un objet qui pèse plus que nous. L'affection de notre corps se remplit par l'effet de ce coup. Quand cette affection dépasse l'équilibre de notre corps, les tissus de notre corps seront endommagés. Nous l'observons comme une ecchymose dans le corps. Ici l'affection est le passage du corps d'un degré de puissance d'agir à un autre – d'un degré plus haut à un degré plus bas. Nous la sentons comme une douleur. Ou bien, un autre corps humain produit un effet sur nous. Plus la nature de ce corps est proche de nous et il augmente la puissance d'agir de notre corps, plus notre corps veut être avec lui. Cette fois-ci, notre faculté d'affection se remplit de plaisir. Notre corps prend de plaisir par l'existence de ce corps, c'est-à-dire sa puissance d'agir augmente. L'affect d'amour que nous sentons envers cette personne n'est qu'un plaisir accompagnant l'idée de cette personne chez nous. Dans le cas inverse, notre corps se méfie de l'autre corps, son existence lui fait du mal, c'est-à-dire notre puissance d'agir diminue et cette douleur devient la haine accompagnant l'idée de cette personne chez nous. Quel que soit l'exemple qu'on donne, ce qui est important pour Spinoza est que les connexions et les ordres des contenus du corps et de l'esprit sont mêmes, « parallèles »²², ou « simultanés »²³. Qu'est-ce que cela signifie que l'esprit et le corps ont les mêmes connexions et les mêmes ordres ? Cela signifie que ces deux modes d'existence n'ont pas une supériorité ou un contrôle extérieur l'un sur l'autre. « *Ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement* ».²⁴ Car les deux existent selon leurs propres façons. C'est pourquoi « *un affect ne peut être contrarié ou supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier* » et non par les préceptes de l'esprit.²⁵

Ainsi, nous revenons à un point crucial de l'ontologie de Spinoza : « *les hommes sont nécessairement sujets aux affects*²⁶ »²⁷, ou bien « *chacun, en effet, règle*

²¹ E II, prop. 7, p. 121.

²² Pour le terme de parallélisme qu'on ne trouve pas dans les textes de Spinoza, mais utilisé pour sa philosophie, voir Charles Ramond **op. cit.** « parallélisme », p. 146 et Deleuze, **op. cit.**, « esprit et corps (parallélisme) », pp. 92-98.

²³ Antonio Negri constate que l'expression de parallélisme n'est pas un bon choix pour expliquer la relation esprit-corps chez Spinoza. D'après lui, cette définition rappelle l'idée de correspondance de la pensée à une certaine réalité et à l'ordre. Pour le remplacer, il utilise le terme « simultanité ». Voir Antonio Negri, **L'Anomalie sauvage**, p. 281.

²⁴ E III, prop. 2, p. 183.

²⁵ E IV, prop. 7, p. 275.

²⁶ « passions ».

²⁷ TP I, § 5, p. 113.

*tout suivant son affect*²⁸ », et l'expérience « *montre que les décrets de l'esprit ne sont rien en dehors des appétits même, et sont par conséquent variables selon l'état [dispositione] variable du corps* ».²⁹ Nous croyons que nous nous comportons par les décisions de notre esprit, mais en vérité ce qui nous meut, c'est l'appétit de notre corps. Nous jugeons tout selon nos propres affects. Nous appelons bon l'objet de notre appétit, et mauvais ceux qui ne nous plaisent pas. Sur le plan individuel, les définitions du bien et du mal sont établies d'une façon subjective. En d'autres termes, il n'existe pas de définition universelle du bien et du mal, mais en fait, il y a des biens et des mauvais singuliers. Une chose peut être considérée comme bien par un être humain autant qu'elle est conforme à sa nature et à sa façon d'autoréalisation. C'est une *condition humaine*. Cette situation causera une multitude des appétits – car il y aura autant d'appétits que les hommes – et un conflit des appétits – car plusieurs hommes peuvent se diriger vers le même objet d'appétit. Cette situation est destructive, ses résultats sont ouverts à la contingence et à la détermination de violence. Quand les appétits s'affrontent, celui qui a le plus de pouvoir peut éliminer les autres afin d'obtenir son objet d'appétit. Mais seulement d'une manière temporaire. Parce qu' « *il n'est aucune chose singulière dans la nature qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante qui peut détruire la première.* »³⁰ Donc, dans la pensée de Spinoza, l'état de conflit et l'antagonisme inhérent à la condition humaine ne sont pas cachés. Les hommes n'ont pas une nature désirant toujours le bien comme les théologiens préféreraient. C'est pourquoi, il est en vain de les accuser, de les blâmer. Enfin, pour Spinoza, le problème n'est pas la nature humaine, mais la mauvaise conception de cette nature. Oui, il y a un conflit des appétits ; l'expérience, qui est la seule méthode suivie par Spinoza dans son projet éthico-politique, nous le montre clairement. D'autre part, bien que ce soit une condition humaine, il ne doit pas être le destin de l'humanité. Spinoza va montrer dans son projet éthico-politique – bien sûr dans des limites définies – comment dépasser cet état de conflit des affects. Mais d'après Spinoza, il faut bien définir le point de départ : le problème n'est pas les appétits des hommes, il n'est pas les conflits des appétits, non plus la nature humaine, mais les fausses propositions morales ou politiques concernant cette nature humaine.

²⁸ « passion ».

²⁹ E III, prop. 2, scolie, p. 186.

³⁰ E IV, axiome, p. 270.

Sous-section 2 : Spinoza contre les politiciens

La polémique de Spinoza dans le début du *TP* continue, cette fois-ci plus implicitement, dans le deuxième article, contre les politiciens. En fait, il n'y a pas lieu de limiter cette double polémique par le *TP*. Avant de venir au *TP*, *L'Éthique* dans sa totalité peut être lue comme une thèse contre les fausses inférences faites à partir de faux antécédents sur la nature humaine par les philosophes moralistes, et aussi le *Traité théologico-politique*, comme une déclaration de liberté, écrite contre les oppressions des politiciens. Spinoza, dans l'urgence de donner une réaction³¹ contre l'accusation d'athéisme qui le vise, contre la mort de son ami Jan Koerbagh en prison, et contre l'atmosphère politique de plus en plus insupportable dans la République des Pays-Bas, exprimera les idées suivantes dans sa recherche sur l'État et la Religion, en laissant *L'Éthique* inachevée :

*La fin ultime [de la république] consiste non pas à dominer les hommes, à les contenir par la crainte et à les soumettre au droit d'autrui, mais au contraire à libérer chacun de la crainte pour qu'il vive en sécurité autant que faire se peut, c'est-à-dire qu'il préserve le mieux possible son droit naturel à exister et à agir sans danger pour lui-même ni pour autrui. Non, dis-je, la fin de la république ne consiste pas à transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates. 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, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république c'est donc en fait la liberté.*³²

Cependant, différemment de celle dirigée contre les philosophes moralistes, Spinoza commence sa critique qu'il dirige contre les politiciens, par une base affirmative. Cette affirmation provient de l'affirmation de la politique elle-même et non de l'affirmation des ordres politiques ou des politiciens eux-mêmes. Le champ de la politique est un champ d'expérience, et l'expérience donne aux hommes une méthode qui fonctionne tant bien que mal. De plus, la politique est conforme à la nature des hommes. L'expérience nous montre que, « *les hommes, en effet, sont ainsi organisés qu'ils ne peuvent vivre en dehors d'un certain droit commun.* »³³

³¹ Spinoza interrompt l'écriture de *L'Éthique*, qu'il a commencée en 1660, et se met à écrire le *Tractatus theologico-politicus*. Cet œuvre est publiée en 1670 et même les parties les plus républicaines réagissent contre lui. Pour les conditions de la publication du *TTP* et les réactions qu'il a suscitées, voir Steven Nadler, **Spinoza. Une vie**, trad. J. F. Sené, Paris, Bayard, 2003, pp. 243-338 ; voir aussi la lettre 30 de Spinoza écrite à Oldenburg, **Œuvres complètes**, « Correspondances », trad. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, p. 1231-1232.

³² **TTP** XX, [6], p. 637.

³³ **TP I**, § 3, p. 112.

Autrement dit, les hommes ne peuvent pas vivre sans une constitution politique. Donc, la différence des politiciens avec les philosophes est que « *ils ont appris par expérience qu'il y aura des vices tant qu'il y a aura des hommes* »³⁴ ; c'est-à-dire, qu'ils ont appris les secrets de la nature humaine. C'est pour cela qu'ils savent qu'on ne peut diriger les masses par un principe moral qui pourrait être valable sur le plan individuel. La politique n'agit pas par le principe de bien et de mal, au contraire c'est la politique qui établit les notions du bien et du mal. Alors, quelle est l'essence de la critique de Spinoza contre les politiciens, malgré son affirmation de la pratique politique ? Les politiciens, contrairement aux moralistes, savent très bien que les hommes sont soumis aux affects, en revanche, ils peuvent profiter de ces affects pour leurs propres intérêts, et non pour l'intérêt commun. C'est pourquoi on dit généralement que « *leur principal titre d'honneur, ce n'est pas la sagesse mais l'habileté* »³⁵. Ceux qui détiennent l'autorité, profitent parfois très bien de l'affect de crainte qui est, dans certaines situations, l'affect le plus dominant parmi les hommes. On sait bien que les sujets s'abstiennent du pouvoir des dirigeants, que ce pouvoir soit une force de loi ou l'épée d'un despote ; ils en ont peur en effet. Les masses craignent ceux qui détiennent le pouvoir.

Néanmoins, Spinoza ne se contente pas de confirmer ce fait connu. Il cherche également à en indiquer les raisons. Il essaie de lire la dialectique de crainte entre les sujets et le souverain, à travers l'autre pôle de la relation, en inversant cette relation. Le souverain aussi est soumis aux affects comme les autres gens qui ne détiennent pas le pouvoir. Quand c'est le cas, surtout dans les monarchies, celui qui détient le pouvoir donne plus d'importance à sa propre sécurité qu'à la sécurité publique. Même s'il ne s'agit pas de l'approuver, quand on connaît les raisons de ce fait, il faut le regarder comme « naturel ». Puisque l'affect le plus fort est l'effort pour éviter la mort, celui qui détient le pouvoir fera tout ce qu'il peut pour sauvegarder sa vie autant que le feront ses sujets. « *Car les rois ne sont pas des dieux, mais des hommes, souvent pris au chant des Sirènes.* »³⁶ Le souverain agit par la crainte. Cette crainte est essentiellement une crainte des masses. C'est pour cela que le souverain tente de les contrôler par la crainte. Mais ceci est la tactique la plus facile dont la fin est une impasse. Plus le souverain, malgré ses efforts pour assurer son autorité, agit par le

³⁴ TP 1, § 2, p. 111.

³⁵ **Ibid.**

³⁶ TP VII, 1, pp. 181-182.

souci de sauvegarder seulement sa vie et son autorité, plus il sera sous menace. Lorsqu'il traite les raisons de la dégénération et de la dissolution des règnes politiques, Spinoza inverse la dialectique de crainte entre les sujets et le souverain, et insiste sur la crainte propre au souverain lui-même. C'est la différence radicale de Spinoza avec la tradition de la théorie de politique, qui n'est rien d'autre qu'une apologie du souverain.

Section 2 : Le projet éthico-politique de Spinoza

Comme tous les hommes, aussi bien le souverain que ses sujets, sont soumis aux affects, faut-il en conclure qu'il y aura toujours des conflits des affects dans les relations entre les hommes ? Sommes-nous condamnés à préparer toujours notre propre destruction, étant l'esclave de nos affects ? La libération d'un corps politique bouleversé dans l'inconstance et l'instabilité, sera-t-elle toujours confiée à la pitié d'un émancipateur vertueux et exceptionnel ? Cet état ouvert au conflit, à la destruction et à la perte est-il le destin des hommes ?

Sous-section 1 : L'individu, la singularité, le *conatus* et les efforts singuliers

La réponse de Spinoza sera certainement négative. Spinoza peut être le cible de toutes les accusations dirigées contre lui ; il peut être un « scandale », un « athéiste », « *chaos impénétrable, un monstre de confusion et de ténèbres* »³⁷ ; mais jamais un nihiliste. Dans l'ontologie de Spinoza, « *nulle chose ne peut être détruit, sinon par une cause extérieure.* »³⁸ L'être est toujours déjà donné. Sa philosophie est une philosophie de l'affirmation de l'être. La substance, la nature naturante, le Dieu est certainement productif, il est réel et infini. Quant à la nature naturée,³⁹ Spinoza

³⁷ Negri **op. cit.**, p. 37. La phrase citée est de P. Vernière, **Spinoza et la pensée avant la Révolution**, 2 vol., Paris, 1954, I, p. 1.

³⁸ E III, prop. 4, p. 188.

³⁹ Dans le premier livre de *L'Éthique*, Spinoza explique ce qu'il entend par les expressions de *natura naturans* [nature naturante] et *natura naturata* [nature naturée] comme suivant : « *par Nature Naturante il faut entendre ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre. Par Nature Naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de la nécessité de chacun des attributs de Dieu, c'est-à-dire tous les modes des attributs de Dieu en tant qu'ils sont considérés comme des choses qui sont en Dieu, et qui ne peuvent ni être, ni être conçues sans Dieu.* » (E I, prop. 29, scolie, p. 96). A savoir, Spinoza utilise ces concepts afin d'expliquer, par le premier, la substance comme cause productive, et par le deuxième, les modes comme produits-effets. En fait, ces définitions sont comme la répétition des définitions de Substance-Dieu, de ses attributs et des modes :

attribue une certaine force productive aux objets singuliers aussi, à condition qu'on les considère selon leurs essences actuelles, mais non selon leurs durées déterminées : « *la puissance qui permet aux choses singulières, et par conséquent à l'homme de conserver leur être*⁴⁰, *est la puissance même de Dieu, c'est-à-dire de la Nature, non en tant qu'elle est infinie mais en tant qu'elle peut être expliquée par l'essence humaine actuelle.* »⁴¹ « Conserver son être », nécessite un certain effort [*conatus*]. D'après Spinoza, on ne peut pas passer à l'être, commencer à être, mais on s'efforce afin de conserver son être. C'est pourquoi le concept spinozien d'effort est lié à la persévérance dans l'être. Nous rencontrons ce concept pour la première fois – comme verbe – dans *l'Éthique*, dans la 6^e proposition de la partie III : « *chaque chose, selon sa puissance d'être [quantum in se est] s'efforce [conatur] de persévérer dans son être.* » La 7^e proposition qui suit, établit un rapport entre les essences actuelles des choses et le *conatus* : « *l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose.* » Grâce à une telle théorie de *conatus*, dans l'ontologie de Spinoza, il n'y a pas de hiérarchie entre la nature naturante et la nature naturée. Pour cette raison, l'ontologie spinozienne est immanente. La substance n'est pas transcendante aux choses existantes. La distinction entre la nature naturante et la nature naturée, entre la substance et ses modes, entre la cause productive et les produits ne peut donc être faite qu'en faisant abstraction de l'activité productive elle-même. Sinon, la substance ne peut être séparée de ses modes, de ses manières d'existence. A partir des corps les plus simples jusqu'aux corps les plus complexes, tous les corps dans la nature s'unissent suivant un certain mouvement d'individuation et conservant leur propre

Def. iii : Par substance, J'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose pour être formé.

Def. iv : Par attribut, j'entends ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence.

Def. v : Par mode, j'entends les affections de la substance, autrement dit ce qui est en autre chose par quoi il est aussi conçu.

Def. vi : Par Dieu, j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. (E I, définitions, p. 65)

Quand on considère ces définitions, on voit que l'usage spinozien de *natura naturans* et de *natura naturata* s'éloigne de leurs sens classiques : « *on attribue à Dieu une nature, ordinairement appelée "nature naturante", de même que la créature est appelée "nature naturée"* » (Charles Ramond, *op. cit.* p. 131; Heereboord, *Meletemata*, 1665 ; cité en latin par Gueroult, *Spinoza* 1 p. 564.). Dans la philosophie naturaliste de Spinoza, la notion de création n'existe pas : « *Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toutes choses.* » (E I, prop. 18, p. 87). C'est-à-dire, Spinoza n'accepte pas une volonté de Dieu en dehors du monde, qui aurait créé le monde. Ceci est le refus de la pensée théiste qui défend l'idée que le Monde est créé par la volonté de Dieu *ex nihilo*.

⁴⁰ C'est nous qui soulignons.

⁴¹ E IV, prop. 4, dém., p. 273.

nature sans perdre leurs individualités.⁴² Enfin, ils composent la nature dans sa totalité. « *Le Monde est donc l'ensemble versatile et complexe des singularités.* »⁴³ Quand deux choses singulières s'unissent pour devenir une seule chose, les deux composent un seul individu ensemble. Cette affirmation est valable pour les individus composés par plusieurs individus, et aussi pour les corps simples qui diffèrent l'un de l'autre par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur. Parce qu'un individu complexe, composé des individus ayant de natures diverses, gardera sa nature *commune* bien qu'il soit capable d'être affecté par plusieurs choses, relativement aux individus divers qui le composent. Finalement, Spinoza dit qu'on peut concevoir la nature dans sa totalité comme un individu⁴⁴ ; la nature est l'état le plus réel et le plus parfait de cette individuation. Les parties dans le Nature, « *c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façon, sans changement de l'Individu total.* »⁴⁵ Dans tout mouvement de composition – individuation dans la nature, les natures singulières et les différences entre les choses singulières se préservent. La composition ne nie pas la multitude, la pluralité. A propos du principe d'individuation chez Spinoza, Deleuze dit : « *les modes dans leur essence sont expressifs : ils expriment l'essence de Dieu, chacun selon le degré de puissance qui constitue son essence. L'individuation du fini chez Spinoza ne va pas du genre ou de l'espèce à l'individu, du général au particulier ; elle va de la qualité infinie à la quantité correspondante, qui se divise en parties irréductibles, intrinsèques ou intensives* ». ⁴⁶ D'après Étienne Balibar, le terme qui explique mieux l'essence de la singularité individuelle est *ingenium*. Les hommes ont de différentes idées, en raison de leur imagination. C'est pourquoi ils ne peuvent jamais avoir les mêmes idées précises sur un même sujet. Ces différences de pensée dépendent de leurs complexions propres [*ingenium*], ou selon la traduction de Zac dans le *TP*, du « naturel de chacun ». Balibar définit *ingenium* de la manière suivante, en partant de ce que Spinoza dit sur le corps, sur la singularité et sur l'individualité à partir de la 10^e proposition jusqu'à la 36^e proposition dans le deuxième livre de l'*Éthique* : « *une mémoire forgée par l'expérience de la vie et des rencontres, qui s'inscrit à la fois dans l'esprit et dans les dispositions du corps propre, en fonction de sa composition*

⁴² E II, prop. 13-17, pp. 128-139.

⁴³ Negri, **op. cit.**, p. 120.

⁴⁴ E II, lemme 7, scolie, p.136.

⁴⁵ **Ibid.**

⁴⁶ Gilles Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, Paris, Minuit, 1968, p. 182.

singulière. »⁴⁷ D'après Balibar, l'individu spinozien se révèle comme une construction : « *cette construction est le résultat d'une efforce par l'individu lui-même, dans les conditions déterminées de < mode de vie >. Et ce < mode de vie >, n'est rien d'autre que d'un régime de la communication (affective, intellectuelle ou économique) avec d'autres personnes* ». ⁴⁸

La définition de *res singularis* montre clairement que, dans l'ontologie de Spinoza, la nature singulière, ouverte à la différence et à la pluralité, est conservée même dans les individus composés : « *par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Si plusieurs individus concourent à une seule action, étant ainsi tous à la fois cause d'un seul effet, je les considère tous, du moins sous ce rapport, comme une seule chose singulière.* »⁴⁹ Selon ce principe d'individuation, la Nature naturante de Spinoza n'est pas définie comme un universel en dehors des singuliers. La détermination, dans la pensée de Spinoza, ne fonctionne pas au-delà des choses singulières comme un principe transcendant, mais fonctionne d'une façon immanente aux singuliers. Les choses singulières conçues comme la nature naturée, produisent des effets par la force de leur rapport avec la nature-individu conçue comme la nature naturante, mais la détermination entre ces choses singulières fonctionnera singulièrement. C'est seulement une chose singulière qui peut déterminer une autre chose singulière à exister ou à être détruite. « *Chaque chose singulière – de même que le corps humain – doit être déterminée par une autre chose singulière à exister et à produire un effet selon une cause définie et déterminée ; et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini.* »⁵⁰ Quand une chose singulière détermine une autre chose singulière à être détruite, la force productive de la nature dans sa totalité ne perd rien. La négation n'appartient pas à l'essence de chose. Car ;

*la définition d'une chose quelconque affirme son essence et ne la nie pas ;
autrement dit, elle pose l'essence de la chose et ne la supprime pas. Aussi,*

⁴⁷ Étienne Balibar, **Spinoza et la politique**, p. 40.

⁴⁸ La phrase citée est du chapitre intitulé « Spinoza and Communication » qui ne se trouve pas dans l'édition française du **Spinoza et la politique** mais ajouté à l'édition anglaise. Voir **Spinoza and Politics**, trad. Peter Snowdon, New York, Verso, 1998, p. 124. Balibar donne beaucoup d'importance à la dimension de communication dans la notion spinozienne de sociabilité et souligne que la communication est un composant essentiel de la démocratie spinozienne.

⁴⁹ E II, déf. vii, p. 116. Cette définition de *res singularis* est importante également pour le corps politique, car elle nous permet de voir le corps politique comme une chose singulière. Nous allons essayer de développer ce point dans la deuxième partie.

⁵⁰ E II, prop. 31, dém, 151.

*tant que nous considérons seulement la chose elle-même, et non des causes extérieures, nous pouvons ne rien trouver en elle qui puisse la détruire.*⁵¹

Bien que chacune soit déterminée par une autre chose singulière à exister d'une certaine façon, cependant la force [vis] qui fait que chacune persévère dans l'existence suit de la nécessité éternelle de la nature de Dieu. »⁵²

Alors, qu'est-ce qu'il faut faire contre les dangers de destruction menaçant les choses singulières dans les rencontres entre l'homme et la nature, et entre l'homme et l'autre homme ? La réponse de Spinoza à cette question sera un projet éthico-politique fondé sur le principe de persévérance dans l'être et l'affirmation de l'être. Les propositions de ce double projet, établies à la fois sur le plan individuel et sur le plan politique, et aussi avec les passages et les liaisons entre les deux, doivent être considérées à partir du principe de *conatus* mentionné ci-dessus. Spinoza nous rappelle dans toutes ses œuvres que son point de départ est ce principe. Il l'exprime dans le *TP* comme suivant :

*[...] J'avertis le lecteur que j'ai démontré tous mes principes en m'appuyant sur la nécessité de la nature humaine prise en général, c'est-à-dire sur l'effort universel⁵³ que font les hommes pour se conserver, lequel est inhérent à tous, sages ou ignorant ; et par conséquent, dans quelque condition que vous considérez les hommes, soit que la passion soit que la raison les conduise, la conclusion sera la même, parce que, comme je l'a dit, la démonstration est universelle.*⁵⁴

Ce point de départ est pris en considération par plusieurs philosophes qui étudient Spinoza. Alexandre Matheron, à propos de la définition de l'effort dans *L'Éthique*, dit que « *tel est l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute de la politique et de toute la Morale de Spinoza* ». ⁵⁵ Negri, dans *L'Anomalie sauvage*, fait une lecture qui insiste sur la dimension de l'antagonisme et la puissance dans la notion spinozienne de *conatus*.⁵⁶ Finalement, comme il est souligné avec

⁵¹ E III, prop. 4, dém., pp. 188-189.

⁵² E II, prop. 45, scolie, p. 166.

⁵³ C'est nous qui soulignons.

⁵⁴ *TP*, III, § 18, p. 146.

⁵⁵ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p. 9.

⁵⁶ La différence précise entre les lectures de Negri et de Matheron concerne l'évolution de l'ontologie chez Spinoza. Negri distingue dans l'évolution de la pensée de Spinoza deux étapes ; une première fondation et une seconde fondation. Il prétend que dans la première, il y a encore des résidus panthéistes et platoniciens, reflétés aux livres I et II de *L'Éthique*. Dans les livres III et IV qui ont été écrits après la coupure en 1665 (après le *TTP*), au contraire, on peut voir plus clairement la conception de puissance productive concrète et le matérialisme spinozien. Selon Negri, l'ouverture de la deuxième fondation correspond à la proposition 13 du livre II. « *Avec la seconde fondation de L'Éthique, la natura naturata conquiert une hégémonie totale sur la natura naturans.* », voir Negri,

raison par ces deux auteurs, le passage du corps humain au corps politique ne doit pas être compris dans une lecture qui ne considère pas le concept d'effort-puissance ; parce que, comme le mouvement d'individuation des corps qui va des individus simples aux individus composés, ce passage ne désigne rien d'autre qu'un passage des *conatus* singuliers aux *conatus* pluriels, c'est-à-dire un passage au *conatus* de la multitude.

Sous-section 2 : Le but du projet éthico-politique de Spinoza : la libération

Nous avons dit que, pour Spinoza, une condition humaine toujours ouverte au conflit des appétits ne peut pas être le destin des hommes. La libération de l'homme est possible malgré la nécessité des déterminations passionnelles. A vrai dire, la condition de la liberté humaine est liée à cette nécessité. Spinoza commence à développer la constitution d'un concept de libération à la fois politique et éthique, avec le rejet des fausses idées sur la liberté qu'il considère sans fondements. D'après lui, pire que l'esclavage est de se croire libre et de penser que l'homme a une volonté libre. Alors, quelle est la source de cette fausse idée sur la liberté ? En fait, la réponse à cette question est dans les préjugés que Spinoza considère comme un obstacle pour la compréhension de ses propres démonstrations. Spinoza, dans l'appendice de la première partie de *L'Éthique*, parle du préjugé du finalisme qui est le plus dominant parmi ces derniers. En fait, la fausse idée sur la liberté provient de l'attribution d'une certaine fin à la nature et de la généralisation des attributs subjectifs comme « bien » « mauvais », « beau », et « laid » pour la nature. En ce sens, d'après Spinoza, l'illusion téléologique causée par le manque de connaissance des vraies causes est l'origine de tous les préjugés sans fondements. Il n'y a pas de fin dans la nature, ce sont les hommes qui lui attribuent une fin, en n'observant que les résultats. Les hommes naissent comme ignorants les causes et se dirigent vers des choses qui sont utiles pour leur vie en ressentant un désir pour elles. En se dirigeant aux objets de leurs désirs, ils ne sont conscients que de ce désir. En d'autres termes, ils possèdent

op. cit., p. 213. En revanche, Matheron prétend que l'ontologie de puissance productive existe dans *L'Éthique* tout entier, et que la métaphysique de substance elle-même, développée dans les livres I et II, nous préparent une telle ontologie concrète. Voir Negri, **op. cit.**, « Préface d'Alexandre Matheron », pp. 19-25. Bien que nous adoptons la lecture negrienne de Spinoza concernant les conceptions de puissance et d'antagonisme, nous reconnaissons l'importance des remarques de Matheron sur la connexion directe entre les choses singulières, la substance et ses attributs, développée dans les premier et deuxième livres de *L'Éthique*.

l'idée de leur appétit.⁵⁷ Mais après avoir satisfait leur désir, ils commencent à penser que ces choses favorables ont été créées auparavant, pour répondre à leur désir et « *ils finissent donc par considérer toutes les choses naturelles comme des moyens pour leur utilité propre.* »⁵⁸ Ainsi, après l'attribution du finalisme à la nature, l'homme se met lui-même au centre de l'univers. Mais d'autre part, ne comprenant pas les relations causales que ces choses naturelles possèdent, l'homme croit qu'un pouvoir surhumain les a créées pour lui. L'image d'un dieu anthropomorphe et les rituels que les hommes font pour lui naissent ainsi de cette fausse idée. L'homme continue à s'imaginer au centre de l'univers et considère qu'il est libre à se diriger vers ce que Dieu a créé pour lui. Cette fausse supposition est causée par l'ignorance de l'homme qui ne connaît pas sa vraie situation dans la nature et ses degrés de puissance ou d'impuissance. Pour cette raison, l'idée d'un tel libre arbitre est totalement une illusion. Dès lors, Spinoza commence à définir la vraie liberté par la démythification de la définition de la volonté. Il exprime que la volonté est une mode de pensée, et que par conséquent, elle ne peut pas déterminer le corps à agir.⁵⁹ Si les hommes se croient libres à cause de leurs ignorances des causes qui les forcent à agir, la vraie liberté consisterait donc à savoir ce qu'on est capable ou n'est pas capable de faire, à comprendre la situation de l'homme dans la nature, à savoir les causes qui forcent l'homme à agir :

*[...] Je dis que l'homme est entièrement libre, en tant qu'il est conduit par la raison ; car alors il est déterminé à agir en vertu de causes qui s'expliquent d'une façon adéquate par sa seule nature, bien que d'ailleurs ces causes le déterminent nécessairement. La liberté, en effet [...], n'ôte pas la nécessité, elle la pose.*⁶⁰

Si, pour être entièrement libre, il faut être conduit par la raison, nous devons rappeler ce que Spinoza voulait dire par « être conduit par la raison » dans *L'Éthique*. D'après Spinoza, l'axiome principal de la raison est de conserver l'être.⁶¹ Si l'on pensait autrement, la raison accepterait une chose opposante à la nature (ce qui est absurde). Donc, dans le paradigme spinozien, être conduit par la raison est

⁵⁷ E III, prop. 9, scolie, p. 191.

⁵⁸ E I, appendice, p. 105.

⁵⁹ E I, prop. 32, dém., p. 98 et II, prop. 48, scolie, pp. 168-169.

⁶⁰ TP II, § 11, p. 126.

⁶¹ « La Raison ne demande rien contre la Nature ; elle demande donc que chacun s'aime soi-même, qu'il cherche l'utile qui est sien, c'est-à-dire ce qui lui est réellement utile, et qu'il désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection ; et, absolument parlant, que chacun s'efforce, selon sa puissance d'être, de conserver son être. » E IV, prop. 18, scolie, p. 284.

tout d'abord être conduit par le principe d'effort. Spinoza souligne la relation entre la raison et la liberté dans les lignes sur la liberté et l'esclavage de l'homme dans le *TTP*. Même dans l'annotation au-dessous de ces lignes, Spinoza dit que « *dans quelque cité qu'il soit, l'homme peut être absolument libre.* » Et il ajoute : « *car, assurément, un homme est libre dans la mesure où il est conduit par la Raison. (Or notez que Hobbes pense autrement) la Raison conseille absolument la paix.* »⁶² On voit que, pour Spinoza, les affrontements des appétits peuvent être tournés vers un projet constituant. Mais ceci ne peut pas être réalisé en empêchant les appétits. Les affects passifs (à savoir les affects qui se forment quand nous sommes affectés par d'autres corps en dehors de nous et dont nous ne sommes pas la cause adéquate)⁶³ ne peuvent pas être supprimés par un précepte moral qui vient de l'extérieur. Ce qui règne sur les affects passifs n'est pas l'idée transcendante du bien et du mal.⁶⁴ Comme nous l'avons déjà expliqué, un affect peut être supprimé seulement par un autre affect plus puissant. Ce qui est important dans le projet de libération de Spinoza, c'est de rendre à l'homme les affects qui l'emmèneront au vrai bien, c'est-à-dire aux meilleures voies de conserver son existence. Ceci est lié aux conditions matérielles dans lesquelles les affections se développent et à la question de savoir quelles affections sont celles dont l'homme est capable.

Spinoza donne une autre définition de liberté dans le même chapitre du *TP*, cette fois-ci dans l'article sept :

*La liberté, en effet, c'est la vertu ou de la perfection. Donc tout ce qui accuse l'homme d'impuissance ne peut être rapporté à sa liberté. [...] S'il est libre, c'est en tant qu'il peut exister et agir selon les lois de la nature humaine.*⁶⁵

En effet, à partir de cette définition qui conçoit la liberté en fonction de la vertu et de la perfection, on pourrait dire qu'on doit parler de la libération plutôt que de la liberté dans l'éthique spinozienne. Car « la liberté, c'est la vertu ou de la perfection. » A savoir, la liberté augmentera autant que la vertu et la perfection

⁶² *TTP*, la note 33 de la page 519, ligne 29 (chapitre XVI), p. 687. C'est le seul lieu où l'on voit le nom de Hobbes dans les textes de Spinoza, alors que Spinoza ait lu le *De Cive*. Pourtant, dans le *TP*, il y a plusieurs renvois implicites à Hobbes.

⁶³ *E III* déf. iii, p. 181.

⁶⁴ *E IV* prop. 14 et dém., p. 281.

⁶⁵ *TP II* § 7. p. 124.

augmentent. Mais il faut d'abord poser cette autre question : quelles sont la vertu et la perfection spinoziennes qui précèdent la liberté ?

Spinoza définit la vertu dans la quatrième partie de *L'Éthique* dans les termes suivants :

*Par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire (selon la proposition 7, partie III) que la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même de l'homme, ou sa nature, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent être comprises par les seules lois de sa nature.*⁶⁶

Dans cette définition de la vertu, Spinoza fait référence à la proposition de *conatus*. Ainsi, une identification est établie entre la vertu, la puissance et l'effort. Dans la scolie de la 18^e proposition de la même partie, il renforce le fondement de son projet de libération en soulignant encore une fois que la vertu ne peut jamais renoncer au principe de conserver l'existence de l'homme : « *le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être propre, et que le bonheur consiste pour l'homme à pouvoir conserver son être.* »⁶⁷ Deuxièmement, cette vertu doit être désirée pour elle-même, parce qu'il n'y a pas d'autre effort plus favorable et important que de conserver son être. Tous les autres efforts prennent l'importance sous cet effort principal.

Concernant la notion de perfection, le point suivant est à souligner : la perfection spinozienne n'est pas un but final ou une fin préalablement établie. Si l'on ne considère pas la notion de perfection spinozienne en tant que telle, tout risque d'être mal compris. Les puissances d'agir des choses singulières, des choses qui existent, des individus dans la nature, qu'il s'agisse des corps simples ou des corps composés, augmentent ou diminuent continuellement tant qu'ils vivent. La perfection concerne ainsi les degrés d'intensité entre l'augmentation ou la diminution de cette puissance. Tant que nous avons l'idée d'une chose qui nous plaise et qui augmente notre puissance d'agir, notre degré de perfection augmentera ; au contraire, avec l'idée d'une chose qui nous attriste, notre degré de perfection diminuera. Autrement dit, la perfection est une variation, et en effet, la vie n'est qu'une alternance de ces

⁶⁶ E IV, déf. viii, p. 270.

⁶⁷ E IV, prop. 18, scolie, p. 284.

variations elles-mêmes.⁶⁸ Par cela, nous comprenons que la perfection est liée à l'existence : « *par perfection en général, j'entendrai, [...], la réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit un effet d'une certaine façon, sans tenir compte de sa durée.* »⁶⁹ De plus, la diminution ou l'augmentation dans les degrés de perfection, à savoir dans les degrés de puissance d'agir, ne consiste pas à passer d'une essence à l'autre. Quand la puissance augmente ou diminue, on ne change pas en autre chose. A ce point-là, il est important que la chose garde sa nature propre. Pour comprendre si sa puissance d'agir augmente ou diminue, il faut toujours considérer la nature propre de cette chose. Il ne s'agit pas ici des valeurs de supériorité ou d'infériorité que l'on attribue aux êtres. Il ne s'agit pas d'une hiérarchie parmi les êtres vivants. Il s'agit de la condition de conserver sa propre nature. « *Une chose quelconque, qu'elle soit plus ou moins parfaite, pourra toujours persévérer dans l'existence avec la même force par laquelle elle a commencé d'exister, de sorte qu'à cet égard toutes sont égales.* »⁷⁰

Si toutes les choses sont égales, si le *conatus* de persévérance dans l'existence appartient à tous, alors, nous jugeons la différence des degrés de perfection entre les choses selon l'augmentation ou la diminution des effets produits par une chose, sans perdre sa propre nature. La perfection ou l'imperfection sont des modes de pensée. Nous disons « parfait » ou « imparfait » en comparant l'augmentation ou la diminution de la puissance d'agir d'une seule chose, ou bien en comparant les degrés de puissance de deux choses différentes ayant la même nature. Nous faisons cette comparaison par rapport à l'intensité de leurs effets sur nous. C'est dire que ce qui fait les choses plus parfaites ou plus imparfaites est lié à l'intensité de leurs effets sur nous. Par exemple, un pianiste qui joue du piano, expose ainsi sa perfection. Mais lorsqu'il est dans des conditions qui diminuent sa puissance d'agir, par exemple lorsqu'il est malade et n'arrive pas à jouer du piano, nous le considérons comme dans une imperfection ; à vrai dire, dans une diminution du degré de perfection. Mais pour un tisserand de tapis, quand on le prend seulement comme un tisserand de tapis, le fait qu'il ne joue pas du piano n'est pas une imperfection. Mais il double sa perfection à chaque tapis qu'il tisse. Cela ne veut certainement pas dire qu'un tisserand de tapis ne peut pas jouer du piano. Parce que, comme l'expérience nous

⁶⁸ Deleuze, « Cours Vincennes sur Spinoza, 24/01/1978 ».

⁶⁹ E IV, préface, p. 268.

⁷⁰ **Ibid.**

montre, ces deux activités sont des choses que la nature humaine parviendra à faire. Mais pour un tisserand de tapis, jouer du piano n'est pas une activité qu'il peut décider à faire avec sa volonté libre, puisque cette activité nécessite des conditions matérielles. Est-ce qu'il aura assez de temps pour pratiquer la musique ? Est-ce qu'il aura un piano ? Les conditions matérielles ne sont pas limitées seulement par celles qui sont mentionnées ci-dessus. Est-ce qu'il a une communauté qui l'encourage à jouer du piano, ou bien on n'attend de lui que de tisser des tapis ? La philosophie de Spinoza est à ce point encore une fois matérialiste. La création des conditions matérielles de libération : c'est peut-être la meilleure définition du projet éthico-politique de Spinoza. Il apprécie l'éthique et la constitution du corps politique comme l'augmentation des conditions de libération. C'est pourquoi il s'agit de la libération plutôt que de la liberté. Plus nous aurons ces conditions, en commun ou individuellement, plus nos degrés de liberté, c'est-à-dire notre libération sera augmentée.

Nous avons essayé d'élaborer la base du concept de libération chez Spinoza. Cette base est en fait valable pour la libération à la fois politique et éthique. L'homme sera libre autant qu'il produit des effets dont il est la cause adéquate, conformément à sa propre nature. Quand nous considérons le fonctionnement de ce principe dans le projet de Spinoza, nous rencontrons une série de règles pour le champ éthique et pour le champ politique qui sont les différentes expressions du même plan humain.

La libération éthique : comprendre le singulier

Nous avons vu que, chez Spinoza, les hommes sont toujours soumis aux passions. Mais Spinoza y ajoute le point suivant : « *un affect*⁷¹ *qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte.* »⁷² Un affect, quand nous en faisons une idée claire, n'est plus une passion mais une action. Pour cela, nous devons d'abord connaître nos affects ; puis, les affects doivent se libérer de la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons vaguement ; ensuite, les affects concernant les choses que nous comprenons doivent être supérieurs à ceux qui concernent les choses que nous concevons confusément ; nous devons ainsi

⁷¹ « sentiment ».

⁷² E V, prop. 3, p. 355.

atteindre la multitude des causes assurant les affections qui concernent la Nature ou les propriétés communes des choses ; et finalement nous devons avoir un ordre dans lequel l'esprit peut ordonner les affects et les mettre en relation les uns avec les autres.⁷³ Les propositions pratiques de Spinoza sur la libération sont liées directement à sa théorie de connaissance : l'irréductibilité de la connaissance du singulier. Auparavant, nous avons dit que chez Spinoza la détermination causale fonctionne entre les singuliers. Nous avons également dit que, d'après Spinoza, l'homme, pour être actif, c'est-à-dire pour affirmer sa puissance en comprenant (esprit) et en étant en acte (corps), doit connaître les causes. De cette façon, le rapport entre la libération et la compréhension se révélera immédiatement : nous pouvons être libres autant que nous sommes capables de comprendre les relations entre les singuliers. Mais comment ce processus se réalise-t-il ?

Nous percevons beaucoup de choses et [...] nous formons des notions universelles : à partir des choses singulières qui nous sont représentées par les sens d'une façon incomplète, confuse, et sans ordre pour l'entendement ; et c'est pourquoi j'ai pris l'habitude d'appeler de telles perceptions : connaissance par expérience vague. A partir des signes ; par exemple : entendant ou lisant certains mots, nous nous souvenons de choses et en formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses. Ces deux premières façons de considérer les choses, je les appellerai par la suite : connaissance du premier genre, opinion, ou Imagination. Enfin, de ce que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses. Et cette façon de connaître je l'appellerai : Raison et connaissance du second genre. Outre ces deux genres de connaissance, il y en a encore un troisième, comme je le montrerai dans la suite, que nous appellerons : Science intuitive. Et ce genre de connaissance progresse de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu jusqu'à la connaissance adéquate de l'essence des choses. J'expliquerai tout cela par un exemple unique. Soit par exemple trois nombres. On veut en obtenir un quatrième, qui soit au troisième comme le second est au premier. Des marchands n'hésitent pas à multiplier le second par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas oublié ce qu'ils ont appris de leur maître sans aucune démonstration, ou bien parce qu'ils ont souvent fait l'expérience de cette opération sur des nombres très simples, ou bien en vertu de la démonstration de la proposition 19 du livre VII d'Euclide, à savoir par la propriété commune des nombres proportionnels. Mais pour des nombres très simples, on n'a nullement besoin de ces moyens. Par exemple, soit les nombres 1, 2, 3, il n'est personne qui ne voie que le quatrième nombre proportionnel est 6, et cela beaucoup plus clairement, car du rapport même que nous saisissons d'un coup (uno intuitu) entre le premier nombre et le second, nous concluons le quatrième.⁷⁴

⁷³ E V, prop. 20, scolie, p. 369.

⁷⁴ E II, prop. 40, scolie 2, pp. 159-160.

Par ces définitions de la connaissance, nous comprenons que le meilleur genre de connaissance est de comprendre les singuliers et les relations déterminantes entre eux. Ici, il n'est pas utile d'adapter un exemple emprunté aux mathématiques par Spinoza, aux relations humaines ou aux autres choses dans la nature, mais deux points sont remarquables dans cet exemple pour la compréhension du troisième genre : premièrement, tous les hommes peuvent obtenir la connaissance du troisième genre. Deuxièmement, prenant en considération la nature des choses singulières, pour obtenir la connaissance du troisième genre concernant les choses singulières (représentés par 1, 2, 3 dans l'exemple) ; il faut rappeler que l'on n'a pas besoin d'une autre formulation abstraite dépassant les relations entre ces choses singulières. Les singuliers parlent en leurs propres noms et n'ont pas besoin des universels pour s'exprimer. Nous formons les notions communes seulement à travers les propriétés communes de ces singularités ; ici, la tangibilité des singuliers ne disparaît pas, et c'est la seule voie de comprendre l'union et l'association concrètes entre eux. La méthode suivie par le marchand pour obtenir le résultat, même si elle aboutit à un bon résultat, ne peut pas aller plus loin que de savoir de mémoire ou d'appliquer une formule plus générale au particulier. La nature des choses en question ne peut être comprise avec cette méthode. Or, on peut atteindre la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la connaissance de la productivité éternelle seulement à travers la connaissance des choses singulières, à savoir à travers « la connaissance adéquate des essences des choses », à travers les choses qui peuvent être comprises sous l'espèce de l'éternité. *« L'éternité est l'essence même de Dieu, en tant que celle-ci enveloppe l'existence nécessaire. Donc concevoir les choses sous l'espèce de l'éternité, c'est concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent par l'essence de Dieu comme des êtres réels [entia realia], autrement dit en tant que par l'essence de Dieu, elles enveloppent l'existence. Et par conséquent notre esprit, dans la mesure où il se conçoit lui-même et conçoit le corps, sous l'espèce de l'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu et sait, etc. »*⁷⁵ Plus on est capable de comprendre les choses par cette voie, plus l'activité de l'esprit, c'est-à-dire son degré de plaisir augmentera et en s'accompagnant de l'idée de Dieu, le contentement né de cette compréhension se transformera en amour de Dieu.⁷⁶ Cet amour de Dieu unifie tous dans une recherche commune : unifier sa force d'activité avec toute la force de la nature au maximum. Les singuliers s'ouvrent ainsi à une pluralité de singuliers. Cet amour, en principe,

⁷⁵ E V, prop. 30, dém., pp. 376-377.

⁷⁶ E V, prop. 27 et prop. 32, p. 374 et p. 378.

est accessible à tous, mais autant que nous avons les moyens par lesquels cette connaissance peut être obtenue. Connaître et aimer le Dieu concernent directement l'augmentation de la puissance à la fois de l'esprit et du corps. L'amour de Dieu devient une liaison sociale entre les hommes. Ainsi, dans la pensée de Spinoza l'épistémologie et l'ontologie se rejoignent sur le même plan, le rôle fondateur de l'épistémologie s'ouvre au plan de la puissance. L'homme, une partie de la nature, peut affirmer sa puissance autant qu'il comprend la nature. Mais, ce qui est important, c'est que l'homme n'est pas seulement une partie de la nature mais aussi le producteur de cette nature. L'homme produit le Monde.⁷⁷ Dans la nature, l'homme crée ses conditions de vie par ses propres mains d'une façon collective. L'homme comprendra toujours mieux les effets produits par lui-même, pourra comprendre que la cause adéquate de son action est lui-même. Les empêchements qui sont un obstacle devant cette compréhension – à savoir les empêchements politiques et sociaux qui tiennent l'homme toujours au niveau de passion –, vont exclure l'homme de la connaissance de sa singularité et de la connaissance de la nature dans sa totalité. Il est impossible d'atteindre les degrés les plus élevés de l'esprit et du corps, la connaissance du troisième genre, autant que nous subissons toujours les passions, c'est-à-dire les effets des choses en dehors de nous.

Ainsi, la puissance de l'entendement sur les passions augmente non pas en refoulant ces passions par l'application des préceptes de morale générale, mais en comprenant la singularité de ces passions (« *Tout affect⁷⁸ d'un individu diffère de l'affect d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre.* »⁷⁹), la singularité des propriétaires de ces passions, et la singularité des choses produisant ces passions. Mais il faut souligner à nouveau que les conditions de cette compréhension sont à la fois intellectuelles et corporelles. Car la puissance de l'entendement est simultanée avec la puissance d'agir du corps. Cette puissance ne peut pas être définie par la méditation de l'entendement ; l'activité du corps, l'action, participe à cette force directement. Un corps passif n'aura pas un entendement actif. Puisque les affections du corps sont les passions et les actions, l'esprit aussi va

⁷⁷ Negri, **op. cit.**, p. 218. Entre la compréhension de l'homme comme producteur du Monde et la notion d'appropriation soulignée dans la lecture negrienne de Spinoza, il y a une forte relation. Nous allons parler de la production du Monde et de l'appropriation dans la sous-section concernant la libération politique.

⁷⁸ « sentiment ».

⁷⁹ E III, prop. 57, p. 237.

composer des idées inadéquates ou adéquates simultanément.⁸⁰ Autrement dit, l'action de l'esprit est de former des idées adéquates et la passion de l'esprit est de former des idées inadéquates. L'esprit sera en acte quand il comprend et sera passif quand il ne comprend pas.

Nous sommes « des esclaves », quand nous nous comportons sans connaître notre propre nature, selon l'effet d'une autre force que nous ne comprenons pas. Nous sommes actifs, c'est-à-dire libres autant que nous connaissons et désirons ce qui s'accorde avec notre nature, ce qui augmente notre propre puissance d'agir. Quant à « la Morale » dans la pensée de Spinoza, nous rencontrons non pas une doctrine des devoirs, mais une éthique d'être soi-même, fondée sur une connaissance de soi. La différence entre l'éthique et la morale, soulignée dans la lecture deleuzienne de Spinoza⁸¹ est importante. L'éthique n'est pas une doctrine de devoirs, mais une doctrine de vertu, et selon cette doctrine, la vertu et la puissance sont une seule et même chose. Le but de l'éthique n'est pas mettre les hommes sous une responsabilité définie de l'extérieur, mais assurer leurs efforts vitaux par rapport à ce qu'ils peuvent faire selon leur propre nature, et augmenter leurs puissances, c'est-à-dire leurs vertus.

La libération politique : pouvoir constituer la multitude

Néanmoins, bien que Spinoza exprime que l'homme est capable d'être libéré des affects passifs, il admet cette libération sous certaines réserves. Avant tout, il ne faut pas oublier que nous n'avons pas de pouvoir absolu sur nos affects. Bien que la raison soit capable de diminuer les affects passifs et d'augmenter les affects actifs, plusieurs choses en dehors de nous dépassent la puissance d'un seul homme. « *Car la nature n'est pas bornée par les lois de la raison humaine qui ne visent que ce qui est vraiment utile aux hommes et à leur conservation, mais elle est régie par une infinité d'autres lois qui concernent l'ordre éternel de la nature entière dont l'homme est une petite partie.* »⁸² Même si nous acceptons que nous nous libérerons des affects passifs à travers les relations entre les hommes sous le guide de la raison, devant

⁸⁰ « Par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'elle est considérée en soi, sans relation à un objet, à toutes les propriétés ou présente tous les signes intrinsèques d'une idée vraie. » E II, déf. iv, p. 116.

⁸¹ Deleuze, « Sur la différence de l'éthique avec une morale », **Philosophie pratique**, pp. 27-43.

⁸² **TTP XVI**, [4], p. 509.

d'autres événements, par exemple les orages, la chaleur, le froid, le séisme, la famine, nous sommes absolument passifs. Nous sommes sous l'effet des affections causées par des choses en dehors de nous. Cette situation ne veut pas dire que ces choses sont mauvaises en elles-mêmes, mais que notre puissance d'agir contre elles est faible. Ici, la libération éthique s'affronte pour ainsi dire une frontière matérielle. Cette frontière est décrite dans les propositions 2-4 de la quatrième partie de *l'Éthique* :

Proposition 2 : Nous sommes passifs dans la mesure où nous sommes une partie de la Nature qui ne peut être conçue par soi, sans les autres parties.

Proposition 3 : La force (vis) par laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et elle est surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures.

Proposition 4 : Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et qu'il évite de subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est la cause adéquate.

Mais la négativité de la frontière s'ouvre à un champ positif à nouveau. Les obstacles ne sont pas en dehors de la puissance humaine. Dans la mesure où l'homme associe ses puissances avec d'autres puissances concordantes, sa puissance contre la nature augmentera. Puisque la chose la plus favorable à la nature humaine est un autre homme, la sociabilité devient une partie inséparable de « l'anthropologie » de Spinoza. Même si *l'Éthique* semble jouer un rôle secondaire dans la philosophie politique de Spinoza, en effet, c'est dans cette œuvre que Spinoza développe ses principes de la fondation du corps politique. « *C'est lorsque chaque homme cherche avant tout l'utile qui est sien que les hommes sont les plus utiles les uns aux autres.* »⁸³ Cette affirmation est le fondement du corps politique chez Spinoza. Les hommes peuvent établir une société commune dans la mesure où ils assurent leurs besoins à travers la coopération réciproque, et autant qu'ils réalisent ce dernier, ils pourront poursuivre le principe de *conatus* et deviendront libres. Ainsi, quand une *Civitas* s'établit, on n'observe pas un changement dans la nature humaine ; au contraire, la portée des activités que la nature humaine est capable de réaliser s'élargit, et ce que l'homme peut faire afin de conserver son existence augmente. C'est pourquoi la théorie politique de Spinoza pose une constitution politique qui est en même temps sociale. Ici, il n'y a pas de différence de plan entre ce qui est social et ce qui est politique. Ce qui est social est précisément ce qui est à la fois éthique et politique. Dans la mesure où, par ce fondement social, nous pouvons organiser des

⁸³ E IV, prop. 35, corollaire ii, p. 298.

bons rencontres pour tous les membres, la vertu et la perfection de la constitution éthico-politique augmenteront. A ce point-là, il faut faire intervenir la perspective d'appropriation de la lecture negrienne de Spinoza. Negri lit la *potentia* spinozienne comme une puissance d'appropriation. En fait, il y a beaucoup de variations de la perspective d'appropriation dans la philosophie du 17^e siècle. Negri dit que « *pour Descartes, l'appropriation est confinée au règne de la mécanique et devient inessentielle pour la libération de l'homme ; [...] pour Hobbes, la notion d'appropriation est bien fondamentale* »⁸⁴. Néanmoins, le caractère général de ces débats du 17^e siècle concernant l'appropriation, y compris Hobbes, est la discontinuité du rapport entre désir et constitution. La perspective « de changer le Monde et de conquérir la nature » venue de Renaissance est réduite à l'intérêt individuel, à « l'individualisme possessif »⁸⁵ chez Hobbes. D'après Negri, la puissance de créer et de changer attribuée au Dieu, à un créateur surnaturel par une illusion théologique est rendue à l'homme chez Spinoza. L'homme, par les secours mutuels, fait agir les forces productives dans le monde. Par la voie de ses désirs, il s'approprie le monde. S'accorder dans la nature est la constitution du Monde à la base des besoins communs.

Il faut souligner ce point : s'accorder dans la nature ne veut pas dire s'accorder sur une déficience, sur une négativité ou sur une impuissance. Les hommes ne s'unifient pas comme s'ils étaient des êtres pauvres et impuissants, mais pour augmenter leurs puissances. S'accorder avec la nature de quelqu'un veut dire s'accorder avec sa puissance.⁸⁶ Ce qui affaiblit l'homme ne peut pas être une base unifiant les hommes. Donc, « *dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut pas dire qu'ils s'accordent par nature.* »⁸⁷ Ici, on voit le point de connexion entre l'éthique et la politique. Car, la constitution politique n'est que le transfert du conflit des appétits à un projet constitutif, l'établissement d'une communauté des *conatus*. Chez Spinoza, le passage de « *conditio* humain à *constitutio* politique »⁸⁸ n'a qu'une seule raison d'existence, c'est de mettre en sécurité les libertés singulières et de construire une espace de liberté collective.

⁸⁴ Negri, *op. cit.* p. 215

⁸⁵ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism. Hobbes to Locke*, Londres, Oxford UP, 1962, pp. 1-106.

⁸⁶ E IV, prop. 32, dém., p. 294.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ A. Negri, « Le < Traité politique > ou de la fondation de la démocratie moderne » in *Spinoza subversif*, p. 26.

Seulement sous cette condition, l'homme peut continuer à vivre de la meilleure façon et réaliser le principe de *conatus*. La libération absolue ne peut s'acquérir que sous cette condition :

*Si deux individus tout à fait de même nature sont unis l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux en particulier. A l'homme, rien de plus utile que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que d'être tous d'accord en toutes choses, de façon que les esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps, et qu'ils s'efforcent tous en même temps, autant qu'ils peuvent, de conserver leur être, et qu'ils cherchent tous en même temps ce qui est utile à tous.*⁸⁹

Ainsi, chez Spinoza, le passage du plan individuel au plan politique se réalise sans aucun changement de nature et sans aucune pression de l'extérieur. Le plan politique spinozien présente une théorie de politique immanente suivant le mouvement d'augmentation des puissances plurielles. Cette théorie n'est ni mécanique ni organique. Le corps politique s'accorde avec la nature humaine. Le but de la politique est la libération dans la mesure où l'on crée des affects communs. Il s'ensuit qu'on ne peut pas confier la constitution politique aux mains d'un seul homme. C'est pourquoi Spinoza n'hésitera pas à dire que « *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 mains honnêtes* »⁹⁰. Quand il s'agit d'une constitution politique, ce qui est constitutif n'est pas la puissance et la vertu de l'individu, mais la vertu commune de toutes les forces qui y participent. La constitution politique chez Spinoza se réalise par l'action constitutive collective qui trouve son expression dans la puissance de la multitude.

⁸⁹ E IV, prop. 18, scolie, p. 285.

⁹⁰ TP I, § 6, p. 114.

CHAPITRE 2 : CORPS HUMAIN CHEZ HOBBS

Section 1 : La polémique hobbesienne

Thomas Hobbes, dans les *Elements of Law* (1640), le premier ouvrage systématique de sa philosophie politique, présente une vision du monde où toutes les choses existantes sont considérées comme des mouvements : « *il n'y a réellement dans le monde, hors de nous, que les mouvements par lesquels, [les] apparences sont produites.* »⁹¹ Les objets et tous les êtres vivants sont des particuliers qui se meuvent. Même les conceptions et les imaginations que nous avons des objets extérieurs « *ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête.* »⁹² La question « qu'est-ce que la sensation ? », étudiée dans la première partie des *Elements of Law* consacrée à la nature humaine, ensuite dans le *Léviathan* (chapitre i) et dans le *De Corpore* (chapitre xxv) va toujours de pair avec la question « qu'est-ce que le mouvement ? ». Hobbes définit la sensation comme une réaction dirigée vers l'objet, dans le cerveau de celui qui perçoit, contre le mouvement produit par l'objet vers l'organe de perception.⁹³ C'est le sujet qui qualifie l'objet. Les couleurs et les voix que nous percevons ne sont pas les propriétés des objets eux-mêmes, mais liés aux conditions qui rendent possible cette perception, et à l'état des organes de perception du sujet : « *il n'y a réellement hors de nous rien de ce que nous appelons image ou couleur.* »⁹⁴

On peut rappeler que Hobbes est le contemporain de Galilée et de Gassendi. Cela est un facteur déterminant pour le développement de son système philosophique. La nouvelle compréhension scientifique qui conçoit le monde comme

⁹¹ Les **Elements of Law** II, § 10, p. 26. Désormais sera abrégé comme **EL**.

⁹² **EL** VII, § 1, p. 43.

⁹³ **EL** II, § 8, p. 25.

⁹⁴ **Ibid.** § 4, p. 23.

un corps qui se meut et la conception de la nature modifiée par cette nouvelle compréhension scientifique l'influencent profondément. Durant ses voyages en Europe, Hobbes participe aux milieux scientifiques, il fait la connaissance de Galilée et de Gassendi dans sa troisième visite et continue de correspondre avec eux. Les développements dans les sciences naturelles qui étudient les relations causales et les lois mécaniques des mouvements propres au corps incitent Hobbes à ne pas cacher son mécontentement à l'égard de la pensée médiévale, dans les *Elements of Law*, et aussi dans d'autres ouvrages. Il n'hésite pas à identifier ce paradigme survécu pour une longue période pré-moderne avec « *l'emploi fréquent de paroles qui signifient rien* », en défendant que l'aristotélisme scolastique ne doive plus être enseigné dans des universités.⁹⁵

On pense qu'au fondement du système politique de Hobbes se trouve l'analyse des mouvements des hommes, et au fondement de cette analyse, il y a un effort d'expliquer la nature de ces mouvements en général. Certains de ses ouvrages comme les *Elements of Law* et le *Léviathan*⁹⁶ commencent par une partie consacrée à la nature humaine, et les différents chapitres de ces parties proposent des explications psychologiques et physiques conformes à la compréhension scientifique de son époque. Dans les *Elementa Philosophiae*, Hobbes divise son système en trois parties : le *De Corpore*, le *De Homine* et le *De Cive*, même s'il ne respecte pas cette division à l'étape de publication. Cette division peut être interprétée comme un signe qui montre que Hobbes cherche le fondement de son système politique dans la psychologie mécanique qui lui permet de comprendre les motifs faisant agir l'homme, et le fondement de cette psychologie dans la science naturelle qui lui permet d'expliquer le mouvement et la perception en général. « La science politique » doit examiner l'état d'un citoyen. Mais puisqu'il est un être humain avant d'être un citoyen, il est d'abord le sujet de la psychologie et de l'anthropologie. Mais avant tout, il est un corps comme les autres êtres dans la nature, et il suit les règles du mouvement des corps ; alors il doit être également le sujet de la science de la nature. Il semble qu'un tel commentaire, quand on considère les œuvres mentionnées, peut être persuasif. Le premier chapitre du *Léviathan* porte le titre « De la sensation », et

⁹⁵ *Léviathan* I, (trad. François Tricaud), p. 13. Désormais sera abrégé comme *Lév.*

⁹⁶ Le *De Cive* est une exception. En fait, le *De Cive* est la troisième et dernière partie des *Elementa Philosophiae*, mais il est publié en 1642, avant les deux premières parties. En 1655 (quatre années plus tard du *Léviathan*), le *De Corpore*, la première partie des *Elementa Philosophiae*, est publié. Le *De Homine*, la deuxième partie de la même œuvre, est publié en 1658.

le deuxième « De l'imagination ». Les trois premiers chapitres des *Elements of Law* étudient d'une manière détaillée « les facultés du corps et celles de l'esprit », et les autres portent sur la sensation et sur l'imagination. Ensuite viennent les chapitres sur la parole et le discours, qui distinguent l'homme des autres êtres vivants. Les chapitres sur la politique viennent plus tard, après avoir étudié les passions et l'homme dans l'état de nature. Cette succession suffit à confirmer le jugement suivant : dans le système hobbesien, tout peut être expliqué en descendant vers la base inférieure. Mais lorsqu'on fait une lecture plus détaillée, on rencontre quelques points ambigus. Par exemple, dans le onzième chapitre des *Elements of Law* (surtout dans le deuxième article) un certain changement de style peut être remarqué tout de suite. Le nom de ce chapitre est : « Quelles imaginations et passions les hommes ont aux noms de choses surnaturelles ». Dans ce chapitre, les sujets comme « la Divinité », et « ce que l'on conçoit par le nom de Dieu, par le mot d'Esprit et d'Ange » sont étudiés. Hobbes écrit que l'esprit attribué à l'homme et aux anges, excepté celui de Dieu, est en réalité une chose corporelle, et que le livre sacré le confirme aussi. Cette affirmation est conforme à la position empiriste de Hobbes qui voit dans le corporel le fondement de la connaissance. En fait, Hobbes, dans l'article 5 du chapitre III, dit que les spectres ou les choses apparaissant tout d'un coup dans le noir sont des fantômes, c'est-à-dire des productions de l'imagination, renforcés par l'effet de la peur. D'autre part, quand on arrive au onzième chapitre, on voit que Hobbes doit accepter un certain être surnaturel, c'est-à-dire qui n'est pas corporel et qui n'est pas compréhensible : « *comme le Dieu tout-puissant est incompréhensible, il s'ensuit que nous ne pouvons avoir de conception ou d'image de la Divinité ; conséquemment tous ses attributs n'annoncent que l'impossibilité de concevoir quelque chose touchant sa nature dont nous n'avons d'autre conception, sinon que Dieu existe.* »⁹⁷ Même si nous ne savons rien sur la nature de Dieu – une telle connaissance dépasse les limites de notre entendement – nous acceptons qu'il existe. Le fondement de cette affirmation est la foi. En effet, il faut étudier plus en détail la compréhension de Dieu de Hobbes, parce que cette compréhension est liée directement à son système moral, aux lois de la nature et aux propositions politiques qu'on va examiner dans la deuxième partie.

⁹⁷ EL, XI, § 2, p. 64.

Tout d'abord, Hobbes s'oppose à l'image anthropomorphique de Dieu et explique que l'attribution des propriétés humaines à Dieu est causée soit par les limites de notre compréhension, soit par notre respect envers lui. Il défend que la personnification de Dieu dans les livres sacrés résulte de l'effort de « *s'accommoder à notre façon de parler* ». ⁹⁸ Spinoza aussi développera une thèse pareille dans le *TTP*. Mais contrairement à Spinoza, Hobbes conclut que nous n'allons jamais comprendre Dieu. Or, pour Spinoza, Dieu (c'est-à-dire la Nature) est connaissable, sinon absolument au moins dans la mesure où notre degré de perfection augmente. (Autrement, il n'y aurait pas de but de libération dans le système de Spinoza). Avec une telle notion de Dieu, il semble que le matérialisme de Hobbes arrive à une certaine frontière. Comme dit Macherey, le matérialisme de Hobbes devient un « *matérialisme du fini* », ⁹⁹ dès que la notion de Dieu intervient. Macherey considère ce point comme le point de rupture entre Spinoza et Hobbes concernant la conception de Dieu :

On sait que Hobbes a approuvé la formule de Descartes : « Je suis une chose pensante » à laquelle il donnait d'ailleurs une signification radicalement différente de celle exposée dans les Méditations métaphysiques, puisqu'il l'interprétait lui-même dans ces termes : « Je suis un corps pensant », la pensée étant alors conçue comme la propriété d'une « chose », le corps, dont elle ne peut être détachée. Mais il est clair que, même en l'interprétant autrement, il n'aurait pu reprendre à son compte la formule de Spinoza : « Dieu est une chose pensante », et encore moins celle qui l'accompagne : « Dieu est une chose étendue », Dieu étant tout pour lui sauf une « chose », c'est-à-dire un corps indivis auquel pensée et étendue ne pourraient qu'appartenir comme des propriétés. ¹⁰⁰

Hobbes développe ainsi une notion de Dieu qui l'identifie au « législateur » et à « l'auteur de la nature », même s'il refuse le Sujet sans détermination de Descartes, et que la certitude a priori de la conscience de soi d'un tel Sujet est supportée par Dieu. D'après Hobbes, Dieu est « *la puissance de toutes les puissances et la cause de toutes les causes* ». ¹⁰¹ Par conséquent, il n'accepterait pas la formule de *Deus sive Natura* de Spinoza ; de plus, il n'hésite pas à accuser cette formulation de l'athéisme qui était une lourde accusation au dix-septième siècle :

⁹⁸ **Ibid.**, § 3, p. 65.

⁹⁹ Pierre Macherey, « Sur la différence entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza » in **Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme**, Paris, PUF, 1992, p. 147.

¹⁰⁰ **Ibid.**

¹⁰¹ **EL**, XI, § 2, p. 64.

*Il est évident, ici, que nous devons en premier lieu lui attribuer l'existence, car nul ne saurait avoir la volonté d'honorer ce qu'il pense ne pas avoir l'être. Il est évident en deuxième lieu, que les philosophes qui ont dit que le monde, ou l'âme du monde, était Dieu, en parlaient d'une manière indigne de lui ; même, ils niaient son existence, car ce qu'on nomme Dieu, c'est justement la cause du monde : dire que le monde est Dieu, c'est dire qu'il n'a pas de cause, autrement dit qu'il n'existe pas de Dieu. Troisièmement, dire que le monde n'a pas été créé, et est éternel, c'est nier l'existence de Dieu, puisque ce qui est éternel n'a pas de cause. Quatrièmement, ceux qui, pensant attribuer à Dieu la tranquillité, lui enlèvent le souci du genre humain, lui enlèvent aussi l'honneur qui lui est dû, car cette conception détourne les hommes de l'aimer et de le craindre, alors que ces sentiments sont à la racine de tout honneur rendu.*¹⁰²

D'une part, une nature dont on peut connaître les propriétés grâce à la science fondée sur des données empiriques, d'autre part, une conception de Dieu qui en fait un être inconnaissable, mais à qui l'on doit *croire*. Si on reconnaît que le système politique de Hobbes attribue un rôle important à la science de nature, cette affirmation de l'existence de Dieu apparaîtra assez ambiguë. Or, la situation est différente. Généralement, les travaux scientifiques de Hobbes sont considérés comme innovateurs, mais ses opinions sur la religion et la politique, particulièrement lorsqu'il défend la monarchie, sont considérées comme « conservatrices ».¹⁰³ En fait, ceci n'est pas un paradoxe, mais l'essence même du système hobbesien.¹⁰⁴ Alors que la science de la nature explore les événements naturels, le sujet de la politique est une structure artificielle, faite non par la main de Dieu comme la nature, mais par nos propres mains – en imitant le grand artiste.¹⁰⁵ Leo Strauss dit que le fondement de la philosophie politique de Hobbes n'est pas la nouvelle science de la nature mais « la nouvelle moralité » :

L'avantage essentiel de la philosophie politique de Hobbes sur celle de Spinoza est que par droit naturel Hobbes entend principalement un droit de l'homme, alors que Spinoza part du droit naturel de tout ce qui existe et manque ainsi le problème spécifiquement humain du droit. La philosophie politique hobbesienne repose effectivement, comme le souligne son auteur, sur une connaissance de l'homme approfondie et confirmée par la connaissance et l'examen de soi de l'individu, et non sur une théorie

¹⁰² *Lév.* XXXI, p. 386 ; et *Le citoyen* XV, § 14, p. 268.

¹⁰³ Voir par exemple « Introduction » de J. C. A. Gaskin à *The Elements of Law*, p. xv.

¹⁰⁴ En effet, cette situation est une caractéristique du 17^e siècle et n'est pas propre à Hobbes. Par exemple, Descartes avait résolu le problème de la relation entre le champ de science et celui de Dieu par une ontologie séparant le corps et l'esprit. Or, dans la pensée de la Renaissance, une telle solution avait été impossible. La conception de nature d'un philosophe ne pouvait pas être séparée de sa conception de Dieu et de la politique. Voir Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik : Descartes ve Spinoza*, İstanbul, YKY, 1996, p. 36.

¹⁰⁵ Pour la conception d'État organiste défendant que l'État est une imitation de l'organisme humain, le plus grand œuvre de Dieu, de sa tête jusqu'à ses pieds, voir *Lév.* « Introduction », pp. 5-7.

*générale de type scientifique ou métaphysique. Et parce qu'elle repose sur une expérience de la vie humaine, elle ne peut jamais, malgré toutes les tentations des sciences de la nature, entièrement succomber aux dangers auxquels on s'expose en faisant abstraction de la vie morale et en négligeant sa spécificité. Pour cette raison même, la philosophie politique de Hobbes a un fondement moral : elle n'est pas dérivée des sciences de la nature, mais repose sur une expérience directe de la vie humaine.*¹⁰⁶

D'après Strauss, Hobbes représente une rupture de la théorie traditionnelle de la politique ; mais cette rupture est réalisée par la voie de « la moralité moderne » et non par la voie de la science moderne. Hobbes représente le passage de la théorie traditionnelle de la loi de nature, fondée sur une certaine fin de la perfection – dont seulement le sage est conscient – à la nouvelle théorie du droit naturel, fondée non sur l'obligation mais sur les demandes subjectives.¹⁰⁷ Selon Strauss, c'est cette dimension qui est totalement moderne : le droit vient avant la loi. Mais, cela reflète-t-elle vraiment la position de Hobbes ? Chez Hobbes, le droit vient-il avant les lois ? Prenant en considération le droit naturel et les lois de nature de Hobbes, nous allons essayer de répondre à cette question. Mais avant de faire cela, nous allons essayer d'examiner les implications de la critique hobbesienne d'Aristote relatives à ce sujet.

Sous-section 1 : Hobbes contre Aristote

Dans toutes les œuvres de Hobbes, depuis les *Elements of Law* jusqu'au *Léviathan*, nous rencontrons des polémiques contre Aristote. Les critiques de Hobbes contre la philosophie politique d'Aristote désignent un changement de paradigme. L'essence de ces critiques concerne la question de l'origine de la différence de puissance entre les hommes :

Il n'appartient pas à l'état de nature, mais à celui de la politique, de vider la question de la dignité et du mérite entre deux hommes qui disputent de la préférence, ni même ce n'est pas une chose qui tombe en question dans l'état de nature: [...] naturellement tous les hommes sont égaux entre eux; et par ainsi, que toute l'inégalité qui règne maintenant parmi eux, et qui se tire des richesses, de la puissance, ou de la noblesse des maisons, vient de la loi civile. Je sais bien qu'Aristote, au livre premier de ses politiques, établit comme un fondement de toute cette science, qu'il y a des hommes que la nature a faits dignes de commander, et d'autres qui ne sont propres qu'à obéir: comme si la qualité de maître et de serviteur n'était pas introduite du consentement des hommes, mais par une disposition, ou par

¹⁰⁶ Leo Strauss, **La philosophie politique de Hobbes**, trad. A. Engrén et M. B. de Launay, Paris, Belin, 1991, p. 53.

¹⁰⁷ Leo Strauss, **The Political Philosophy of Hobbes**, trad. E. M. Sinclair, Chicago, Chicago UP, 1961, « préface de 1936 », pp. xi-xii.

une imperfection naturelle. Mais ce fondement, outre qu'il est contre la raison, l'expérience aussi lui est toute contraire. Car il n'y a personne si stupide, qui ne s'estime assez capable de se conduire, et qui aime mieux se laisser gouverner à quelque autre. Et s'il fallait que les plus forts et les plus sages combattissent pour le commandement, je ne sais si ces derniers l'emporteraient. Soit donc que les hommes soient naturellement égaux entre eux, ou qu'ils ne le soient pas, il faut reconnaître une égalité; parce que s'ils sont inégaux, ils entreront en querelle, et combattront pour le gouvernement, et la nécessité les obligeant enfin de tendre à un accord, en la paix qui se fera ils se tiendront pour égaux. C'est pourquoi [...] qu'on estime tous les hommes naturellement égaux.¹⁰⁸

La politique moderne commence par le passage de l'affirmation qu' « il y a des hommes que la nature a faits dignes de commander, et d'autres qui ne sont propres qu'à obéir » à celle qui envisage « les hommes naturellement égaux ». Cette égalité abstraite est le fondement de la politique moderne. Désormais, la politique commence par un contrat social établi entre ceux qui sont égaux par rapport au droit et à la puissance. Même si Hobbes défend la monarchie, le souverain dans sa pensée politique ne doit pas avoir de sang noble, d'origine noble. Dans la monarchie de Hobbes, ce qui donne au souverain sa légitimité, ce n'est pas son sang mais le consentement des sujets et le contrat établi entre eux. Gilles Deleuze, influencé par la lecture straussienne du droit de nature, affirme que c'est Hobbes qui réalise le passage de la conception traditionnelle de la loi de nature, fondée sur le pouvoir du sage, à la conception du droit naturel fondée sur l'effort de continuer à vivre, et il ajoute que Spinoza hérite l'idée de droit naturel de Hobbes.¹⁰⁹ Par conséquent, Deleuze inclut Spinoza dans la tradition contractualiste. Contre une telle lecture, on peut soulever les objections suivantes : avant tout, comme nous allons le discuter plus en détail dans la deuxième partie, dans sa fameuse cinquantième lettre, Spinoza dit que le droit naturel doit continuer dans le corps politique, et contrairement à Hobbes, il s'éloigne de la tradition de la souveraineté fondée sur le transfert absolu du droit. Mais, s'il n'y a pas de transfert de droit, comment le contrat pourrait-il être établi ? De plus, même si nous supposons que Spinoza a hérité un tel droit naturel de Hobbes, il n'a pas de conception hobbesienne de la *loi de nature*. Or, les concepts du droit naturel et de la loi de nature sont étroitement liés l'un à l'autre. Les lois de nature de Hobbes sont en même temps les lois divines et morales qu'il faut protéger dans un ordre politique. D'autre part, chez Spinoza le droit naturel suit les lois de

¹⁰⁸ **Le citoyen** III, § 13, p. 120.

¹⁰⁹ Gilles Deleuze, **Spinoza et le problème de l'expression**, pp. 237-239.

nature elles-mêmes.¹¹⁰ Les lois de nature ne doivent pas être identiques avec les lois morales, car ces dernières ne peuvent se révéler que dans le corps politique. Finalement, Spinoza et Hobbes fondent la légitimité politique sur le consentement commun, mais comme on le verra, chez Spinoza ce consentement est réalisé par l'union des puissances et l'augmentation des droits, mais chez Hobbes, il est réalisé par le transfert de droit. Il faut peut-être dire que : en fait, chez Hobbes, la politique ne commence pas par la notion de droit, mais par le transfert de droit, et c'est en même temps la naissance de la souveraineté moderne.

Section 2 : Le projet politico-moral de Hobbes

Chez Hobbes, ce qui distingue les hommes des autres êtres vivants, c'est la faculté de parler.¹¹¹ C'est grâce à cette faculté que le premier homme avait pu maîtriser les bêtes en les nommant. Cette pensée de Hobbes est convenable avec la vue biblique. Le premier homme qu'était Adam avait pu maîtriser les autres êtres vivants en leur donnant des noms. C'est Dieu qui avait enseigné cette faculté à Adam. Grâce à la faculté de parler, les hommes inventent des noms et ils peuvent se rappeler les relations des causes et des effets, dépassant ainsi les frontières du temps et de l'espace, ils peuvent se communiquer les uns avec les autres. Même si tous les objets sont des êtres singuliers, ils peuvent recevoir des noms plus généraux par leurs propriétés communes. Hobbes, dans une approche nominaliste, maintient que les universels n'ont aucun sens quand ils sont considérés comme indépendants des choses singulières. Ils ne sont que des noms, il n'y a pas d'autre champ d'existence pour les notions universelles : *« l'universalité d'un même nom donné à plusieurs choses est cause que les hommes ont cru que ces choses étaient universelles elles-mêmes, et ont soutenu sérieusement qu'outre Pierre, Jean et le reste des hommes existants qui ont été ou qui seront dans le monde, il devait encore y avoir quelque autre chose que nous appelons l'homme en général ; ils se sont trompés en prenant la dénomination générale ou universelle pour la chose qu'elle signifie. »*¹¹²

¹¹⁰ TP II, § 4, p. 122.

¹¹¹ Lév. IV, « De la parole », pp. 27-45.

¹¹² EL V, § 6, p. 36.

Probablement dans sa deuxième visite au continent (1629-30), Hobbes fait connaissance avec la méthode euclidienne que Spinoza aussi utilisera dans son *Ethica*. Attachant de l'importance aux déductions et aux preuves appropriées à la méthode euclidienne, Hobbes pense que les absurdités des philosophes résultent de ne pas définir et de ne pas suffisamment expliquer les sens des mots qu'ils utilisent.¹¹³ A ce point, le nominalisme de Hobbes s'unifie avec une certaine problématique de raisonnement et de méthode. La définition moderne du *logos*, contre la philosophie scolastique, se matérialise dans la définition hobbesienne du raisonnement: « *quand on raisonne, on ne fait rien d'autre que de concevoir une somme totale à partir de l'addition des parties ; ou concevoir un reste, à partir de la soustraction par laquelle une somme est retranchée d'une autre : si cela se fait à l'aide de mots, cela revient à concevoir la consécution qui va des dénominations des parties à celle du tout, ou la consécution qui va des dénominations du tout et d'une partie à celle de l'autre partie.* ».¹¹⁴ Dès lors, le raisonnement se réduit à un calcul et dans ce calcul, les noms fonctionnent comme des nombres. Le raisonnement hobbesien consiste en une activité de composer un tout en commençant par les pièces (synthèse) et de décomposer le tout pour atteindre les pièces (analyse). Mais le plus important, c'est que ce raisonnement assure l'autorité de représenter des choses quand elles ne sont pas là, comme font les nombres en représentant les quantités même en absence des choses. La vérité n'est plus propre aux choses, mais elle devient une propriété cherchée dans les propositions, en étudiant les relations entre les prémisses, composées avec les noms et les définitions cohérentes, et leurs conclusions.¹¹⁵ Macherey fait la remarque suivante à propos du résultat du nominalisme de Hobbes : « *sa critique des universaux conduit Hobbes, non à un réalisme de l'expérience, celle-ci constituant pour la science proprement dite un objectif, mais à un formalisme analytique.* »¹¹⁶

D'après Hobbes, la raison existe en vertu de la langue. Par l'intermédiaire de la langue, les pensées qui sont « des paroles mentales » deviennent des expressions

¹¹³ *Lév.* V, p. 40

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹¹⁵ *EL V*, § 10, p. 38.

¹¹⁶ P. Macherey, *op. cit.* pp. 148-149. Macherey prétend que l'un des différences essentielles entre Spinoza et Hobbes est la conception du raisonnement. D'après lui, le raisonnement hobbesien « *est une opération principalement négative, qui consiste à penser les choses en leur absence* ». Au contraire, chez Spinoza « *les rapports rationnels ne représentent pas la réalité en se substituant à elle* ».

publiques. Le fait que la langue est propre aux hommes rend les désirs humains et les moyens de leur réalisation différents de ceux des autres êtres vivants. Les hommes, grâce à la langue, peuvent faire projection sur le futur et rétrospection sur le passé en dépassant la temporalité immédiate. Ainsi, « *les désirs tout entières – connectés avec les représentations – ne seront plus liés au présent et traiteront du passé ou futur le plus éloigné* ». ¹¹⁷ Chez Hobbes, la raison devient un instrument au service des désirs individuels pour le futur. La relation de raison–désir–futur, propre aux hommes jouera un rôle important dans la théorie du passage au corps politique. Mais avant cela, il faut mettre l’accent sur le thème des mouvements communs aux êtres et éclaircir comment l’homme fait l’expérience de ces mouvements.

Dans le sixième chapitre du *Léviathan*, Hobbes dit qu’il y a deux types de mouvement chez les êtres vivants : le mouvement vital est le nom général des mouvements assurant la survie de l’organisme comme la circulation du sang, la pulsation et l’aspiration. Les mouvements animaux comme partir, parler ont toujours un but différent du mouvement vital, et c’est pour cela qu’ils sont fondés sur « la pré-pensée » des objets extérieurs dans l’imagination. ¹¹⁸ Hobbes résume le mouvement animal des hommes dans les *Elements of Law* de la manière suivante : les objets extérieurs produisent un effet sur nos sens, et par conséquent les conceptions ¹¹⁹ de ces objets se composent dans notre imagination. Ces conceptions, qui sont essentiellement le plaisir ou la douleur, forment des opinions sur les objets extérieurs. Ces passions peuvent avoir de différents degrés mais en général, ou bien une chose nous attire, ou bien elle nous repousse. Par conséquent, se réalise un mouvement de rapprochement ou d’éloignement. ¹²⁰ Hobbes conçoit ce mouvement animal également comme un mouvement volontaire ; parce qu’il définit la passion finale qui nous fait agir comme volonté. ¹²¹ Hobbes définit la passion comme le

¹¹⁷ Christian Lazzeri, « Politics of reason or politics of passions ? Hobbes and Spinoza revisited », in **Philosophy & Social Criticism**, vol 28, no : 6, 2002, p. 668.

¹¹⁸ *Lév.* VI, p. 46.

¹¹⁹ En fait, Hobbes utilise le terme de « conception » dans plusieurs sens, dans les **Elements of Law**. Ce terme signifie tantôt « le contenu de l’esprit après une sensation immédiate », tantôt « le contenu de l’esprit qui demeure dans la mémoire comme les images et les rêves » (dans ce sens, il est substitué par les termes de fantôme et d’image), tantôt « ce que nous comprenons en vertu d’un nom ». Nous avons utilisé le terme de conception ci-dessus dans son premier sens. Voir **EL**, la note de trad. J. C. Gaskin à I, § 8 p. 265.

¹²⁰ **EL** X, § 1, p. 60 et XII, § 1, p. 70-71.

¹²¹ Chez Hobbes, la notion de volonté est différente de la notion de volonté traditionnelle. La volonté hobbesienne n’est pas le libre arbitre qui appartiendrait à l’esprit indépendamment des appétits du corps, et qui serait capable de les contrôler ; mais elle est l’aversion ou l’appétit final dans le mouvement animal. Hobbes souligne souvent que la raison et la volonté ne sont pas identiques. Par

mouvement ou l'ébranlement du cerveau continuant jusqu'au cœur.¹²² Hobbes voit la passion comme le fondement de toutes les actions volontaires. Le terme de « passion » est donc un terme de *conatus* (nous allons en parler dans la sous-section suivante), c'est le nom de *conatus* quand le mouvement de *conatus* arrive au cœur. Spinoza aussi considère la « passion » comme le résultat du mouvement de *conatus* ; mais contrairement à Hobbes, chez Spinoza, il y a une distinction entre les affects actifs et les affects passifs. Chez Spinoza, comme on l'a vu, tous les affects ne sont pas des passions.¹²³ Cette distinction fait une différence entre certaines définitions d'affect de Spinoza et celles de Hobbes. Cette différence est surtout sentie dans la passion de « gloire ». Chez Hobbes, cette passion est « l'amour d'estime » et il existe dans chaque individu.¹²⁴ Même si cette passion est afférente à la demande de domination inhérente à l'état de nature, Hobbes ne la considère pas comme la diminution de puissance d'agir ; au contraire, elle a une signification positive tant qu'elle est considérée comme un affect faisant agir l'homme. Pour Hobbes, le problème ne concerne que le changement de la gloire en « gloire vaine ». Quant à Spinoza, chez lui, la passion de la gloire est proche de l'ambition, et elle est l'un des affects passifs qui ne libèrent pas l'homme et qui diminuent sa puissance d'agir. Le fait que Spinoza fait une différence entre les affects actifs et passifs, que Hobbes ne fait pas, comme on le verra dans la partie « Plan politique », aura une influence sur leurs philosophies politiques. Chez Spinoza, le corps politique est toujours soumis au projet de libération ; mais chez Hobbes, la notion de libération n'aura pas de place dans la conception du corps politique.

Sous-section 1 : Le *conatus*, le droit naturel

On voit que, chez Hobbes, au fondement de tous les mouvements des hommes, il y a des passions qui sont dérivées de l'aversion ou de l'appétit.¹²⁵ Dans le sixième chapitre du *Léviathan*, les petits commencements de mouvement dans les instants où les hommes se dirigent vers quelque chose ou se tiennent éloignés de

exemple voir *Lév.* VI, p. 56. « *La volonté est donc l'appétit qui intervient le dernier au cours de la délibération.* » La délibération est définie comme un processus dans lequel on réfléchit aux conséquences d'un mouvement probable sous les effets des passions complexes vers la même chose et Hobbes précise que les animaux aussi ont un processus délibératif avant leurs actions (*Ibid.*, p. 55).

¹²² *EL* VIII, § 1, p. 46.

¹²³ Voir *E*, III, déf. 3 et aussi ce mémoire, pp. 25-29.

¹²⁴ *EL* IX, § 1, p. 50.

¹²⁵ *EL* XVIII, § 14, p. 98.

quelque chose, sont définis comme l'effort [*conatus*].¹²⁶ Jeffrey Barnouw montre que, dans les œuvres de Hobbes, le terme de *conatus* est utilisé dans trois sens, à savoir dans les sens mécanico-physique, psychologique et juridico-moral, ayant certaines différences mais aussi étant liés les uns aux autres.¹²⁷ Dans son article, il examine les usages particuliers du terme de *conatus* à travers les œuvres de Hobbes, « *en évitant de présupposer une interprétation totalisante* ». ¹²⁸ Mais ce souci de Barnouw, malgré son étude compréhensif, risque de laisser échapper l'importance ontologique du *conatus* hobbesien, c'est-à-dire « la totalité du *conatus* hobbesien ». D'après nous, bien que, chez Hobbes, le terme de *conatus* ait des variations mécanico-physique, psychologique et juridico-morale, c'est la dimension ontologique qui leur donne toute leur importance, et cette dimension est liée au concept de droit naturel hobbesien. Dans cette sous-section, nous allons essayer d'examiner cette dimension ontologique du terme *conatus* et la tension de cette dimension avec la dimension morale du même terme. Mais avant de faire cela, nous allons suivre une exposition parallèle à celle de Barnouw, jusqu'à la dimension ontologique du *conatus*.

Le *conatus* mécanico-physique : le point commun de tous les usages du terme de *conatus*, c'est qu'ils expriment un certain commencement de mouvement vers une direction. En ce sens, le terme de *conatus*, sur le plan mécanico-physique, fonctionne comme le fondement de la critique de Hobbes contre « l'inclination à se mouvoir » cartésienne.¹²⁹ D'après Hobbes, tant que le terme de puissance physique n'est pas considéré comme une action, il n'aura aucun effet. « *Ce qui prouve que < le conatus est actualiser un mouvement, même s'il est très petit et non manifeste aux yeux >* ». ¹³⁰ Le sens mécanico-physique du terme apparaît plus explicitement dans la définition de résistance dans le *De Corpore* : « *< Nous définirons la résistance comme le conatus d'un corps mû soit entièrement soit en partie, contrairement au conatus d'un autre corps mû qui le touche >*. *Si le corps qui résiste est en repos apparent, sa résistance est néanmoins due aux mouvements internes des parties qui le constituent. Le repos absolu ne saurait avoir aucun effet : < c'est seulement le mouvement qui*

¹²⁶ **Lév.** VI, p. 47.

¹²⁷ Jeffrey Barnouw, « Le vocabulaire du *Conatus* », in **Hobbes et son vocabulaire**, éd. Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp.103-124.

¹²⁸ **Ibid.**, p. 103.

¹²⁹ **Ibid.** p. 109.

¹³⁰ **Ibid.** La référence de Barnouw: **Exam.DMi** fol. 119, p. 195.

*donne le mouvement aux corps en repos et le retire des corps en mouvement.»*¹³¹
 De plus, la sensation n'est qu'un contre-*conatus*, elle ne désigne que la résistance du cerveau et du cœur contre les effets des objets extérieurs sur les organes de sensation.¹³²

Le *conatus* psychologique : le *conatus* est aussi utilisé au sens de mouvement animal, à la fois dans les *Elements of Law*¹³³ et dans le *Léviathan* : « *[les] petits commencements de mouvement qui sont intérieurs au corps de l'homme, reçoivent communément, avant d'apparaître dans le fait de s'avancer, de parler, de frapper et dans d'autres actions visibles, le nom d'EFFORT. Cet effort, quand il tend à nous rapprocher de quelque chose qui le cause, est appelé APPÉTIT ou DÉsir.* »¹³⁴
 Comme nous l'avons déjà dit, le point commun des trois usages du terme de *conatus* est d'indiquer « un commencement de mouvement à une direction ». Quand il s'agit des mouvements volontaires des hommes, le point important est que cette direction devient une « préférence » faite à la fin d'un processus délibératif. Ceci fait la différence entre le *conatus* psychologique et le *conatus* mécanique. Quand il s'agit du mouvement animal, la direction dans laquelle le *conatus* s'engage devient une fin.

Le *conatus* juridico-moral : conformément à l'originalité du mouvement animal mentionnée ci-dessus, Hobbes utilise aussi le terme de *conatus* dans des propositions morales et politiques. Barnouw explique que ce sens juridico-moral du *conatus* n'est pas propre à Hobbes, mais qu'elle vient de « la jurisprudence anglaise » de cette époque-là : « *« conatation » et « endeavour » sont équivalents, comme « act » et « deed », et ils se distinguent de l'action comme des mouvements intérieurs qui peuvent encore être arrêtés avant l'acte.* »¹³⁵ Dans cet usage, il s'agit d'un commencement de mouvement, tout comme dans le sens physique ; mais la

¹³¹ *Ibid.* p. 113. Les références de Barnouw : **DCo**, XV, 7 ; **OL I**, pp. 182-183.

¹³² **Lév.** I, pp. 11-12. « *La cause de la sensation est le corps extérieur, ou objet, qui presse l'organe propre à chaque sensation, [...] ; cette pression, propagée vers l'intérieur, par l'intermédiaire des nerfs ainsi que des autres fibres ou membranes du corps, jusqu'au cerveau et au cœur, cause là une résistance, une contre-pression, un effort [conatus] du cœur pour se délivrer.* »

¹³³ La formulation dans les **EL** est la suivante : « *ce mouvement dans lequel consiste le plaisir ou la douleur est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Cette sollicitation est un effort ou un commencement interne d'un mouvement animal qui se nomme Appétit ou Désir quand l'objet est agréable, qui se nomme Aversion lorsque l'objet déplaît actuellement, et qui se nomme Crainte relativement au déplaisir que l'on attend. Ainsi le plaisir, l'amour, l'appétit ou le désir sont des mots divers dont on se sert pour désigner une même chose envisagée diversement* » (VII, § 2, p. 43-44).

¹³⁴ **Lév.** VI, pp. 46-47.

¹³⁵ J. Barnouw, **op. cit.** p. 122.

préoccupation, ici d'ordre moral, ensuite d'ordre de la jurisprudence, sera « commencement de mouvement *intérieur* de l'esprit » : obéir à la loi morale, proposant la paix, veut dire montrer une intention plutôt qu'une action : « [*les lois naturelles*] ne demandent rien d'autre que le désir et l'intention constante de nous efforcer [endeavour] de les observer et d'y être prêts, à moins que les autres hommes ne refusent de les observer à notre égard et ne nous donnent des raisons de faire le contraire. Donc la force de la loi de nature n'est point in foro externo, jusqu'à ce que les hommes puissent être assurés en lui obéissant, mais toujours in foro interno, où l'acte d'obéissance n'étant point sans risque, c'est la volonté et la disposition [readiness to perform] que l'on prend pour la réalisation. »¹³⁶

Autant que les autres hommes ne respectent pas les lois de nature proposées par la raison afin de protéger la paix, personne n'a l'obligation de leur obéir. Cette obligation sera assurée par la sécurité que le corps politique fournit. Les lois de nature, qui sont en même temps les lois morales, acquièrent leur propriété d'être juridiques grâce à l'existence du corps politique. Nous aurons l'occasion d'expliquer mieux ce point en discutant les lois de nature plus en détail. Mais ce qui nous concerne ici, c'est le fait que dans le domaine de la morale, la prédisposition et l'aptitude sont plus importantes que les activités : « quand on dit qu'un homme est juste, pas son action mais sa passion et son aptitude à faire une telle action est considérée. »¹³⁷ Une telle définition est proche de la compréhension biblique comme Hobbes va essayer de le prouver,¹³⁸ mais loin de l'éthique de Spinoza.

Le *conatus* ontologique : au début de cette sous-section, nous avons dit que la notion hobbesienne du *conatus*, liée à la notion de droit naturel, a une dimension ontologique, et qu'il y a une certaine tension entre cette dimension ontologique et la dimension morale. En fait, cette tension entre les « *conatus* » est le reflet de la tension entre les lois de nature et le droit naturel chez Hobbes. Hobbes juxtapose les notions de l'effort et du droit naturel dans *Le citoyen* comme suivant :

Donc, parmi tant de dangers auxquels les désirs naturels des hommes nous exposent tous les jours, il ne faut pas trouver étrange que nous nous tenions sur nos gardes, et nous avons malgré nous à en user de la sorte. Il n'y a aucun de nous qui ne se porte à désirer ce qui lui semble bon, et à

¹³⁶ EL XVII, § 10, p. 97. Dans **Le citoyen** voir IV, § 21, p. 136.

¹³⁷ EL XVI, § 4, p. 89.

¹³⁸ Voir par exemple **Le citoyen** IV, les **Elements of Law**, XVIII.

éviter ce qui lui semble mauvais, surtout à fuir le pire de tous les maux de la nature, qui sans doute est la mort. Cette inclination ne nous est pas moins naturelle, qu'à une pierre celle d'aller au centre lorsqu'elle n'est pas retenue. Il n'y a donc rien à blâmer ni à reprendre, il ne se fait rien contre l'usage de la droite raison, lorsque par toutes sortes de moyens, on travaille [use all his endeavours] à sa conservation propre,¹³⁹ on défend son corps et ses membres de la mort, ou des douleurs qui la précèdent. Or tous avouent que ce qui n'est pas contre la droite raison est juste, et fait à très bon droit. Car par le mot de juste et de droit, on ne signifie autre chose que la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles, conformément à la droite raison. D'où je tire cette conséquence que le premier fondement du droit de la nature est que chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres et sa vie.¹⁴⁰

Tous les hommes s'efforcent de conserver leur vie. Tout ce qu'ils peuvent faire pour cette fin est contenu dans leur droit naturel. Tous les hommes sont égaux par rapport à la possession de ce droit naturel. Chacun a des facultés physiques et mentales qui sont, en dernière analyse, égales. Hobbes ajoute que le droit dont le but est de conserver l'être, contient en même temps tous les moyens nécessaires pour atteindre ce but.¹⁴¹ Seul l'homme décide ses actions et les moyens d'effectuer celles-ci, pour se protéger lui-même dans l'état de nature.¹⁴² Auparavant, nous avons vu que l'appétit ou le désir étaient le *conatus* dirigé vers un objet (alors que le désir était un nom plus général, l'appétit signifiait les désirs physiques). Les notions d'amour et de haine sont toujours sous la détermination du désir. Le même affect est appelé désir en l'absence de l'objet vers lequel on se dirige, et amour en sa présence. D'autre part, la haine est une aversion en présence de l'objet qui nous déplaît. Notamment, toutes les passions (les passions individuelles comme l'espoir, l'indignation, la crainte, le courage etc., de même que les passions sociales comme la bienveillance, l'affection, la terreur, la panique, le fellow-feeling etc.), comme dans la théorie de passion de Spinoza, sont dérivées du plaisir ou de la douleur. Les choses conformes à notre mouvement vital nous plaisent, mais les choses qui le limitent nous donnent de la douleur.¹⁴³ Les plaisirs concernant un avantage proche dans le futur (et non dans l'immédiat) sont appelés par Hobbes « *plaisirs mentaux* ». Hobbes souligne que, dans l'état de nature, aucune pénalité ou blâme ne serait légitime, surtout pour les plaisirs sensuels.

¹³⁹ C'est nous qui soulignons.

¹⁴⁰ **Le citoyen** I, § 7, p. 96.

¹⁴¹ **Ibid.** § 8, p. 96.

¹⁴² **Ibid.** § 10, p. 97.

¹⁴³ **Lév.** VI, p. 47-52.

Il en conclut qu'un homme considère les choses qui sont au profit de la conservation de sa vie comme bien et les choses qui l'empêchent comme mauvais.¹⁴⁴ Il défend que l'universalisation du Bien et du Mal indépendamment des passions humaines soient sans fondement. Sur ce point, Spinoza et Hobbes partagent la même idée : ce sont les passions qui sont au fondement des mouvements humains.¹⁴⁵ La phrase suivante du *Léviathan* est comme si elle est tirée de *L'Ethique* de Spinoza : « *les hommes mesurent d'après eux-mêmes non seulement les autres hommes, mais encore toutes les autres choses.* »¹⁴⁶ La définition du bien et du mal a une détermination subjective, et c'est bien le résultat de la définition du droit naturel acceptée par Hobbes. Comme nous l'avons vu, Strauss et Deleuze soulignent que Hobbes est un philosophe du droit, et Deleuze disait que Spinoza avait hérité sa conception du droit de Hobbes ; il semble que ces lectures straussienne et deleuzienne sont justifiées par la notion hobbesienne du droit. Jusqu'ici, il semble que Spinoza et Hobbes ont un raisonnement similaire, – à vrai dire, Spinoza semble suivre Hobbes : *l'effort à conserver l'être* est le point de départ de tous les droits (naturels). Tout se passe comme si Spinoza et Hobbes s'accordaient sur les conceptions de l'état de nature, du *conatus* et du droit naturel. La différence entre eux semble concerner plutôt le plan politique. Mais nous pensons autrement : la différence entre les propositions politiques de Spinoza et de Hobbes est liée directement à l'utilisation théorique du droit naturel et de l'état de nature. Alors, quelle est cette différence ? Dans *Le citoyen*, Hobbes répond à cette question indirectement dans une remarque qu'il écrit sur l'état de nature : « *en l'état de nature il n'y a point d'injure en quoi qu'un homme fasse contre quelque autre. Non qu'en cet état-là il soit impossible de pécher contre la majesté divine, et de violer les lois naturelles. Mais de commettre quelque injustice envers les hommes, cela suppose qu'il y ait des lois humaines, qui ne sont pourtant pas encore établies en l'état de nature.* »¹⁴⁷ D'une part, une définition du droit naturel qui n'implique pas l'injustice humaine, d'autre part, un avertissement que même dans l'état de nature on peut « pécher » contre Dieu. Ainsi, Hobbes délimite l'horizon du droit naturel par les lois de nature qui sont en même temps les lois morales. Bien qu'il s'appuie sur le principe de droit naturel et souligne la dimension subjective des définitions du bien et

¹⁴⁴ **Ibid.**, p. 48.

¹⁴⁵ Par exemple voir **EL V**, § 14, p. 39.

¹⁴⁶ **Lév.** I, p. 13.

¹⁴⁷ **Le citoyen I**, § 8, p. 97.

du mal, il n'arrive pas à une critique de la morale. Même s'il ouvre son ontologie par le *conatus* et par le droit naturel, même s'il voit les passions comme le fondement des actions humaines, il assimile les lois de nature aux principes de raison et aux règles de Dieu. Ainsi, un élément transcendant ressurgit dans le système de Hobbes. Chez Hobbes, entre la loi de nature et le droit naturel, il existe une profonde tension : le droit est défini comme la liberté, tandis que les lois de nature sont définies comme les principes moraux existant avant même la société politique :

LE DROIT DE NATURE, que les auteurs appellent généralement jus naturale, est la liberté, qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de son propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin.

On entend par LIBERTÉ, selon la signification propre de ce mot, l'absence d'obstacles extérieurs, lesquels obstacles peuvent souvent enlever à un homme une part du pouvoir qu'il a de faire ce qu'il voudrait, mais ne peuvent pas l'empêcher d'user du pouvoir qui lui laissé, conformément à ce que lui dicteront son jugement et sa raison.

UNE LOI DE NATURE [lex naturalis] est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés. En effet, encore que ceux qui parlent de ce sujet aient coutume de confondre jus et lex, droit et loi, on doit néanmoins les distinguer, car le DROIT consiste dans la liberté de faire une chose ou de s'en abstenir, alors que la LOI vous détermine, et vous lie à l'un ou à l'autre ; de sorte que la loi et le droit diffèrent exactement comme l'obligation et la liberté, qui ne sauraient coexister sur un seul et même point.¹⁴⁸

Sous-section 2 : Les lois de nature versus la liberté

Nous allons maintenant essayer d'examiner plus en détail les lois de nature qui vont permettre le passage du droit naturel, à savoir de la liberté, à l'obéissance civile.

D'après Hobbes, demander à un homme de ne pas être soumis aux passions est comme si on lui demandait de mourir, c'est donc impossible. *Jusqu'à ce que les lois soient établies*, dans l'état de nature, nous ne pouvons pas considérer les actions

¹⁴⁸ Lév. XIV, p. 128.

émanant des passions comme injustes. Autant qu'on ne s'accorde pas sur la personne qui va faire ces lois, il est impossible de dire que telle ou telle action est injuste.¹⁴⁹ Dans l'état de nature où les notions de légitimité, d'illégitimité, de juste et d'injuste n'existent pas encore, tout ce que nous pouvons faire pour conserver nos vivres est acceptable.¹⁵⁰ Dans cet état où chacun est égal par rapport à sa puissance, il y a aussi parmi les hommes une égalité d'occasion pour atteindre le même objet de désir et le même but. Personne n'a plus d'espoir qu'un autre pour réaliser son désir. La formulation, jusqu'ici, est la première fondation ontologique. Mais cette condition cause un sentiment d'insécurité parmi les hommes. Chacun va considérer l'autre comme un adversaire. Avec la passion d'insécurité, un homme qui ne veut qu'obtenir son but, commence à sentir un désir pour dominer les autres hommes. Ainsi, pour un homme, dominer les autres devient une condition nécessaire pour l'effort de conserver sa vie. Mais puisque chacun est considéré comme égal du point de vue des facultés naturelles, ce désir de domination peut aussi naître chez tous les hommes. Finalement, les hommes, voulant se dominer les uns les autres et voulant assurer leurs propres buts et les instruments nécessaires pour atteindre ces buts, se trouvent dans un état de guerre. C'est la deuxième fondation ontologique. Bref, l'égalité de puissance et de droit dans l'état de nature cause un sentiment d'insécurité, ceci cause à son tour un désir de domination, et ce dernier devient la cause d'une guerre perpétuelle.¹⁵¹ « *Dans cette guerre de chacun contre chacun, la vie de l'homme alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève* ». ¹⁵² Dans un tel état, le droit naturel qui initialement donne à tous une liberté sans limite devient inutilisable. L'homme, sous ces circonstances, a deux choix : soit il va essayer tous les moyens pour éviter cette guerre qui met sa vie en danger, soit il va faire tout ce qu'il peut pour vaincre les autres dans cette cruelle guerre. De ce paradoxe de guerre-paix, naît la première et la plus essentielle loi de nature : celle « *de rechercher et de poursuivre la paix* ». ¹⁵³ L'homme arrive à cette loi de nature par son propre raisonnement. Parce que « *la raison est aucune moins de nature de l'homme que la passion, et est la même chez tous les hommes, parce que tous les hommes s'accordent dans la volonté à être dirigé et être gouverné de la manière que celui qu'ils désirent atteindre, à savoir leur propre bien, qui est l'œuvre de la raison. Il ne peut donc y avoir aucune*

¹⁴⁹ Lév. XIII, p. 125.

¹⁵⁰ Ibid., p. 126.

¹⁵¹ Ibid., pp. 122-124.

¹⁵² Ibid., p. 125.

¹⁵³ Lév. XIV, p. 129.

autre loi de nature que la raison, ni aucuns autres préceptes de LOI NATURELLE, que ceux qui déclarent à nous les voies de la paix, où le même peut être obtenu, et de la défense où il ne peut pas. »¹⁵⁴

Quant à la deuxième loi de nature, elle concerne *la limitation volontaire et réciproque* des droits naturels, car l'état de guerre naît du désir d'utiliser le droit naturel d'une façon sans limite : « *que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même.* »¹⁵⁵ Dans cette loi, le critère de réciprocité est important. Si les autres hommes n'ont pas un effort pareil, il ne faut pas attendre de quelqu'un d'obéir à cette loi tout seul.

Après avoir défini les termes comme la renonciation d'un droit, le transfert de droit, le serment, la convention, nécessaires pour la troisième loi de nature, Hobbes formule cette loi de nature qui sert à assurer l'application de la deuxième loi : « *que les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées.* »¹⁵⁶ Avec cette dernière, les lois de nature développées jusqu'ici comme les principes de la raison, se déplacent et s'installent sur une base de moralité. Hobbes dit qu'*il faut* tenir la parole donnée concernant la renonciation de droit. Naturellement, cette loi devient l'origine de *la justice*. Une fois que la convention est faite, il serait injuste de ne pas la respecter. Même si l'origine de la justice est cette troisième loi de nature, son application nécessite un pouvoir coercitif. C'est à ce point que le fondement politique se présente. En fait, les hommes font une convention car ils ne poursuivent que leurs intérêts propres. Les hommes doivent savoir que s'ils ne respectent pas la convention, ils recevront un mal plus grand (pénalité). Autrement dit, l'origine de « *pacta sunt servanda* » est la crainte. Cette crainte, avant la formation d'une société civile, ne peut être que la base morale et la crainte de Dieu.¹⁵⁷ Mais Hobbes,

¹⁵⁴ EL XV, § 1. p. 82.

¹⁵⁵ Léviathan, XIV, p. 129.

¹⁵⁶ Léviathan, XV, p. 143.

¹⁵⁷ Léviathan, XIV, p. 141. Les autres lois de nature sont dérivées de ces trois lois de nature principales et dans le *Léviathan* elles sont formulées sous ces dix-neuf titres : la gratitude (XV, p. 151), la complaisance, la facilité à pardonner (p. 152), que dans la vengeance on n'ait égard qu'au bien futur, contre les outrages, contre l'orgueil (p. 153), contre l'arrogance (p. 154), l'équité, l'usage égal des choses communes, concernant le tirage au sort, concernant le droit d'aînesse (p. 155), et le droit du

marquant les frontières de la souveraineté mondiale et céleste dans le *Léviathan*, défend que « la justice et la propriété privée » ne puissent être proprement établies que par la fondation du *Commonwealth*. Ainsi, nous rencontrons la formulation suivante : la notion de justice précède par son origine le *Commonwealth* et le corps politique. Mais la réalisation de cette notion ne pourrait être possible avant que le corps politique, c'est-à-dire un pouvoir civil et coercitif, soit établi. Sans fonder un corps politique, ces lois resteront comme des lois morales et seront obligatoires seulement devant la conscience individuelle.

Hobbes défend que l'obligation juridique des règles morales ne peut être réalisée que dans une société civile, dans un corps politique, il va donc jusqu'à interroger si l'on peut encore les concevoir comme des lois ou non. Elles ne sont que des prescriptions rationnelles et ne contiennent que des axiomes et des conclusions concernant la protection de la vie des hommes. De ce point de vue, il n'est pas convenable de les concevoir comme des lois ; parce qu'une loi concerne toujours l'obéissance à l'autorité légitime de quelqu'un. Mais Hobbes constate également que ces principes moraux sont en même temps les règles de Dieu, et que par conséquent, en tant que règles de Dieu, elles peuvent être conçues comme des « lois ». ¹⁵⁸ Un chapitre dans *Le citoyen* est consacré à prouver que toutes les lois de nature sont en même temps des lois divines, avec les citations des livres sacrés. ¹⁵⁹ Ainsi, nous retrouvons l'identité suivante : les lois de nature sont à la fois les préceptes de la raison et les règles de Dieu et aussi les principes moraux. Ce sont la paix et la conservation de la vie qui constituent leurs buts. Mais la tension entre les lois de nature et le droit naturel demeure : « *d'elles-mêmes en effet, en l'absence d'un pouvoir qui les fasse observer par l'effroi qu'il inspire, les lois de nature (comme la justice l'équité, la modération, la pitié, et d'une façon générale, faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fit) sont contraires à nos passions naturelles* ¹⁶⁰, *qui nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance, et aux autres conduites de ce*

premier occupant, concernant les médiateurs, concernant le fait de se soumettre à l'arbitrage, que nul ne soit son propre juge (p. 156), que nul ne soit juge, s'il a en lui quelque cause naturelle de partialité, et finalement concernant les témoins (p. 157). Hobbes dit que toutes ces lois de nature peuvent être résumées par la phrase suivante de la Bible : *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même* (p. 157). Les lois de nature sont aussi formulées par certains changements dans les **EL** et **Le citoyen**, mais les trois premières lois de nature sont toujours les mêmes.

¹⁵⁸ **Lév. XV**, p. 160.

¹⁵⁹ Voir chapitre IV « Que la loi de nature est une loi divine ».

¹⁶⁰ C'est nous qui soulignons.

genre. »¹⁶¹ Cette contradiction entre les lois de nature et le droit naturel est étrangère à Spinoza. L'axiome principal de la raison spinozienne est la persévérance dans la vie. Mais Spinoza développe le concept de *conatus* de telle sorte qu'il comprendra toute la nature et les êtres qui y vivent. Il est impossible d'identifier les lois de nature avec les lois morales propres aux hommes. Les hommes ont le droit naturel car ils sont une partie de la nature comme les autres êtres. La nature dans sa totalité est indifférente aux lois morales. Spinoza, contrairement à Hobbes, soumet toutes les passions à la détermination des lois de nature : *« les lois et les règles de la Nature, suivant lesquelles toute chose est produite et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes, et par conséquent il ne peut exister aussi qu'un seul et même moyen de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient : par les lois et les règles universelles de la Nature. Voilà pourquoi les affects de la haine, de colère, d'envie etc., considérés en eux-mêmes, obéissent à la même nécessité et à la même vertu de la Nature que les autres choses singulières. »*¹⁶²

La différence entre les compréhensions de la nature de Spinoza et de Hobbes influence aussi leurs propositions politiques. Le premier et le plus important point, c'est le suivant : bien que Hobbes, dans son ontologie, prenne comme fondement le droit naturel et le *conatus*, ensuite, il soumet ces notions au système politico-moral. Chez Hobbes, le corps politique ne s'appuie pas sur le *conatus* ou au droit naturel mais aux lois morales. Cela a deux dimensions. L'extension du droit naturel qui s'ouvre au conflit entre les puissances individuelles est limitée d'abord par les lois de nature, à savoir par les lois morales. Cette limitation prépare la soumission concrète du droit naturel qui sera réalisée par la fondation du corps politique assurant *la condition de sécurité*, nécessaire pour l'application des lois de nature. Finalement, la dimension antagoniste inhérente à la fondation du corps politique – le conflit des passions – est exclue de la rationalisation de la légitimité politique, avant même qu'un corps politique soit constitué.

La deuxième conséquence importante, c'est le fait que le corps politique de Hobbes devient une structure artificielle. Puisque les lois de la nature sont en réalité contre les passions humaines, chez Hobbes, le passage de l'état de nature à une constitution politique ne peut être théorisé comme une tendance naturelle des

¹⁶¹ L'év. XVII, p. 173.

¹⁶² E III, préface, p. 180.

hommes. C'est pour cette raison qu'il apparaît un vide lors du passage de l'état de nature au corps politique. Hobbes comble ce vide par des lois morales, mais cette fois réapparaît la tension entre ces lois morales et l'état de nature (état passionnel). Hobbes s'efforce de stabiliser cette tension en se référant au rôle médiatif de la raison ; mais comme nous allons essayer de le montrer dans le chapitre « Le corps politique chez Hobbes », un élément transcendant aux puissances constitutives entre dans le système : le contrat et le transfert du droit.

Une implication secondaire de l'assimilation des lois de nature aux principes rationnels, qui nous intéresse ici, c'est relatif à la notion de contrat. Alors que le fondement de la justice est réduit à l'obéissance aux règles du contrat, le corps politique devient un mécanisme artificiel, et le contrat, un élément bien artificiel, est naturalisé. La notion de justice ne peut plus être pensée sans la notion de contrat.

D'après nous, tout ceci est lié au fait que Hobbes voit tous les affects comme des passions, et chez lui il n'y a pas de compréhension de l'affect actif qui pourrait éviter au corps politique l'artificialisme. C'est l'une des différences les plus importantes entre Spinoza et Hobbes. Par conséquent, le but principal du système hobbesien, ce n'est pas la *liberté*, mais la *sécurité*. Selon Hobbes, le système politique n'est pas fondé en vue d'élargissement des domaines de la liberté, mais plutôt en vue de restreindre les effets destructifs des droits naturels, c'est-à-dire les effets destructifs de la liberté propre à l'état de nature. C'est pourquoi, dans le corps politique, la liberté s'adresse en général aux domaines dans lesquelles les lois restent silencieuses:

Ceux-là confondent la loi avec le droit, qui continuent à faire ce que le droit divin permet, quoique la loi civile le défende. A la vérité, celle-ci ne peut pas permettre ce que l'autre défend, ni interdire ce dont elle accorde la permission. Mais rien n'empêche que la loi civile ne défende ce qui est permis par le droit divin; car les lois subalternes et inférieures peuvent restreindre la liberté que les plus hautes ont laissée, quoiqu'elles ne puissent pas l'élargir. Or, est-il que la liberté naturelle que les lois ont laissée, plutôt qu'établie, est un droit : car, sans elles, cette liberté demeurerait tout entière; mais la loi naturelle et la divine lui ont donné la première restriction; les lois civiles la restreignent encore davantage; et ce que celles-ci omettent, peut derechef être limité par les constitutions particulières des villes et des républiques. Il y a donc une grande

*différence entre la loi et le droit; la loi est un lien, le droit est une liberté, et ce sont choses diamétralement opposées.*¹⁶³

Pour Hobbes, les domaines de la liberté et du droit sont les mêmes. La liberté que chacun possède d'utiliser sa propre puissance et ses facultés individuelles appartient au domaine du droit. Cependant, avec le passage au corps politique, l'obligation commence là où la liberté prend fin.¹⁶⁴ Les citoyens du corps politique profitent de leur liberté seulement dans le domaine privé, qui leur est accordés par les lois. C'est pourquoi, du point de vue de Hobbes, une liberté politique des citoyens qui leur permet de participer aux mécanismes de prise de décision politique, est inconcevable. La situation paradoxale de la liberté dans l'état de nature – d'une part chacun a une liberté sans limite, d'autre part chacun en souffre parce que les autres aussi ont cette liberté non limitée – se transforme après la constitution du *Commonwealth*, mais sa caractéristique paradoxale persiste : « *dans le gouvernement d'un État bien établi, chaque particulier ne se réserve qu'autant de liberté qu'il lui en faut pour vivre commodément, et en une parfaite tranquillité, comme on n'en ôte aux autres que ce dont ils seraient à craindre* »¹⁶⁵. Désormais, la liberté est ce qui reste après les lois et cette liberté concerne seulement les décisions simples, individuelles / familiales et apolitiques pour « vivre commodément ». Les sujets peuvent poursuivre leur intérêt individuel dans le domaine privé. Désormais, pour les hommes, la liberté n'est que « *la liberté d'acheter, de vendre, de conclure d'autres contrats les uns avec les autres ; choisir leur résidence, leur genre de nourriture, leur métier, d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent convenable* »¹⁶⁶. Avec la constitution du *Commonwealth*, la liberté politique se sacrifie pour la sécurité de l'ordre civil, et ce qu'on appelle une société devient un ensemble d'individus désorganisés et apolitiques à la recherche de leurs intérêts. Ensuite, le pouvoir souverain devient le mécanisme politique capable d'équilibrer et contrôler ces relations entre les individus. Mais le point le plus important, dans le passage au corps politique, c'est que la perspective de liberté disparaît.

¹⁶³ **Le citoyen** XIV, § 3, pp. 244-245.

¹⁶⁴ **EL** XV, § 9, p. 84 ; **Le citoyen**, II, § 10, p. 106.

¹⁶⁵ **Le citoyen** X, § 1, p. 195.

¹⁶⁶ **Lév.** XXI, p. 224.

Sous-section 3 : L'individu, la personne, la puissance

La souveraineté moderne en tant qu'objet de la théorie de représentation politique et en tant que relation dialectique entre les intérêts privés et le pouvoir politique, a été développée pour la première fois de manière systématique par Hobbes. Le but de cette dialectique déterminée par les pôles d'État et d'individu, c'est de retrouver un compromis entre les intérêts privés des individus et l'intérêt général de la société. Le fait que la conception hobbesienne de la multitude manque de puissance constitutive, est étroitement lié à cette théorie de l'État et de l'individu. Nous allons étudier la conception de l'État chez Hobbes dans la deuxième partie. Maintenant, nous allons développer les concepts de l'individu, de la personne et de la puissance.

Hobbes précise que ce qu'on appelle l'individuel ou le singulier réfère à « une seule chose » à la différence de l'universel.¹⁶⁷ Le mot d'individu n'apparaît pas du tout dans *Le citoyen*. En revanche, dans l'introduction du *Léviathan*, à part la définition que nous venons de citer, il est utilisé afin d'expliquer le caractère propre à chaque homme, comme « la constitution individuelle »¹⁶⁸. Dans les écrits sur la folie dans le chapitre huit, Hobbes compare les passions singulières des hommes particuliers aux vagues de la mer, et la situation de folie de la multitude à l'orage en mer. Alors, il ajoute : « *de même aussi, encore qu'on ne perçoit pas une grande agitation chez un ou deux individus, on peut être bien sûr, cependant, que leur passions personnelles sont une partie du grondement tumultueux d'une nation agitée* »¹⁶⁹. Durant le débat sur les missions du représentant souverain dans le chapitre XXX, le terme « individu » est utilisé par opposition au terme « publique ».¹⁷⁰ Pourtant, en général, sur le plan hobbesien, « l'individu » exprime « un homme » déterminé par ses propres passions. Ontologiquement, chez Hobbes, on ne rencontre pas une notion d'individualisation comparable à celle de Spinoza. Le concept d'individu est introduit dans le système hobbesien d'une manière déjà achevée et fermée. Il n'exprime pas un « processus », mais une structure, pas un résultat mais un point de départ. Chez Hobbes, lorsque les hommes entrent dans des relations sociales, ils sont déjà déterminés comme des individus. Chacun étant

¹⁶⁷ EL V, § 5, p. 36 ; Lévi. IV, p. 29.

¹⁶⁸ Lévi., « Introduction », p. 7.

¹⁶⁹ Lévi. VIII, p. 71.

¹⁷⁰ Lévi. XXX, p. 357.

conscient de ses intérêts, de ses désirs, de ses forces naturelles et artificielles, les hommes sont des individus ayant une volonté propre. Les relations sociales sont des relations entre les individus. Chacun de ces individus est perçu comme « *un individu totalement seul parmi ses semblables* ». ¹⁷¹ Cette ressemblance concerne principalement les passions parmi les individus désorganisés et atomiques. « *Les sujets ou citoyens sont des atomes qui trouvent leur unité politique hors d'eux-mêmes, dans la personne du Représentant qu'ils créent continuellement par leur consentement* ». ¹⁷² Dans la tradition de la philosophie politique, alors que la conception de l'autonomie moderne de la politique, dont la légitimité ne vient pas d'une source divine mais d'elle-même, remonte à Machiavel, c'est Hobbes qui fonde les notions d'individu, de consentement et de représentation, nécessaires pour la construction de l'État moderne.

Les théories hobbesiennes de représentation et de souveraineté s'appuient sur les individus et leurs intérêts indépendants. Le rapport entre la souveraineté et les individus est établi par la médiation du concept de personne : « *est une PERSONNE, celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive. Quand on les considère comme lui appartenant, on parle d'une personne naturelle, quand on les considère comme représentant les paroles et actions d'un autre, on parle d'une personne fictive ou artificielle* » ¹⁷³. « *Les paroles et actions de certaines personnes artificielles sont reconnues pour siennes par celui qu'elles représentent.* » ¹⁷⁴ Dans ce cas, la personne artificielle devient l'acteur, et l'homme qui est le propriétaire originel devient l'auteur. L'acteur agit avec l'autorité qui lui est donnée par la convention entre lui-même et l'auteur. Par conséquent, il représente l'auteur. Ces termes deviendront à la fois les mots-clefs des droits modernes de propriété et de la théorie moderne de la souveraineté.

La relation entre les notions de la multitude et de la personne est une relation entre la multitude et l'Un, c'est-à-dire le Multiple prend le caractère de l'Un. La

¹⁷¹ Anne-Laure Angoulvent, **Hobbes ou la crise de l'état baroque**, Paris, PUF, 1992, p. 82.

¹⁷² **Ibid.**, p. 62

¹⁷³ **Lév.** XVI, p. 161.

¹⁷⁴ **Ibid.** pp. 161-163.

notion de la multitude est dépourvue de toute unité, c'est la personne qui lui fournit son unité :

*Une multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou 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, 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 concevoir l'unité dans une multitude, sous autre forme.*¹⁷⁵

Cette abstraction est le premier pas du passage de l'état de nature à l'état civil. La multitude devient ainsi un peuple. La multitude est obligée de subir une transformation avec le passage au niveau politique. Car l'action politique, c'est la volonté de l'Un, non pas du multiple. Sinon, la multitude telle qu'elle est, ne peut appartenir qu'à un état désorganisé et passionnel, à un état de guerre et de barbarie.

Quant à la puissance [*potentia*], Hobbes utilise ce terme pour la première fois dans les *Elements of Law*, en l'identifiant aux facultés physiques et mentales détenues d'une manière naturelle par l'homme : « *la nature de l'homme est la somme de ses facultés naturelles et les puissances, telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, etc. Nous nous accordons tous à nommer ces puissances naturelles ; elles sont renfermées dans la notion de l'homme que l'on définit un animal raisonnable.* »¹⁷⁶ Alors que la puissance d'un corps est la force de faire agir les autres corps – définition mécanique –, la force de l'esprit, c'est la puissance qui donne au corps la motion animale – définition psychologique. Cependant, la puissance humaine reposant sur une certaine instrumentalisation et sur une assomption du futur, dépasse la définition de la puissance naturelle commune à tous les êtres vivants : « *la puissance*¹⁷⁷ *d'un homme consiste dans ses moyens présents d'obtenir quelque bien apparent futur.* »¹⁷⁸ Le fait que « *les richesses, le savoir et l'honneur ne sont que diverses sortes de puissance* »¹⁷⁹ est directement lié à la définition de la puissance instrumentale. De plus, il y a une autre caractéristique du concept hobbesien de puissance : la tendance à surpasser les autres puissances. « *Comme la puissance d'un homme résiste et empêche les effets de la puissance d'un autre homme, la puissance prise simplement n'est autre chose que l'excès de la*

¹⁷⁵ Lévi. XVI, p. 166.

¹⁷⁶ EL I, § 4. p. 21.

¹⁷⁷ « pouvoir ».

¹⁷⁸ Lévi. X, p. 81.

¹⁷⁹ Lévi. VIII, p. 69.

puissance de l'un sur la puissance d'un autre ; car deux puissances égaux et opposés se détruisent, et cette opposition qui se trouve entre eux se nomme contention ou conflit. »¹⁸⁰ Puisque le désir de puissance s'oriente toujours vers le futur et la puissance individuelle a la tendance de surpasser les autres puissances qu'elle rencontre, chaque désir de puissance est en même temps un désir d'avoir plus de puissance, et par conséquent, un désir de domination. La passion qui nourrit ce désir de domination est l'anxiété du futur. C'est pourquoi, chez Hobbes, la notion de désir est toujours déterminée négativement, elle désigne toujours un manque.

Cependant, comme nous l'avons déjà dit, puisque ce désir de domination est présent chez tous les détenteurs de puissance, dans l'état de nature, il ne peut jamais être satisfait. La conséquence en est, comme nous le savons, la guerre de chacun contre chacun. Dans cette situation de guerre, la passion de crainte surpasse la passion de domination et les hommes, tout d'abord par crainte de mort et de se blesser, ensuite, par le désir de commodité, s'inclinent à obéir à un pouvoir commun. La multitude d'hommes renonce à sa puissance, un peu paradoxalement, pour conserver son être, et la transfère au *souverain*. C'est la fondation passionnelle décrite par Hobbes pour justifier le passage au pouvoir souverain. Le passage au corps politique est réalisé grâce à ce transfert de droit. Le corps politique acquiert sa légitimité avec le discours de « conserver de tous ».

*La plus grande des puissances¹⁸¹ humaines [humanarum potentiarum maxima] est celle qui est composée des puissances [potentiis] du plus grand nombre possible d'hommes, unis par le consentement en une seule personne naturelle ou civile, laquelle a l'usage de tous leurs puissances sous la dépendance de sa volonté, comme c'est le cas d'une République ; ou celui qui dépend de la volonté de chaque individu comme la puissance d'une faction, ou de diverses factions alliées entre elles.*¹⁸²

Hobbes définit cette puissance comme la *potentia communis et coertia* dans le XIV^{ème} chapitre du *Léviathan*.¹⁸³ Ici, comme le souligne Foisneau, ce qui est remarquable est le fait que cette puissance commune que seul le souverain est capable d'utiliser, n'est pas née directement des puissances des hommes dans le

¹⁸⁰ EL VIII, § 4, p. 48.

¹⁸¹ « pouvoir ».

¹⁸² Lévi. X, pp. 81-82

¹⁸³ Lévi. XIV, p. 136.

corps politique, mais du contrat fait entre eux.¹⁸⁴ Autrement dit, la souveraineté hobbesienne ne consiste pas en une augmentation physique des puissances, mais en la concentration de toutes les puissances chez une personne dans un cadre juridique pour représenter tous. La mission du pouvoir souverain est de conserver tous. Dans le corps politique hobbesien, la transformation de la puissance en pouvoir est concrétisée par la naissance du monopole de la violence légitime. En termes modernes, l'État est une institution qui seule détient ce pouvoir au nom de tous. Quant aux sujets, comme le démontre Foisneau, puisqu'ils renoncent à se conserver par leurs propres moyens, pour eux, il ne restera plus qu'une seule forme de puissance : un droit d'utilité dépourvu de contenu politique, afin d'assurer leurs bien-être.¹⁸⁵ De cette manière, à savoir avec les mécanismes du contrat et de la représentation, la multitude s'éloigne d'être une puissance politiquement constitutive.

¹⁸⁴ Luc Foisneau, « Le vocabulaire du pouvoir : *Potentia / Potestas, Power* », in **Hobbes et son vocabulaire**, éd. Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp. 83-102.

¹⁸⁵ **Ibid.**, p. 97.

DEUXIÈME PARTIE : LE PLAN POLITIQUE

CHAPITRE 1 : CORPS POLITIQUE CHEZ SPINOZA

Section 1 : Le passage de l'état naturel à l'état civil

Tout ce que nous désirons de façon honnête se ramène principalement à ces trois objets : connaître les choses par leurs causes premières ; dompter les passions, c'est-à-dire acquérir l'habitude de la vertu ; enfin vivre en sécurité avec un corps sain. Les moyens qui servent directement au premier et au second objet et qui peuvent en être considérés comme les causes prochaines et efficaces sont contenus dans la nature humaine elle-même ; de sorte que leur acquisition dépend principalement de notre seule puissance, c'est-à-dire des seules lois de la nature humaine ; pour cette raison il faut absolument établir que ces dons ne sont propres à aucune nation, mais ont toujours été communs à l'ensemble du genre humain. [...] Mais les moyens qui servent à vivre en sécurité et à conserver notre corps sont principalement situés dans les choses externes ; et ils sont appelés dons de la fortune parce qu'ils dépendent surtout du gouvernement des causes extérieures, que nous ignorons ; de sorte qu'en ce domaine, le sot a part au bonheur et au malheur à peu près autant que l'homme prudent. Cependant, pour vivre en sécurité, et pour se préserver des attaques des autres hommes et aussi de celles des animaux, la vigilance et le gouvernement des hommes peuvent être fort utiles. A cet égard, la Raison et l'expérience n'ont pas enseigné de moyen plus sûr que de former une société par des lois déterminées, d'occuper une certaine région du monde et de concentrer les forces de tous comme en un corps unique – celui de la société.¹⁸⁶

Ce passage du *TTP* appartient au deuxième chapitre où l'on discute si les juifs sont un peuple choisi. (« De la vocation des Hébreux. Et si le don de prophétie leur appartient en propre »). D'après Spinoza, les juifs ne sont pas un peuple choisi par rapport à l'accession aux deux premiers objets ; dans ce domaine, tous les hommes sont égaux : « sous le rapport de l'entendement et de la vertu, c'est-à-dire sous le rapport de la béatitude, Dieu, nous l'avons déjà dit et montré par la Raison même,

¹⁸⁶ *TTP* III, [5], p. 155.

est également propice à tous.»¹⁸⁷ On peut dire que les juifs ont été choisis, seulement à cause du fait qu'autrefois leur État et leurs lois avaient été prospères. Après la perte de ce succès, ils n'étaient plus choisis. C'est dire qu'ils peuvent être nommés « choisis » par rapport au succès du corps politique qu'ils avaient institué temporellement, mais ils n'ont pas de privilège pour être un peuple choisi éternellement, car de ce point de vue, tous les hommes sont égaux.

Cette citation, au-delà d'être une simple remarque concernant une discussion historique et théologique, éclaire en même temps le passage et les connexions générales entre le plan individuel et le plan politique. Le premier des trois objets de désir dont Spinoza parle se réfère à une problématique épistémologique : « connaître les choses par leurs causes premières », le deuxième à une problématique « morale » : « dompter les passions » ; le troisième à une problématique sociopolitique : « vivre en sécurité avec un corps sain ». De plus, puisque chacun de ces trois objets de désir correspond à des degrés de libération et d'augmentation de puissance, on peut dire que tous les trois reflètent également des problématiques éthiques. A savoir, ils constituent des problématiques épistémologique-éthique, « moral »-éthique, et sociopolitique-éthique. Alors que les deux premiers se réfèrent à un plan de libération que l'entendement singulier et l'action singulière sont capables de réaliser, vivre en sécurité et en santé en résistant aux menaces des conditions extérieures dans la nature est certainement un but atteignable grâce à une action collective et constitutive. En un sens, il s'agit d'une continuité entre le plan individuel et le plan politique ; la seule différence est que, dans le second plan, on obtient plus de puissance collectivement contre les menaces naturelles. On voit une autre remarque semblable dans le livre IV de *L'Éthique* :

Chacun existe par le droit suprême de la Nature [summo naturae jure]¹⁸⁸, et par conséquent chacun, par le droit suprême de la Nature, fait ce qui suit de la nécessité de sa nature ; ainsi, par le droit suprême de la Nature, chacun juge de ce qui est bon et ce qui est mauvais, et songe à son utilité selon son propre naturel, et se venge, et s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il hait. Si les hommes vivaient sous la conduite de la Raison, chacun posséderait son propre droit sans aucun dommage

¹⁸⁷ TTP III, [7], p. 163.

¹⁸⁸ « *Summo naturae jure* » a été traduit par Caillois comme « par le droit souverain de la Nature », et par Émile Saisset comme « par le droit suprême de la nature » (**L'Éthique**, trad. Émile Saisset, Paris, Charpentier, 1842, disponible online sur le site de www.spinozaetnous.org). Même si nous citons la traduction de Caillois pour *L'Éthique*, pour ce paragraphe, nous préférons la deuxième traduction de cette expression.

pour autrui. Mais comme ils sont soumis à des affects qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu humaine, ils sont donc tiraillés en tout sens, et s'opposent les uns aux autres, alors qu'ils ont besoin d'un mutuel secours. Donc, pour que les hommes puissent vivre dans la concorde et se venir en aide, il est nécessaire qu'ils renoncent à leur droit de nature et s'assurent réciproquement qu'ils ne feront rien qui puisse faire du mal à autrui. Or, comment peut-il se faire que les hommes, qui sont nécessairement soumis aux affects, inconstants et divers, puissent se donner cette assurance réciproque et avoir foi les uns dans les autres, cela apparaît évident [...] que nul affect ne peut être contrarié que par un affect plus fort et opposé à l'affect à contrarier, et que chacun s'abstient de faire du mal de crainte d'un mal plus grand. Par cette loi donc, la Société pourra se rendre ferme, pourvu qu'elle revendique pour elle-même le droit que chacun a de se venger et de juger du bon et du mauvais, et qu'elle ait par conséquent le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, de faire des lois et de les affermir, non par la Raison qui ne peut réprimer les affects, mais par des menaces. Or cette Société, affermie, par des lois et par le pouvoir de se conserver, s'appelle la Cité [Civitas]¹⁸⁹ et ceux qui sont protégés par ses lois s'appellent Citoyens. D'où nous comprenons aisément que, dans l'état de nature, il n'y a rien qui soit bon ou mauvais par le consentement de tous puisque tout homme dans cet état de nature songe seulement à son utilité, et décide, selon son propre naturel et en tant qu'il reconnaît sa seule utilité comme norme, de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais, et qu'il n'est tenu par aucune loi d'obéir à personne d'autre qu'à lui seul. Par conséquent, dans l'état de nature, la faute ne peut se concevoir, mais elle peut l'être dans l'état de société, où il est décidé, par consentement commun, de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais, et où chacun est tenu d'obéir à la Cité. Aussi la faute n'est-elle rien d'autre que la désobéissance, qui, pour cette raison, est punie en vertu du seul droit de la Cité; au contraire, l'obéissance est comptée au citoyen comme un mérite, parce qu'il est par cela même jugé digne de jouir des avantages de la Cité. En outre, dans l'état de nature, personne, par consentement commun, n'est maître d'aucune chose, et il n'y a rien dans la Nature que l'on puisse dire appartenir à cet homme-ci et non à celui-là; mais tout est à tous; par suite, dans l'état de nature, on ne peut concevoir aucune volonté d'attribuer à chacun son dû, ou d'arracher à quelqu'un ce qu'il a; c'est-à-dire que, dans l'état de nature, il n'arrive rien qui puisse être dit juste ou injuste, comme dans l'état de société où, par consentement commun, il est décidé quelle chose appartient à l'un ou à l'autre. Il est donc clair que le juste et l'injuste, la faute et le mérite sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expliquent la nature de l'esprit.¹⁹⁰

Ce passage est l'un des plus denses dans *L'Éthique*. Ici, presque toutes les phrases, jusqu'au mot de Société, impliquent des références aux propositions, notes et scolies précédents (en citant le passage, nous les avons enlevés). Autrement dit, ce passage est comme le résumé de la théorie de *conatus* et d'affect. Mais il y a plus que cela. Spinoza, en partant de ce « résumé », élargit son plan philosophique et établit le plan collectif. Dans *l'Éthique*, le plan politique devient concret premièrement dans ce

¹⁸⁹ « L'État ».

¹⁹⁰ E IV, prop. 37, scolie ii, pp. 303-304.

scolie. Le plan individuel – la nature humaine singulière, le *conatus* singulier, les affects d'hommes singuliers, l'entendement singulier, la libération singulière –, s'ouvre au plan civil – le secours mutuel, la société, la cité, le citoyen, la loi, le consentement commun, l'obéissance.¹⁹¹ Ces notions qui appartiennent au plan civil, apparaissent d'abord dans le cadre de *L'Éthique*, mais trouvent leurs évaluations complètes dans les traités politiques (dans le *TTP* et le *TP*). Dans ce chapitre, nous allons essayer d'aborder ces notions et la relation entre elles pour mieux comprendre la pensée politique de Spinoza (avec d'autres notions politiques qui n'apparaissent pas dans *L'Éthique*, mais sont développées dans d'autres traités). D'abord, nous allons nous attarder sur l'état civil en général et sur l'état de nature, sur les notions apparues dans la citation ci-dessus, puis nous allons étudier l'originalité de la notion spinozienne du droit naturel.

Qu'est-ce que « l'état de nature » selon Spinoza ? En d'autres mots, dans quel but Spinoza utilise-t-il ce terme ? Sylvain Zac fait remarquer que l'état naturel chez Spinoza est « un état-limite », et qu'il est plutôt utilisé pour dépeindre un état quand un corps politique est détruit complètement.¹⁹² La frontière de l'état de nature est l'expérience. Plutôt qu'être un état vécu en réalité, c'est une abstraction qui peut être considéré en tant que terme instrumental utilisé pour développer l'équivalence du droit et de la puissance du principe de *conatus* qui peut être mis en sécurité seulement en état civil et par un ordre politique. La frontière pratique de l'état de nature, soulignée par Zac, est liée au fait que, dans cet état, on ne peut pas se profiter des droits naturels. A l'état de nature, « tous a le droit de nature le plus élevé », mais il y a aussi la contradiction de ne pas utiliser ce droit en réalité :

[...] Chaque individu dans l'état de nature relève de son propre droit tant qu'il peut se mettre à l'abri de l'oppression d'autrui ; or, comme un seul homme est incapable de se garder contre tous, il s'ensuit que le droit naturel de l'homme, tant qu'il est déterminé par la puissance de chaque individu et ne dérive que de lui, est nul ; c'est un droit d'opinion plutôt

¹⁹¹ Il faut souligner que la distinction entre « le plan individuel » et « le plan politique » que nous venons d'utiliser dans ce mémoire n'est qu'une différence méthodologique. La dimension sociale est déjà inhérente à la théorie des affects dans *L'Éthique*. Grâce au rôle effectif de l'imagination, les affects peuvent se diffuser (peuvent être socialisés) par voie mimétique : « *si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et pour laquelle nous n'avons éprouvé aucun affect est affectée de quelque affect, nous sommes par cela même affectées d'un affect semblable.* » (III, prop. 27, pp. 205-206). Mais le rapport entre la socialisation des affects et la composition du plan politique est analysé dans *L'Éthique* en détail, précisément dans ce scolie.

¹⁹² Notes de Zac à I § 7 et II § 15, **Traité politique**, trad. Sylvain Zac, Paris, Vrin, 1968, pp. 242 et 244.

*qu'un droit réel, puisque rien n'assure qu'on en jouira avec sécurité. Et il est certain que chacun a d'autant moins de puissance, par conséquent d'autant moins de droit, qu'il a un plus grand sujet de crainte. Ajoutez à cela que les hommes sans un secours mutuel pourraient à peine sustenter leur vie et cultiver leur âme. D'où nous concluons que le droit naturel qui est propre au genre humain, ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des droits communs, possèdent ensemble des terres qu'ils peuvent revendiquer afin de les habiter et de les cultiver, sont enfin capables de se défendre, de se fortifier, de repousser toute violence, et de vivre comme ils l'entendent d'un consentement commun. Or, plus il y a d'hommes qui forment ainsi un seul corps, plus tous ensemble ont de droit, et si c'est pour ce motif, savoir, que les hommes dans l'état de nature peuvent à peine relever de leur propre droit, si c'est pour cela que les scolastiques ont dit que l'homme est un animal sociable, je n'ai pas à y contredire.*¹⁹³

En ce sens, c'est l'état civil qui est l'état naturel pour les hommes. Le passage de l'état naturel à l'état civil – si un tel passage vraiment existe –, se réalisera conformément aux lois de nature et non par un mouvement contre la nature.¹⁹⁴ La seule différence entre l'état de nature et l'état civil est que, dans le second, les affects sont devenus communs.¹⁹⁵ L'homme est en fait un être politique et social par sa nature. Les hommes vivent ensemble sur la base des affects communs et du principe de *conatus* qui est la seule déterminante dans leurs comportements, et qui n'est pas un principe de raison.

« La physique des puissances » qu'on peut définir comme la rencontre, l'unification ou le conflit des puissances singulières est valable dans l'état civil comme dans l'état naturel. Sur la base des secours mutuels, les hommes sont unis afin d'augmenter leurs puissances avec d'autres puissances qui s'accordent avec leurs natures et afin de se libérer de la détermination des passions causées par des sources naturelles et humaines. En ce sens, la société, qui est une pluralité des singularités en fait, est naturellement l'espace vital de l'homme. La vie commune est le résultat naturel des *conatus* singuliers des hommes. Alors, où commence le plan politique, comment la *Societas* devient-elle la *Civitas* ? Le secours mutuel, qui est le fondement de la société, présume que les puissances singulières se rencontrent, que ces

¹⁹³ TP II, § 15, p. 127.

¹⁹⁴ Nous allons voir que, chez Hobbes, « l'état naturel » est utilisé différemment, et que la vie sociale des hommes n'est pas naturelle et obligatoire mais artificielle et accidentelle.

¹⁹⁵ « La principale différence [entre l'ordre civil et l'ordre naturel], c'est que dans l'ordre civil tous craignent les mêmes maux et il y a pour tous un seul et même principe de sécurité, une seule et même manière de vivre, ce qui n'enlève certainement pas à chaque individu la faculté de juger. » (TP III, § 3, p. 139).

rencontres sont bonnes, c'est-à-dire qu'elles s'accordent en nature et finalement participent à un nouveau mouvement de singularité. C'est-à-dire, ces puissances construisent une nouvelle singularité qu'on appelle la société. A l'intérieur de ce mouvement de singularité, les vecteurs de puissance singulière – les hommes – agissent versatiliement. Ainsi, le plan des puissances communes, à savoir « la société », s'élargit et devient une chose singulière, qui n'est pas séparée des singularités qui la composent, mais qui ne peut être réduite à elles non plus. A savoir, le mouvement de singularité – la socialisation des hommes –, constitue une nouvelle singularité, qu'on appelle « la société » comprenant les singularités qui la composent. Mais la société n'est pas déterminée à porter les caractéristiques communes des singularités composantes, elle aussi devient une dynamique du mouvement d'association des *ingeniums* singuliers. Autrement dit, chez Spinoza, la *societas* n'est pas un contenu inerte, et elle peut être comprise comme une dynamique qui est conforme au mouvement de singularité ontologique générale. Ainsi, la société acquiert un *ingenium* propre à elle-même, et puisqu'elle est ouverte à la communication avec les singuliers qui la composent, elle s'élargit en englobant les nouveaux *ingeniums* singuliers autant qu'elle peut garder sa propre nature. Dès lors, elle essaiera de continuer sa vie et de résister aux passions qui la menacent. L'ordre politique apparaîtra en ce point. Les sociétés forment un ordre politique afin de se sauver des passions et d'être plus active et puissante : « cette Société, affermie par des lois et par le pouvoir de se conserver, s'appelle *la cité* [Civitas]. » C'est-à-dire, une *civitas* se compose d'une *societas* et de ses lois. Une société existe déjà, elle renforce ses conditions de vie par des lois. Ces lois sont formées par le *consentement commun*. C'est le consentement commun qui décide de ce qui est bon et ce qui est mauvais pour la société. L'ordre politique n'est pas une autorité en haut de la société et transcendante aux singularités qui la composent, mais il est la voie d'auto-expression politique et l'augmentation de sa propre puissance de cette société. Autrement dit, ce qui est politique est immanent à ce qui est social. La légitimité d'un ordre politique vient du consentement social. Ce point de vue de Spinoza est radicalement différent de la conception de la politique moderne développée pour la première fois par Hobbes et perfectionnée par Hegel. La plus importante caractéristique de la politique moderne est que la société, qui est le domaine des besoins et des intérêts privés, et l'autorité politique se sont disjointes. Par cette dichotomie, l'État devient un appareil transcendant, gouvernant la société qui est

devenue la somme des relations mutuelles de dépendance pour poursuivre la vie. L'intégrité ontologique de l'homme se divise en deux, entre le domaine politique réduit à une section de spécialisation et devenu « l'art d'administration » et le domaine social dans lequel les individus isolés suivent leurs propres intérêts. Autant le domaine social s'élargit, autant les individus atomisés deviennent dépolitisés. « [Chez Hobbes] l'homme se coupe en deux : une moitié privée et une moitié publique ; les actions et les actes sont soumis sans exception à la loi de l'État, la conviction est libre, in secret free. Désormais, l'individu pourra se réfugier dans la conviction sans en être responsable. Dans la mesure où l'individu prenait part au monde de la politique, la conscience devenait instance de contrôle du devoir d'obéissance. L'ordre émanant du souverain dispensait le sujet de toute responsabilité (Lév. II, 29) »¹⁹⁶ Hegel a essayé de concilier la division entre le domaine personnel et le domaine de l'État de la façon suivante : « en relation avec les sphères du droit privé et du bien-être privé, les sphères de la famille et de la société civile, l'État est d'un côté une nécessité externe et le plus haut pouvoir à la nature de qui leurs lois et leurs intérêts sont subordonnés et dont ils dépendent. Mais d'un autre côté, c'est leur finalité immanente, et sa force consiste en l'unité de sa fin universelle et ultime avec l'intérêt particulier des individus, dans le fait qu'ils ont des devoirs envers l'État dans la même mesure où ils ont des droits. »¹⁹⁷

Dans la pensée de Spinoza, il n'y a aucune séparation entre l'État et la société civile. C'est pour cela que la multitude peut apparaître comme une puissance constituant directement la politique, sans diviser l'intégrité de son existence en vie privée et en vie publique, et sans subir une transformation de nature – sans se transformer en peuple comme chez Hobbes.

Sous-section 1 : L'inaliénabilité du droit naturel chez Spinoza

Quand on lui a demandé de préciser la différence entre la philosophie politique de Hobbes et la sienne, Spinoza a répondu comme suivant : « vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je

¹⁹⁶ Reinhart Koselleck, **Le règne de la critique**, trad. Hans Hildenbrand, Paris, Minuit, 1979, p. 31.

¹⁹⁷ G. F. Hegel, **Les Principes de la philosophie du droit**, trad. Jean-Louis Vieillard Baron, Paris, GF Flammarion, 1999, § 261.

n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature. »¹⁹⁸ D'après Spinoza, la différence entre sa philosophie politique et celle de Hobbes est fondée sur le concept de droit naturel. Premièrement, Spinoza dit que le droit naturel continue dans le corps politique, et que, deuxièmement, le droit appartenant aux gouverneurs sur les sujets est limité par leurs puissances, c'est-à-dire que l'équivalence de la puissance et du droit continue dans le corps politique. En fait, la différence entre Spinoza et Hobbes, concernant le concept de droit naturel, est liée à la différence entre les définitions de la loi de nature. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, selon Hobbes, les dictées de la raison et les lois de nature sont les mêmes. En revanche, Spinoza fait les remarques suivantes sur le droit naturel conformément à sa propre définition de loi naturelle :

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. [...] Car il est certain que la nature, considérée absolument, détient un droit suprême¹⁹⁹ sur tout ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu qui détient un droit suprême sur toutes choses. Mais puisque la puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble, il s'ensuit que chaque individu dispose d'un droit suprême sur tout ce qui est en sa puissance, ou bien encore que le droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance 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 seulement, il s'ensuit que chaque individu détient un droit suprême pour cela, c'est-à-dire, comme je l'ai dit, pour exister et agir selon qu'il est déterminé naturellement. Nous ne reconnaissons ici aucune différence entre les hommes et le reste des individus de la nature, ni entre les hommes dotés de raison et les autres qui ignorent la raison véritable, ni entre les fous, les délirants et les gens sensés. Tout ce que chacun fait selon les lois de sa nature, il le fait d'un droit suprême puisqu'il agit selon la détermination de la nature et ne peut agir autrement. C'est pourquoi, tant que l'on considère les hommes comme vivant sous l'empire de la seule nature, celui qui ignore encore la raison, ou qui n'a pas encore la pratique habituelle de la vertu, vit sous les seules lois de l'appétit, avec le même droit suprême que celui qui dirige sa vie selon les lois de la raison.²⁰⁰

Spinoza, comme on le voit dans cette citation, fait dériver le droit naturel du principe de *conatus*. Puisque l'effort de tous les êtres pour persévérer dans la vie est

¹⁹⁸ Spinoza, **Œuvres complètes**, « Correspondances », Lettre L, trad. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Gallimard, 1954, p. 1286.

¹⁹⁹ « souverain ».

²⁰⁰ **TTP XVI**, [2], pp. 505-507.

une loi naturelle, ce qu'ils font conformément à cet effort constitue leurs droits naturels. Un autre point important est que le droit naturel coexiste avec la puissance. Les êtres singuliers ont des puissances singulières et cette singularité de la puissance assure une détermination singulière au droit naturel. C'est pourquoi le droit naturel spinozien est très loin d'une définition de droit générale et abstraite. Chez Spinoza, les droits naturels sont singuliers. De plus, le droit est non seulement propre à l'homme, mais aussi à tous les êtres ; il est un droit que tous les êtres dans la nature ont par rapport à leurs puissances. Définitivement, ce droit ne peut pas être considéré comme identique avec les dictées de raison, dans la mesure où il est défini par le *conatus*, par la puissance et par le désir. Car, d'après Spinoza, les lois de nature ne sont pas identiques avec les lois de raison. La raison est liée à augmenter les affects actifs en diminuant les affects passifs. Ceci est lié, à son tour, à avoir ou non des conditions matérielles qui rendent possible notre liberté. Mais les dictées de raison ne peuvent pas être envisagées comme les prémisses du droit naturel. En ce sens, Spinoza n'accepte pas la définition de droit naturel de Grotius : « *le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne.* »²⁰¹ En fait, il y a deux différences essentielles entre Spinoza et Grotius sur ce sujet : d'une part, Spinoza n'accepte pas cette conception de Dieu qui en fait un législateur et l'auteur de la nature. D'autre part, bien que Grotius, on pourrait dire Hobbes aussi, défende un volontarisme dans la composition de la société politique, et refuse la naturalité de la société politique, Spinoza défend la sociabilité inhérente à la nature humaine dans sa théorie politique. Selon la théorie de droit naturel traditionnelle, les hommes qui ne surveillent que leurs propres intérêts et faisant des calculs selon ces intérêts, sont déjà des êtres rationnels. Chez Spinoza, la faculté de raison est acquise plus tard par l'enseignement et par l'expérience, lorsqu'on atteint aux bonnes conditions matérielles et sociales. En ce sens, Spinoza s'écarte de la tradition de droit naturel classique. Antonio Negri explique la différence radicale du droit naturel spinozien avec la tradition du droit naturel classique comme suivant :

²⁰¹ Hugo Grotius, **Le droit de la guerre et de la paix**, livre I, chap. 1, § X, trad. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999, p. 38.

[Chez Spinoza] désir et force constituent le Droit Naturel individuel. Question d'importance : est-ce là du Droit Naturel ? On pourrait soutenir, vu le nombre d'analogies et d'influences directes qui peuvent être ici invoquées – elles vont de Grotius à Hobbes – que nous avons affaire à une version pessimiste du Droit Naturel. Je crois qu'il n'en est rien. Car ce qui fait la spécificité de Spinoza, c'est qu'il évite et refuse ce qui semblait être la caractéristique essentielle des philosophies du Droit Naturel, à savoir le fait de concevoir en termes absolus la fondation individuelle et le moment du contrat – à ces fondements absolus la pensée de Spinoza oppose une physique de la société, c'est-à-dire une mécanique des pulsions individuelles, et une dynamique des rapports d'association, dont la caractéristique est de ne jamais se refermer sur un absolu, mais de procéder au contraire par déplacements ontologiques. [...] La pensée sociale, juridique et politique de Spinoza est étrangère au Droit naturel.²⁰²

Il est important que Negri ait remarqué la différence entre Spinoza et la tradition de droit naturel classique. Selon Negri, la cause de cette différence est que Spinoza ne fait pas appel à la médiation du contrat pour expliquer la naissance du pouvoir politique. Bien qu'il développe, dans le *TTP*, un raisonnement qui va vers le transfert volontaire du droit naturel, donc vers le terme « contrat », même ici, il souligne que « *personne ne peut être absolument privé de son droit naturel* ».²⁰³ Lisons ce passage : « *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 suprême²⁰⁴ de nature sur toutes choses, c'est-à-dire un pouvoir suprême [summum imperium] auquel chacun sera tenu obéir, librement ou par crainte du dernier supplice.* »²⁰⁵ Ici, on voit les termes de contrat et de transfert de droit-puissance, mais ce transfert est défini selon un point de vue démocratique²⁰⁶ comprenant la société dans sa totalité. Le droit naturel ne peut jamais être transmis à un tiers, mais à la société dans sa totalité.²⁰⁷ Dans le *TP*, le terme « contrat » n'apparaît qu'une seule fois, et ici, il est utilisé pour faire allusion aux lois civiles du corps politique, et non à une action réelle qui établit le contrat par la déclaration de volonté.²⁰⁸ C'est pourquoi, selon Negri, la perspective

²⁰² Negri, *L'Anomalie Sauvage*, p. 186.

²⁰³ *TTP*, préface, [13], p. 73.

²⁰⁴ « souverain ».

²⁰⁵ *TTP*, XVI, [8], p. 515.

²⁰⁶ Nous allons expliciter ce que nous entendons par le point de vue démocratique spinozien dans la 3^e sous-section de la section suivante.

²⁰⁷ Chez Hobbes, au contraire, le contenu de tous les droits singuliers est transféré au souverain qui n'est pas l'un des individus faisant le contrat et qui est exclu du contrat.

²⁰⁸ « *Quant aux contrats ou aux lois par lesquels la multitude transfère son droit propre aux mains d'une assemblée ou d'un homme, il n'est pas douteux qu'on ne doive les violer, quand il y va du salut commun.* » *TP* IV, § 6, p. 155.

de la multitude peut être développée dans le *TP* : « *en présence de difficultés analogues, Spinoza avait introduit subrepticement dans le TTP l'idée de Contrat, puisée dans la culture de son temps. [Dans le TP] au contraire, le thème du Contrat est éliminé. Au contrat se substitue le consensus, à la méthode de l'individualité celle de collectivité. La multitudo devient puissance constitutive.* »²⁰⁹ D'après Negri, la pensée de droit naturel classique et du transfert de ce droit à travers le contrat social aboutit à la conception du droit positif bourgeois, s'appuyant sur le droit des intérêts individuels, sur la propriété privée et sur la distinction de la société civile et de l'État. La plus grande contribution de Negri aux lectures de Spinoza, c'est qu'il a renouvelé le thème de relation antagoniste entre les forces productrices et les relations de production (un thème essentiel du marxisme) du point de vue spinozien. Le passage suivant sur la nécessité, à vrai dire sur l'utilité de la société, peut être développé dans la perspective de force productrice marxienne :

*La société est fort utile, et même tout à fait nécessaire, non seulement pour vivre à l'abri des ennemis, mais encore pour s'épargner beaucoup d'efforts. Car si les hommes ne s'entraidaient pas mutuellement, l'art et le temps leur feraient défaut pour se maintenir et se conserver par leurs propres moyens. Tous, en effet, ne sont pas également aptes à tout et aucun homme pris isolément ne serait capable de se procurer ce dont un homme seul a grand besoin. Les forces et le temps, dis-je, manqueraient à chacun s'il devait seul labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et faire bien d'autres choses indispensables pour se conserver en vie, pour ne pas parler des arts et des sciences qui sont tout à fait nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude.*²¹⁰

Dans ces lignes, pour l'appropriation du monde, pour la production du monde, aucun facteur régulateur n'intervient à part le secours mutuel [*opera mutua*]. Dans ce contexte, le secours mutuel n'est pas proche d'une « bonne foi », mais plutôt de la perspective de l'organisation collective et matérielle de l'activité de production par la voie de l'association des puissances. D'après Spinoza, quand une société s'établit, il n'y a pas seulement une détermination négative (s'éloigner des menaces), mais aussi une détermination positive (avoir un corps sain, s'épargner beaucoup d'efforts). C'est-à-dire, la société est établie non seulement pour diminuer les effets des passions, mais aussi afin de produire des actions émanant des affects actifs. En ce sens, l'organisation de la production d'une façon collective n'exprime pas seulement

²⁰⁹ Negri, « Le < Traité politique > ou de la fondation de la démocratie moderne », in **Spinoza subversif**, p. 27.

²¹⁰ **TTP V**, [7], p. 219.

l'obligation de satisfaire les besoins, mais aussi une dimension de libération des activités humaines.

Section 2 : La souveraineté ou la multitude ?

Sous-section 1 : La loi, l'*imperium*, la *summa potestas*

Spinoza disait qu'une *civitas* est composée à la fois par une société et par ses lois.²¹¹ Mais, si la société a le principe de son propre *conatus* et son *ingenium*, si elle est une singularité qui existe naturellement, pourquoi a-t-elle besoin des lois ? Même si l'ordre politique soutenu par ces lois n'est pas une force étrangère à la société en question, même si la distinction du social et du politique est absente chez Spinoza, pourquoi une société a-t-elle besoin des lois et des autorités qui appliquent celles-ci ?

La réponse que Spinoza donnerait à cette question, insisterait probablement sur l'impuissance de notre faculté d'entendement, sur les passions de l'esprit et du corps, et sur l'impuissance causée par celles-ci. Premièrement (ce point se révèle dans la discussion sur la loi divine), les lois sacrées correspondent à l'impuissance de notre faculté d'entendement. En oubliant les règles de la vie naturelle et leur contenus originaux qui sont utiles pour nous, nous en faisons des lois auxquelles nous devons obéir, et si nous ne les respectons pas, nous avons peur d'être punis. Spinoza, reprenant l'histoire d'Adam et la pomme, fait une différence entre la loi et la vérité éternelle. Dieu ne dit pas à Adam de ne pas manger le fruit, par la vérité éternelle. Autrement, il ne pourrait pas le manger. Dieu dit seulement ce qui va lui arriver – la mort – s'il le mange.²¹² Mais *sous le regard d'Adam*, Dieu devient un législateur ordonnant. L'insuffisance de son entendement empêche Adam de comprendre la vérité éternelle (« s'il mange cette pomme, ceci lui fera du mal »). Ici, nous témoignons encore une fois de l'une des inversions radicales de Spinoza : l'inversion des pôles dans la relation du législateur à celui qui obéit à sa loi. Cette inversion nous permet de voir la construction des relations de pouvoir d'une façon différente. Au début, il n'y a pas de pouvoir législateur. Ce pouvoir est établi à travers les actions réciproques, et le nom de pouvoir – législateur – est donné par la partie à laquelle ce pouvoir est appliqué.

²¹¹ Voir dans ce chapitre, p. 63.

²¹² **TTP IV**, [9] p. 193-195, et Lettre 50, **Œuvres complètes**, pp. 1177-1183.

Deuxièmement, les lois humaines sont nécessaires car les hommes sont soumis aux passions : « *si les hommes avaient été ainsi constitués par la nature que leurs désirs suivent toujours ce qu'indique la Raison vraie, la société n'aurait nullement besoin de lois; il serait bien suffisant de dispenser aux hommes les vrais enseignements moraux pour qu'ils fassent de bon gré et d'une âme libre ce qui est vraiment utile, s'y donnant tout entiers et librement. Mais en fait, la nature humaine a une constitution bien différente. Tous recherchent bien ce qui leur est utile, mais ils le font non par un commandement de la saine Raison, mais par le seul désir sensuel [...]. Il s'ensuit qu'aucune société ne peut subsister sans un pouvoir [imperium], une force [vis] et par conséquent des lois [legis] qui modèrent et retiennent le désir sensuel des hommes et leur emportement effréné.* »²¹³

Même si cette double insuffisance humaine apparaît comme négative, elle est importante par rapport à une dynamique constitutive : la présentation de ces insuffisances permet de montrer que les lois ne sont pas constitutives en elles-mêmes. Le vrai constituant est la praxis humaine réalisée dans la tension des passions et de la raison. Le terme de loi ne peut pas être situé, chez Spinoza, au fondement du corps politique, comme c'est le cas chez Hobbes. La légitimité du corps politique ne se produit pas par la médiation du pouvoir, en dehors des vecteurs de puissance qui le composent. Le pouvoir politique spinozien n'est rien d'autre que les puissances qui le composent. Ce ne sont, donc, pas les lois qui composent le corps politique ; au contraire, c'est le corps politique qui crée les lois. Ainsi, la constitution politique, attribuable aux lois d'un point de vue juridique, est en effet en rapport avec l'action constitutive de la multitude elle-même. C'est la différence capitale du concept de « multitude » de Spinoza avec celui de Hobbes. La multitude, chez Spinoza, est politiquement une puissance constitutive. Mais avant d'en parler, nous voulons traiter du concept d'*imperium* qui apparaît dans la dernière citation. Ce concept, si l'on ne prend pas en considération l'« *imperium tyrannidis* » dans la proposition 13 du livre IV, n'a jamais un sens politique dans *L'Éthique*. Dans cette œuvre, la relation entre la *civitas* et la *societas* est étudiée, mais la nature de la force mettant en vigueur les lois n'a pas été prise en considération. Dans le *TTP*, la puissance mettant en vigueur les lois est conçue comme l'autorité politique elle-même et comme le cadre dans lequel cette autorité / puissance s'étend.

²¹³ **TTP** V, [8], pp. 219-221.

C'est le *TP* qui développe le concept d'*imperium*. Dans les articles 13-17 du chapitre I de cette œuvre, la naissance de la conception d'*imperium* est examinée. Le point important, c'est que, quand on passe au corps politique que l'on peut nommer l'*imperium*, l'égalité de puissance et de droit est encore valable pour la multitude. La société, conçue comme un être singulier, établit son *imperium*, à savoir son propre droit sous la dépendance de sa propre puissance. Un corps politique a plus de droit qu'un homme, car il a plus de puissance. Les hommes qui s'accordent en nature viennent ensemble et possèdent plus de droit (§ 13), et afin de se protéger contre les oscillations de la passion (§ 14-15), ils établissent des lois. Enfin, ils obligent les hommes attachés à ce corps composé par des praxis politiques / sociales, à respecter ces lois. Ainsi, l'*imperium* apparaît comme un concept de puissance mettant en vigueur les lois. Mais ce qui est important, c'est que ce pouvoir / droit appartient à la multitude: « *ce droit, qui se définit par la puissance de la multitude, on a coutume de l'appeler Imperium.* »²¹⁴ En fait, il est intéressant que Spinoza dise que cette définition d'*imperium* est courante. C'est en effet propre à Spinoza. François Moreau fait les remarques suivantes sur ce sujet : « *ce qui n'est pas d'usage courant, en revanche, c'est qu'elle soit adossée à cette métaphysique de la nature ; c'est qu'on n'ait fait référence ni à une volonté divine explicite ni à la volonté humaine pour l'introduire ; et même si certains niveaux du raisonnement des seize premiers paragraphes [du TP] peuvent rappeler Hobbes ou de la Court, le raisonnement dans son ensemble leur est étranger.* »²¹⁵ Les types de gouvernement sont tous des *imperiums*, mais séparés selon la façon d'application de cet *imperium* : « *et celui-là la détient absolument qui, du consentement commun, a la charge de la république, c'est-à-dire établit les lois, les interprète et les abolit, fortifie les villes, décide de la guerre et de la paix, etc. Si tout cela se fait par une assemblée qui se compose de la multitude tout entière, cet imperium est celui d'une démocratie ; si l'assemblée se compose de quelques hommes choisis, c'est celui d'une aristocratie ; si la charge de*

²¹⁴ **TP II**, § 17, p. 128. Ici, l'*imperium* est traduit comme « souveraineté » par Saisset dont on a fait les citations et aussi par Zac (l'édition de Vrin). Nous avons préféré le laisser comme *imperium* dans toutes les citations.

²¹⁵ Pierre-François Moreau, « La notion d'*Imperium* dans le *Traité politique* », in **Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza**, colligé par Emilia Giacotti, Napoli, Bibliopolis, 1985, p. 361.

la république, et par conséquent le pouvoir suprême²¹⁶ est détenu par un seul, c'est celui d'une monarchie. »²¹⁷

Ce passage montre que, dans les continuités et les passages conceptuels étendus de la *societas* à la *civitas*, et ensuite à l'*imperium*, la fondation est l'équivalence de la puissance et du droit de la multitude et le consentement commun né de cette équivalence. L'*imperium* d'une *civitas*, dès le début, est conceptualisé comme l'augmentation et l'étendue de la puissance de la multitude qui le constitue. C'est pourquoi, la démocratie est le type de gouvernement le plus naturel.²¹⁸ Dans la démocratie, la relation entre la puissance de la multitude et l'*imperium* peut se prolonger directement. En ce sens, l'aristocratie et la monarchie sont des types de gouvernement limités, car la puissance de la multitude peut être *représentée* seulement par une seule personne ou par une assemblée composée de quelques personnes élues, car dans ces régimes, l'expression de la multitude n'est possible qu'à travers la représentation. Ce point de vue qui semble être celui de l'article cité au-dessus, aura son sens complet dans l'article 2 du chapitre suivant (chapitre III), après l'intervention du concept de *summa potestas*. Le concept de *summa potestas* qui apparaît premièrement dans le deuxième article du chapitre 1 du *TP*, dans une forme plurielle, est en effet le sujet de chapitre III. L'article I du chapitre III, est réservé à la clarification des concepts politiques : « *tout Imperium,²¹⁹ quel qu'il soit, forme un ordre civil, le corps entier de l'imperium s'appelle cité et les affaires communes de l'imperium, celles qui dépendent de la direction de celui qui détient le pouvoir suprême [imperium], constituent la république. Nous appelons les hommes²²⁰ citoyens, en tant qu'ils jouissent de tous les avantages de la cité, et sujets, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux institutions et aux lois. [...] Avant de traiter chacune des formes politiques en particulier, je commencerai par établir les principes qui concernent l'ordre civil en général, et avant tout je parlerai du droit suprême de la Cité ou du droit des pouvoirs suprêmes²²¹ [summum Civitatis, seu summarum potestatum jus]. »²²² Dans le deuxième article, la relation entre l'*imperium*, la *summa potestas* et la *multitudo* est fondée : « *le droit de imperium, ou**

²¹⁶ « souverain ».

²¹⁷ *TP* II, § 17, p. 128.

²¹⁸ *TTP* XVI, [11], p. 521.

²¹⁹ « L'État » (aussi par Zac).

²²⁰ « les membres de l'État ».

²²¹ « souverains ».

²²² *TP* III, § 1, p. 138.

*des summae potestates*²²³ n'est autre chose que le droit naturel lui-même, en tant qu'il est déterminé, non pas par la puissance de chaque individu, mais par celle de la multitude agissant comme avec une seule âme. »

Sous-section 2 : Le paradoxe de la souveraineté

La puissance de la *Multitudo* – le droit de l'*Imperium* ou de la *Summa Potestas*. La juxtaposition de ces concepts est étrangère à la théorie traditionnelle de souveraineté. C'est pourquoi nous avons problématisé le choix des mots « souverain » et « souveraineté » pour traduire l'*imperium* et la *summa potestas*. Ces deux concepts sont rendus, dans les traductions françaises, par des mots différents. Le concept d'*imperium* est en général traduit par « État » et par « souveraineté », mais aussi parfois par « commandement », « pouvoir » (Moreau, *TTP*) et « pouvoir politique » (Zac, *TP*). Il semble que cette « ambiguïté » dans les traductions est la preuve de la tension entre la pensée politique de Spinoza et la notion de souveraineté. D'autre part, Charles Ramond soutient que c'est dans l'article 3 du quatrième chapitre du *TP* que l'*imperium* veut dire surtout « souveraineté » : « la nécessité de rendre imperium par « souveraineté » apparaît de façon remarquable en TP 4/3 : < Et ainsi, puisque seul le pouvoir souverain est en droit – solius summae potestatis jus sit – de traiter les affaires publiques ou des choisir des fonctionnaires à cet effet, il en résulte qu'un sujet usurpe la souveraineté – imperium – lorsqu'il s'est engagé dans quelque affaire publique de sa propre initiative et à l'insu de l'Assemblée suprême, quand bien même il aurait cru son projet bénéfique au plus haut point pour la Cité. > La traduction de imperium par < souveraineté > s'impose en effet ici. Car un sujet ne peut pas < usurper l'État > ou < usurper le régime >. »²²⁴ De plus, Ramond prétend qu'il faut traduire l'*imperium* par « souveraineté » dans l'article 17, cité ci-dessus, du deuxième chapitre, et qu'il serait absurde de le traduire par « l'État ».

Quant au concept de *summa potestas*, la difficulté est que, en général, Spinoza l'utilise au pluriel pour accentuer le fait que les individus détiennent le pouvoir du corps politique. Quand c'est le cas, ce concept est traduit par « pouvoirs souverains ». En fait, le problème afférent au terme de « souveraineté » commence ici, parce que le concept de « souverain » est une notion qui se réfère à ce qui est

²²³ « pouvoirs souverains » par Saisset, et « puissances souverains » par Zac.

²²⁴ C. Ramond, *op. cit.*, p. 174.

toujours unique. Parler de plusieurs souverains supprime ce qu'on appelle souveraineté.²²⁵ Madeleine Francès dit sur ce sujet : « *le terme de Summae potestates adopté par Spinoza, fut semble-t-il, employé pour la première fois en 1646 par Grotius au sens de personne souveraine en exercice. [...] En effet, l'usage favori que Spinoza fait du pluriel est significatif : la puissance souveraine devrait s'incarner, en principe plutôt dans une collectivité, un groupe plus ou moins étendu.* »²²⁶ Néanmoins, Francès adopte la traduction de « la souverain Puissance ». Bien que Ramond accepte que la *summa potestas* spinozienne ait la personnification et la naturalisation, lui aussi prétend que ce concept peut être généralement rendu en français par « souveraineté », et que, lorsqu'il désigne une puissance vivante, il peut être traduit par « souverain ». ²²⁷

En résumé, Ramond, par une analyse lexicologique, prétend que le concept de « souveraineté » existe sûrement chez Spinoza. Mais ce qui n'est pas pris en considération par Ramond, ni par ceux qui acceptent la traduction de « souveraineté », c'est le concept lui-même. Le contenu de la notion de souveraineté englobe ses trois principales caractéristiques, même si cette notion subit plusieurs changements depuis Bodin jusqu'à Hobbes et au contexte national : (1) référence à l'Un, (2) application transcendante et (3) médiation représentative.

Le concept de souveraineté est avant tout un concept qui se réfère toujours à l'Un.²²⁸ Une autre puissance supérieure ou égale au souverain ne doit pas exister. La présupposition secrète de la théorie de souveraineté moderne, c'est que la multitude ne sera pas le pouvoir souverain, puisqu'il lui manque d'unité et d'homogénéité. C'est pourquoi la multitude doit d'abord devenir un peuple sous un discours d'unité, et ensuite devenir une nation. L'autre dimension de cette présupposition est que les relations de souveraineté produisent toujours un ordre politique transcendant, y compris ses façons modernes les plus développés. Dans la première période de la

²²⁵ Voir Jean Bodin, **Les six livres de la République**, Paris, Le Livre de Poche, 1993, pp. 111-150.

²²⁶ Note 3 de Francès à la page 23 de **Traité des autorités théologique et politique**, trad. M. Francès, Paris, Gallimard, 2002, p. 337.

²²⁷ Dans la traduction turque du *TTP* par Cemal Bâli Akal et Reyda Ergün, la *summa potestas* est traduite par « üstün güç (puissance suprême) » et *summae potestates* est traduite par « üstün gücü kullananlar (ceux qui détiennent la puissance suprême) », en comparant les traductions anglaises et espagnoles. Dans cette édition, il y a une préface qui explique pourquoi la *summa potestas* ne peut être traduit par le mot « souverain ». Voir **Teolojik Politik İnceleme**, trad. Cemal Bâli Akal et Reyda Ergün, Ankara, Dost, 2008 ; surtout la préface de Reyda Ergün, pp. 26-29.

²²⁸ Bodin, **op. cit.**

modernité,²²⁹ l'appui du pouvoir politique devient terrestre, la légitimité de la constitution politique retourne aux forces terrestres en descendant de l'étage de l'Au-delà divin. Mais cette immanence au sein de la modernité succombe à une nouvelle transcendance : la notion de souveraineté développée sous la protection de la monarchie. L'État moderne n'élimine pas cette transcendance, au contraire, il la reproduit et l'utilise comme le seul appareil d'oppression dans les périodes de guerre et de crise. La souveraineté au sens le plus général, doit son existence à la distinction pointue entre l'agent qui exerce ce pouvoir et la partie qui le subit. Il serait absurde de parler d'une souveraineté qui exerce un pouvoir sur elle-même. La souveraineté exige toujours un pouvoir exercé sur autre chose. Or dans la démocratie que Spinoza considère comme le type de gouvernement le plus convenable à la nature humaine, lorsque les multitudes constituent des institutions politiques [*imperium*] propres à elles-mêmes, afin de diminuer leurs passions (de se sauver de l'esclavage) et d'augmenter leurs actions (de se libérer), elles exercent une puissance sur elles-mêmes. Définir cette puissance comme un pouvoir souverain serait une façon de penser anachronique, rappelant la souveraineté de L'État-nation. Il s'agit donc, d'une part, de l'application de la puissance à soi-même pour augmenter la libération – perfection, de l'autre, de mettre en ordre les autres puissances en les contrôlant de l'extérieur, – ici, nous pouvons rappeler à quel point il est important de réprimer les révoltes pour un État. Le premier est une politique immanente (autonomie), le deuxième est une autorité transcendante (État). Dans le premier cas, la multitude, qui augmente ses moyens de libération sans aliéner son droit naturel, devient une puissance constitutive de la politique. Dans le deuxième cas, elle est réduite à une masse passive. Aux yeux de Spinoza, l'essai d'opprimer les autres puissances pour les mettre sous la souveraineté, n'est pas un signe d'affect actif mais une passion. La vraie sagesse (la prudence autant éthique que politique) est un essai de « pouvoir » immanent à lui-même, un essai de s'affirmer, de valoriser la force propre de l'être.

²²⁹ Ici, nous adoptons la lecture d'Antonio Negri et de Michael Hardt qui distinguent deux traditions différentes de la modernité. Selon cette lecture, la première tradition moderne, à savoir la Renaissance, peut être considérée comme un plan d'immanence. La seconde commence après ceci, dans le but de contrôler les désirs révolutionnaires nés du contexte de la Renaissance. Cette seconde période correspond à la naissance de la souveraineté moderne. Voir A. Negri, M. Hardt, **Empire**, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Exils, 2000, pp. 101-178. A part cette interprétation, nous pouvons aussi mentionner la lecture de Stephen Toulmin qui fait également une distinction nette entre la Renaissance (15^e - 16^e siècle) et la deuxième période de la modernité (17^e siècle et les siècles suivants). Il considère la première période comme une révolution et la seconde comme une contre-révolution. Voir S. Toulmin, **Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity**, Chicago, Chicago UP, 1992, pp. 5-87.

L'élément transcendant de cette perspective de la souveraineté, conçu du point de vue de la démocratisation, a été toujours le talon d'Achille de l'État moderne. La représentation intervient justement ici. La représentation apparaît comme le mécanisme de médiation entre ce qui détient la pouvoir et ce qui sont gouvernés. Dans la période féodale, les pouvoirs politiques appuyaient leur légitimité sur une source divine. Quand le pouvoir a été devenu terrestre, cette légitimité s'est appuyée sur un consentement général (Hobbes) ou sur une volonté générale (Rousseau) par l'intermédiaire de la supposition du contrat social. Ainsi, le pouvoir politique est devenu un acteur représentant la volonté de la multitude (l'auteur) qu'il gouvernait. Une fois que la souveraineté est devenue terrestre, une nouvelle crise de légitimité est apparue, et elle a été résolue par la découverte de la représentation.

Si l'on se souvient de la célèbre image du Léviathan de l'édition 1651, on voit de dos des < créateurs > composant le corps du Dieu mortel. En fait, ils sont imaginés en tant qu'une masse placée devant un miroir. Ce qu'ils voient, c'est l'Un ou le Léviathan dont ils sont les particules. Le Léviathan regarde ailleurs : Non est potestas super terram quoe comparetur ei Job. Hobbes aime jouer avec cette idée de Miroir et de ressemblance. Le Léviathan imite les hommes minuscules qui le composent, les prend comme modèle ; mais ce ne sont pas des vrais hommes, ce ne sont que des masques, des automates rationnels, des individus acquérant l'existence dans une communauté abstraite. Un miroir devant la communauté des individus. Tant que la référence divine trouve son objet au-delà, l'unité à laquelle elle donne sens sera intégrale et alors il sera absurde de penser qu'elle peut être divisée. Après l'achèvement de l'intériorisation de la référence, il sera possible de penser au Miroir (État) séparé du corpus social (société civile) ; comme un masque à deux visages... C'est ce que signifie le mot de représentation: Par ces notions, la pensée moderne juridico-politique s'appuiera sur une théorie selon laquelle, non pas les acteurs, mais seulement l'Un reflète la multitude, dans le même ensemble, comme un Miroir parfait. Désormais, la légitimité sera cherchée dans cette relation de réflexion entre la multitude et l'Un et ainsi la souveraineté pourra être liée sans condition ni réserves à la nation.²³⁰

Hobbes développe les notions de représentation et de contrat social qui seront perfectionnés sur un fondement plus « démocratique » par Rousseau. Grâce à ces notions, « la contradiction » du premier schéma de souveraineté de Bodin, forçant le souverain à obéir à Dieu, est supprimée.²³¹ Par la représentation et le contrat, la

²³⁰ Cemal Bâli Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara, Dost, 2003, p. 101.

²³¹ Chez Bodin, le souverain obéit aux lois de Dieu. En général, on considère ce point comme un manque, une contradiction ou une insuffisance dans sa théorie de souveraineté. Voir par exemple Simone Goyard-Fabre, « La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes » in **Hobbes et son vocabulaire**, éd. Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp. 207-230. Or, grâce à une idée de Dieu législateur comme celle de Bodin, la notion de souveraineté pourrait acquérir la force obligatoire dont elle a besoin. Si le souverain doit cesser d'être un maître adjoint pour devenir le maître dans des

souveraineté suspend la crise et atteint sa meilleure forme, en assurant sa légitimité sans s'appuyer sur une autre force ; ainsi, la définition de souveraineté de Bodin est achevée : « *la puissance absolue et perpétuelle d'une République, que les Latins appellent majestatem* ». ²³² Chez Spinoza, cette puissance en question est la force propre de la multitude. C'est pourquoi la puissance d'un corps politique est la puissance propre de la multitude, la philosophie politique spinozienne ne s'articule donc pas avec la lignée de souveraineté. La souveraineté est fondée sur le mécanisme de représentation, tandis que la multitude n'a pas besoin de ce mécanisme. Laurent Bove souligne la différence du corps politique spinozien avec la notion de souveraineté moderne de la manière suivante :

[Chez Spinoza], la souveraineté de la cité, c'est, avant tout, le droit naturel souverain de la multitude elle-même ; son droit à l'auto organisation politique qui est à la fois puissance d'auto affirmation et de résistance à tout ce qui entrave cette affirmation. [...] La souveraineté s'affirme ainsi comme droit de guerre inaliénable de la multitude mais aussi comme désir en acte de l'auto organisation collective en régime d'autonomie. Être véritablement sui juris, pour l'individu humain comme pour le corps politique, c'est alors élever l'effort d'affirmation et de résistance au plus haut degré de rationalité de la pratique. En deçà du droit souverain qui est celui, juridique, d'un pouvoir institué, la souveraineté comme droit c'est l'affirmation immanente de la puissance politiquement constituante de la multitude. Ce déplacement du sens de la souveraineté, d'un droit institué à la puissance constituante de la volonté de tous ensemble est le cœur même du Traité politique. ²³³

En résumé, le projet éthico-politique de Spinoza est moderne en tant qu'il soumet le corps politique à un pouvoir terrestre et en tant qu'il implique la sécularisation de la vie sociale et politique. Mais ce projet est également au-delà de la modernité, parce qu'il présente une solution politique étrangère au paradigme de souveraineté. La pierre angulaire de sa différence avec ce paradigme est le concept de multitude. La singularité et la matérialité de la multitude spinozienne présentent une alternative sérieuse qui est toujours actuelle et concrète contre la souveraineté générale et abstraite.

relations de domination, ce passage peut être seulement réalisé grâce à une idée de Dieu législateur. Le souverain aussi fait des lois comme Dieu, il imite Dieu en fait, et il ne cherche même pas l'autorisation de ses sujets. Ce qui n'existe pas chez Spinoza, c'est une telle notion de Dieu législateur.

²³² Bodin, **op. cit.** p. 111.

²³³ Note 11 de Laurent Bove au chapitre III, § 7 de **Traité politique** (trad. Saisset), pp. 149-150.

Sous-section 3 : La tension entre le sujet et le citoyen : l'obéissance ou le droit civil ?

Néanmoins, on peut parler de la force obligatoire des lois chez Spinoza. Les citoyens composant la *civitas* sont aussi des sujets qui doivent obéir aux lois en face de la *summa potestas*. Les concepts de péché, de faute et de pénalité qui n'existent pas dans l'état de nature, apparaissent avec l'*imperium*.²³⁴ La multitude est contrôlée avant tout par la crainte de la pénalité. Alors, cette situation ne crée-t-elle pas une contradiction ? Ne nous retrouvons-nous pas encore une fois devant la distinction des gouverneurs (législateurs) et de ce qui obéissent aux lois, comme dans la théorie de souveraineté ? « Nous appelons les hommes *citoyens*, en tant qu'ils jouissent de tous les avantages de la cité, et *sujets*, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux institutions et aux lois. » Spinoza ne parle pas seulement d'être un sujet mais aussi de la citoyenneté. Nous sentons une tension entre ces deux termes dans les articles 4 et 5 du troisième chapitre du *TP* où la puissance de l'individu est déterminée à l'égard de la puissance de la cité : « *même qu'un sujet estimerait iniques les décrets de la cité, il n'en serait pas moins tenu de les exécuter.* »²³⁵ Entre les définitions du citoyen et du sujet, on voit une tension surdéterminée par l'effort de libération. En effet, cette tension est immanente au système de Spinoza. Mais, ce système nous présente également les moyens qui peuvent résoudre cette tension. Un membre de la *civitas* est appelé citoyen par rapport à ses droits, et sujet par rapport à son obéissance aux lois. Ceci peut être interprété comme les degrés de libération valables pour le même individu plutôt qu'une définition dualiste. Un homme, profitant des avantages d'une cité – c'est-à-dire des droits civils – aura un plaisir, et ainsi sa puissance d'agir augmentera, il sera libéré. Spinoza définit le droit civil dans le *TTP* comme suivant : « *la liberté qu'a chacun de se conserver dans son état, telle qu'elle est délimitée par les édits du pouvoir suprême*²³⁶ *et défendue par sa seule autorité* »²³⁷. C'est-à-dire, le droit civil n'est rien d'autre que d'assurer le droit naturel par le corps politique. La fondation est la même : le principe de *conatus*. D'autre part, les citoyens resteront sujets, tant qu'ils ne vivent pas leurs droits civils activement. L'avancement d'un sujet à un citoyen est un problème de libération.

²³⁴ **TP II**, § 19, p. 129.

²³⁵ **TP III**, § 5, p. 140.

²³⁶ « souverain ».

²³⁷ **TTP XVI**, [13], p. 523.

Dans le *TTP*, Spinoza définit l'obéissance comme la soumission aux lois.²³⁸ L'obéissance en général est d'obéir à la puissance d'un autre – à la puissance d'un individu ou d'une institution. L'obéissance dans l'état civil est différente de l'esclavage absolu. Dans l'esclavage, il s'agit de se soumettre aux désirs des autres sans aucun profit. L'esclavage en ce sens est le degré le plus bas de la libération. L'obéissance est plus près de la libération que de l'esclavage. Car, même si « *elle supprime bien la liberté d'une certaine façon* »,²³⁹ l'obéissance offre une utilité pour celui qui obéit. Même si l'obéissance correspond à un degré plus élevé par rapport à l'esclavage, son degré de liberté est plus bas que celui de la citoyenneté. Dans l'état de citoyenneté, il s'agit de profiter des utilités offertes par la cité sans la médiation de l'obéissance. Alors que l'obéissance appartient au champ de passion – l'affect qui fait agir est la peur –, la citoyenneté appartient au champ d'action – l'affect qui fait agir est le plaisir. Qu'un membre d'une cité profite des droits offerts par cette cité sans obéir au désir de quelqu'un d'autre ne sera possible que s'il voit sa propre volonté dans le plus haut niveau possible de la volonté politique à laquelle il obéit :

*Puisque l'obéissance consiste à exécuter des ordres en raison de la seule autorité de celui qui commande, il en résulte qu'il n'y a pas proprement d'obéissance dans la société où le pouvoir est aux mains de tous et où les lois sont mises en vigueur par consentement commun : dans telle société, que le nombre des lois augmente ou diminue, le peuple [populus] n'en demeure pas moins également libre puisqu'il n'agit pas sous l'autorité d'un autre, mais de son propre consentement. Mais l'inverse se produit là où un seul détient le pouvoir absolu ; car tous obéissent aux ordres du pouvoir par la seule autorité d'un seul homme.*²⁴⁰

Trouver une solution qui va résoudre la tension entre le sujet et le citoyen en faveur de la liberté sera donc possible dans la démocratie spinozienne. « *Dans l'État [démocratique], 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 de la société tout entière dont il constitue une partie. Et de cette façon tous demeurent égaux, comme auparavant dans l'état de nature.* »²⁴¹ De la démocratie, on peut dire qu'elle est l'antidote de la monarchie. Car plus la volonté d'un corps politique est livrée à un seul homme, plus elle est fragile. En effet, on peut parler de deux types de démocratie chez Spinoza. Le premier est la démocratie comme un régime de

²³⁸ *TTP* XVI, [10], p. 519.

²³⁹ *TTP* XVI, [10], p. 519.

²⁴⁰ *TTP* V, [9], pp. 221-223.

²⁴¹ *TTP* XVI, [11], p. 521.

gouvernement dont Spinoza a mis en place les principes dans le *TTP*, mais qu'il n'a pas pu développer dans le *TP*. Le deuxième est la démocratie comme un principe politique, comme l'augmentation de la puissance d'agir, grâce à laquelle une monarchie qui est totalement contre le désir de liberté humaine, peut être améliorée. Autrement dit, le second type de démocratie est la démocratie conçue en tant que mouvement de libération, en tant que démocratisation.²⁴² Dans le *TP*, Spinoza discute aussi « les régimes » d'aristocratie et de monarchie ; mais il affirme que ces régimes doivent se démocratiser pour survivre. Grâce au principe de démocratisation, ces formes d'ordre politique ne deviennent pas des tyrannies. Ce qui mobilise ce principe politique, qui peut être valable pour toutes les formes de l'ordre politique, est la multitude. A savoir, plus un type de gouvernement engage la multitude politiquement, plus il sera amélioré. L'amélioration de la monarchie correspond à la limitation du pouvoir du roi et à la réalisation de la tendance de la monarchie parlementaire.²⁴³ D'une manière générale, le critère de l'amélioration d'un État n'est pas la durée de sa vie mais la qualité de sa vie politique.²⁴⁴ Un état poursuivant son existence sans la participation et sans l'influence de la multitude, mais par une oppression est loin d'atteindre la meilleure forme de l'ordre politique. Cela ne peut aboutir qu'à l'esclavage continu. Spinoza fait une différence entre l'éternité de la libération et la continuité de l'esclavage. La démocratie est la forme d'ordre politique la plus naturelle et la plus absolue. Elle est absolue, parce que la participation de la multitude à la politique est réalisée : « *car s'il y a un pouvoir²⁴⁵ absolu, c'est celui que possède la multitude tout entière* ». ²⁴⁶ Elle est naturelle, parce qu'elle s'accorde avec la nature humaine et avec l'amour de liberté : « *la nature humaine ne supporte pas d'être absolument contrainte.* » ²⁴⁷

Section 3 : Le concept de multitude

Mais cela ne veut pas dire que la démocratie est la forme d'ordre politique la plus facile à atteindre. « *Tout ce qui est très précieux est aussi difficile que rare.* » ²⁴⁸ C'est pour cette raison que, dans le *TTP*, Spinoza ne va pas hésiter à dire que « le

²⁴² Balibar, *op. cit.* pp. 42-48.

²⁴³ *TP* VI § 15, p. 168.

²⁴⁴ *TP* VI § 4, p. 165.

²⁴⁵ « souveraineté ».

²⁴⁶ *TP* VIII, § 3, p. 209.

²⁴⁷ *TTP* V, [8], p. 221.

²⁴⁸ *E* IV, prop 42, scolie, p. 388.

salut des ignorants » dépend de l'obéissance externe. C'est que le consentement commun, qui est la pierre angulaire de la démocratie, est lié à la raison plus qu'aux passions. Donc, pour établir la démocratie, il faut assurer les conditions matérielles dans lesquelles les hommes peuvent réaliser le passage des passions à la raison – c'est-à-dire l'augmentation du degré de libération. Ce passage est profondément lié à la puissance et au niveau de « l'intellect général »²⁴⁹ de la multitude, comme on va le montrer dans cette section.

Dans le *TP*, Spinoza affirme que « *le droit de la cité est déterminé par la puissance de la multitude* », ²⁵⁰ et il montre ainsi qu'il n'existe aucune autre puissance légitime du corps politique que la multitude qui le compose. Ce principe est valable pour tous les systèmes de gouvernement, y compris la monarchie comme nous l'avons déjà dit. Même dans la monarchie, la puissance d'un corps politique appartient effectivement à la multitude : « *quand le roi meurt, l'État [Civitas] meurt en quelque sorte ; l'ordre civil revient à l'état de nature et par conséquent le pouvoir suprême*²⁵¹ *retourne à la multitude qui, dès lors, peut à bon droit faire des lois nouvelles et abroger les anciennes.* »²⁵² Ces lignes reflètent clairement l'importance politique de la *multitudo*. S'il faut vraiment parler d'une notion de multitude ayant une importance politique chez Spinoza, le traité qu'on doit considérer est le *TP*. Le concept de multitude apparaît une seule fois dans *L'Éthique*, dans un passage où l'on discute des conditions de libération éthique de l'homme : « *la multitude des causes [multitudine causarum] qui favorisent les affections qui se rapportent aux propriétés communes des choses ou à Dieu* ». ²⁵³ Ici, le concept de multitude n'est pas utilisé dans un sens politique. Mais ceci ne diminue pas l'importance de *L'Éthique* dans la

²⁴⁹ Le terme d'« intellect général » est utilisé par Marx une seule fois dans le *Grundrisse* pour expliquer la connaissance sociale, le niveau des forces productives et l'intellect collectif : « *la nature ne construit ni machines, ni locomotives, ni chemins de fer, ni télégraphes électriques, ni métiers à filer automatiques, etc. Ce sont là des produits de l'industrie humaine : du matériau naturel, transformé en organes de la volonté humaine sur la nature ou de son exercice dans la nature. Ce sont des organes du cerveau humain créés par la main de l'homme : de la force du savoir objectivée. Le développement du capital fixe indique jusqu'à quel degré le savoir social général, la connaissance, est devenu force productive immédiate, et, par suite, jusqu'à quel point les conditions du processus vital de la société sont elles-mêmes passées sous le contrôle de l'intellect général, et sont réorganisées conformément à lui. Jusqu'à quel degré les forces productives sociales sont produites non seulement sous la forme du savoir, mais comme organes immédiats de la pratique sociale ; du processus réel de la vie.* » Karl Marx, **Manuscrits de 1857-1858**. « **Grundrisse** », Paris, Éditions sociales, 1980, tome II, p. 194.

²⁵⁰ *TP* III, § 7, p. 141.

²⁵¹ « souverain ».

²⁵² *TP* VII § 25, p. 195.

²⁵³ *E* V, prop. 20, scolie, p. 369.

formation du concept de multitude, comme nous avons essayé de le montrer dans la première partie. Au contraire, c'est seulement grâce à des concepts comme la singularité, l'individualité, l'individuation, la puissance et le fondement du passage à l'ordre civil qui sont développées dans *l'Éthique*, que la puissance de la multitude peut être conçue en tant que la puissance de la cité dans le *TP*. Dans le *TTP*, la situation est différente. Dans cet ouvrage, le but de Spinoza est de distinguer la philosophie et la foi et de défendre la liberté de penser et d'expression. Dans cette perspective, il ne prend en considération que l'État démocratique qui est la meilleure forme d'État pour assurer cette liberté.²⁵⁴ Il utilise le concept d'*imperium* comme un exemple historique à travers l'État juif en particulier et non comme un concept fondateur. Autrement dit, Spinoza ne cherche pas un fondement à ce concept dans le *TTP*, mais il l'utilise tel qu'il est donné. Quant à la notion de multitude, elle apparaît cinq fois dans le texte, et les trois premières occurrences se trouvent dans la préface avec un sens « péjoratif ».²⁵⁵ Dans la Préface, la multitude est utilisée sans qu'elle soit distinguée de la foule [*vulgus*]. Spinoza y affirme que l'origine de la superstition est la peur, et que ceux qui ne peuvent pas se sauver des conditions de la misère, la foule en avant, vont se réfugier dans les superstitions. Dans le dix-septième chapitre, Spinoza dit que, comme toujours, ce qui fait agir l'homme n'est pas la raison mais les passions, et il donne des exemples. La multitude, dans le dix-huitième chapitre, est identifiée à la plèbe, au sujet gouverné. Ici, Spinoza souligne encore une fois que si ceux qui détiennent le pouvoir n'assurent pas un contrôle sur la religion et les sectes religieuses, il en résultera certains excès qui peuvent causer des ennuis pour le corps politique. Ceux qui défendent qu'un concept de multitude positif n'existe pas chez Spinoza, se réfèrent à ces lignes dans le *TTP*. Ils disent que le concept de multitude chez Spinoza désigne la quantité des masses et qu'il est dépourvu de connotation politique.

Mais le point qui reste inaperçu dans ces commentaires, est que, dans ces lignes, Spinoza ne traite pas de la puissance de la cité – de la puissance constitutive de la multitude. Dans le *TTP*, la *multitudo* joue le rôle d'un concept sociologique plus que politique. De plus, dans une telle critique, il y a le danger de ne pas mettre en relation « le naturalisme spinozien » avec sa théorie de politique. Son naturalisme développé à travers la théorie des passions ne permet pas d'avoir un jugement

²⁵⁴ *TTP*, XVI, [11], p. 521.

²⁵⁵ « Préface » [5], p. 61 ; [8], p. 63 ; [10], p. 71 ; XVII, [4], p. 541 ; XVIII, [6], p. 597.

péjoratif des vices humains. C'est vrai que Spinoza connaît « la fureur de la multitude féroce ». L'expérience lui montre à quel point elle peut être destructive, la manifestation de la haine des masses. Étienne Balibar souligne que l'affinité de la foule, de la plèbe avec la multitude dans le *TTP* est liée à « la crainte des masses » ressentie par Spinoza lui-même. En revanche, même dans le *TTP*, le concept du peuple est utilisé dans un sens plus constructif, désignant l'« ensemble des citoyens ». Cependant, Balibar ajoute que, dans le *TP*, le concept de *multitudo* subit un changement dans la direction de « la libération des masses », avec plusieurs tensions et apories.²⁵⁶ Mais le plus important est que Spinoza utilise ces mots – la foule, la plèbe et aussi la multitude – non dans un sens péjoratif mais pour dépeindre une situation de fait. Dans le *TP*, il n'oublie pas de faire les remarques suivantes concernant les préjugés sur les plèbes : « *ces vues seront peut-être accueillies avec un sourire de dédain par ceux qui restreignent à la plèbe les vices qui se rencontrent chez tous les hommes. [...] Je réponds que tous les hommes ont une seule et même nature. Ce qui nous trompe à ce sujet, c'est la puissance et le degré de culture. Aussi arrive-t-il que lorsque deux individus font la même action, nous disons souvent : il est permis à celui-ci et défendu à celui-là d'agir de la sorte impunément : la différence n'est pas dans l'action, mais dans ceux qui accomplissent.* ».²⁵⁷ Jusqu'ici Spinoza répète l'argument principal de son projet éthique : les vices ne sont pas seulement propres au vulgaire mais à tous les hommes. Mais la suite de ce passage est plus intéressante. Ici, Spinoza dit que la plèbe est ignorante, parce qu'elle est étrangère aux affaires de l'État : « *ce n'est pas une chose surprenante que la plèbe reste étrangère à la vérité et qu'elle manque de jugement, puisque les principales affaires de l'État se font à son insu. [...] Vouloir donc faire toutes choses à l'insu des citoyens, et ne vouloir pas qu'ils en portent de faux jugements et qu'ils interprètent tout en mal, c'est le comble de la sottise.* » Alors, la plèbe n'est pas ignorante, mais elle est la multitude laissée ignorante. Elle est ignorante, car il lui manque d'expérience d'auto-organisation, car elle est apolitique. Et Spinoza met le point final : « *si la plèbe, en effet, pouvait se modérer, si elle était capable de suspendre son jugement sur ce qu'elle connaît peu et d'apprécier sainement une affaire sur un*

²⁵⁶ É. Balibar « Spinoza : La crainte des masses » in **Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza**, éd. Emilia Giancotti, Napoli, Bibliopolis, 1985. pp. 293- 320.

²⁵⁷ **TP VII**, § 27, pp. 196-197.

*petit nombre d'éléments connus, la plèbe alors mériterait sûrement plutôt de gouverner que d'obéir. »*²⁵⁸

L'ignorance des masses est une question qui concerne la participation politique. Revenons maintenant à « la multitude » dans *L'Éthique*. On peut dire que la politique, l'activité politique et la citoyenneté assureront aux hommes l'opportunité de voir la multitude des causes derrière les événements, derrière leurs propres désirs et derrière les désirs des autres, de sorte que cette clairvoyance augmentera leur puissance de comprendre et leur puissance d'agir. Contrairement au citoyen de l'État moderne, le citoyen envisagé par Spinoza n'est pas un homme qui ne connaît rien de la politique. Les citoyens, les constituants de la cité, sont des puissances ayant tendance vers l'autorégulation. Donner l'emploi de la constitution politique à une multitude et non à l'Un est le principe démocratique du *TP* : « *le droit naturel est maintenant, pour la première fois, pensé explicitement comme la puissance du nombre, non pas certes au sens d'une somme arithmétique, mais au sens d'une combinaison, ou si l'on veut, d'une interaction de forces.* »²⁵⁹ L'action constitutive de la multitude est la base :

*Il faut remarquer qu'en parlant d'un État [imperium] institué pour une telle fin [passer la vie dans la concorde], j'entends celui qu'une multitude libre a établi, et non celui qui a été imposé à une multitude par le droit de guerre. Une multitude libre, en effet, est conduite par l'espoir plus que par la crainte ; une multitude soumise, au contraire, est conduite par la crainte plus que par l'espoir. Celle-là s'efforce de cultiver la vie, celle-ci ne cherche qu'à éviter la mort ; la première veut vivre pour elle-même, la seconde est contrainte de vivre pour le vainqueur ; c'est pourquoi nous disons de l'une qu'elle est libre et de l'autre qu'elle est esclave.*²⁶⁰

Sous-section 1 : Le droit de résistance de la multitude

Les esclaves sont toujours une source de crainte. Dans un pôle de cette dialectique de crainte, la multitude continue à être une menace pour les gouverneurs autant qu'elle est éloignée de la puissance, du droit, de la liberté sociale et politique. Dans la philosophie politique de Spinoza, surtout dans sa manière d'utiliser le concept de *multitudo*, un antagonisme permanent peut être constaté entre les

²⁵⁸ **Ibid.**

²⁵⁹ Balibar, **ibid.**, p. 302

²⁶⁰ **TP V**, § 6, p. 160. Hobbes ne fait pas de différence entre ces deux sortes d'Etat, autant que, chez lui, le consentement assurant la légitimité du pouvoir est principal. **Lév. XX**, p. 212.

gouvernants et les gouvernés. Cet antagonisme peut être contrôlé par différents moyens d'équilibre, il peut être reformé (comme Spinoza le montre dans les chapitres concernant l'aristocratie),²⁶¹ mais aussi il peut détruire complètement le système établi, si les éléments destructifs à l'intérieur du système acquièrent plus de puissance. Mais dans les deux cas, cet antagonisme demeure toujours là, au sein du corps politique. Quel camp Spinoza soutient-il ? Le camp des gouverneurs ou des insurgés ? Cette question n'a qu'une importance secondaire. Le point important est que la philosophie politique de Spinoza nous montre les deux activités politiques humaines, la destruction et la construction, sans aucune mystification. La politique est à la fois un affrontement des puissances et une praxis de constitution où l'on crée un consentement fondé sur l'utilité commune. La multitude, chez Spinoza, est le vecteur de puissance déterminant la légitimité politique, à savoir déterminant la ligne de démarcation entre le droit civil et le droit de résistance :

On doit remarquer que des décrets capables de jeter l'indignation dans le cœur du plus grand nombre des citoyens ne sont plus dès lors dans le droit de la cité. Car il est certain que les hommes tendent naturellement à s'associer, dès qu'ils ont une crainte commune ou le désir de venger un dommage commun ; or le droit de la cité ayant pour définition et pour mesure la puissance commune de la multitude, il s'ensuit que la puissance et le droit de la cité diminuent d'autant plus qu'elle-même fournit à un plus grand nombre de citoyens des raisons de s'associer dans un grief commun. Aussi bien il en est de la cité comme des individus : elle a, elle aussi, ses sujets de crainte, et plus ses craintes augmentent, moins elle relève de son propre droit.²⁶²

Le corps politique spinozien n'est pas une structure inanimée. La crise est inhérente à un corps politique qui s'éloigne du consentement de la multitude. Le point important est que la raison d'être de l'État doit être toujours ouverte à une « redéfinition » par la puissance de la multitude. C'est pourquoi Spinoza considère l'insurrection comme une situation de fait, sans la renfermer dans une discussion de légitimité. Dans la théorie hobbesienne de contrat, ce qui donne la légitimité à un corps politique est le contrat social, par conséquent, chaque insurrection est considérée illégitime dès le début. Or, chez Spinoza, l'insurrection se révèle dans une cité qui se trahit elle-même :

²⁶¹ Voir **TP VIII**, surtout § 3, § 5 et § 11; **IX**, surtout § 3, § 13 et § 14.

²⁶² **TP III**, § 9, p. 142.

*Bien que nous disions que les hommes dans l'ordre civil relèvent non de leur propre droit, mais de celui de la cité, nous n'entendons pas pour cela que les hommes perdent la nature humaine et en prennent une autre, ni par conséquent que la cité ait le droit de faire que les hommes aient des ailes, ou, ce qui est la même chose, qu'ils voient avec respect ce qui excite leur risée ou leur dégoût ; mais nous entendons qu'il existe un ensemble de circonstances, lesquelles étant posées, il en résulte pour les hommes des sentiments de respect et de crainte à l'égard de cité ; lesquelles au contraire étant supprimées, la crainte et le respect s'évanouissent et la cité elle-même n'est plus. Par conséquent, le corps politique, pour relever de son propre droit, est tenu de conserver les causes de crainte et de respect ; autrement il cesse d'être. [...] Ajoutez que tuer les citoyens, les spoiler, enlever les jeunes filles et autres actions semblables, tout cela change la crainte en indignation et par conséquent l'état civil en état de guerre.*²⁶³

La puissance de la multitude qui détermine le droit du pouvoir politique, détermine également les limites de ce pouvoir et ainsi la ligne de démarcation entre l'état civil et l'état de guerre. Laurent Bove précise que la conception du droit de résistance chez Spinoza est différente de la tradition du droit de résistance des Monarchomaques. Tandis qu'ils défendent que le droit de résistance naît lorsque le roi trahit le contrat entre lui et le peuple, Spinoza n'a pas une telle conception du contrat. Soulignant l'influence de Machiavel sur Spinoza, Bove lit « l'indignation » comme une expression de la puissance de résistance de la multitude.²⁶⁴ Le droit de résister, l'extension du droit naturel de la multitude se révélera toujours quand la tension entre la puissance de la multitude et l'exercice de la souveraineté se tourne en antagonisme : « *droit de nature de la multitude qui possède de manière inaliénable la souveraineté et la puissance, et qui, par cette puissance de résistance, déploie, contre toute logique de domination (auto-destructive), la stratégie de résistance-active du corps social par laquelle ce même corps affirme sa tendance propre (essentielle) à autonomie [ut sui juris esse possit].* »²⁶⁵

Le droit de résister est possible grâce au fait que Spinoza met au fondement de la politique non pas le contrat, mais le consensus. Une fois que ce consensus est dégradé, le droit de guerre devient déterminant. Mais cette dimension destructive s'ouvre toujours à une dimension constitutive. La multitude se réserve toujours le droit de se réorganiser. Mais comment cela peut-il être réalisé ? Comme nous le savons, Spinoza définit toutes les passions nées de la haine comme des affects

²⁶³ TP IV, § 4, p. 154.

²⁶⁴ Laurent Bove, *La Stratégie du Conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, pp. 264-301.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 291.

passifs. L'indignation née d'une certaine haine, peut être considérée comme une passion loin de la libération. Mais chez Spinoza, l'indignation collective a aussi une détermination positive : c'est le premier pas de l'auto-affirmation des citoyens contre la tristesse commune.²⁶⁶ En cas de crise, l'indignation accompagne l'effort de se conserver soi-même et l'auto-affirmation éthico-politique.

²⁶⁶ Voir Bove, **ibid.**, « Bienveillance et indignation : les < affects > de la résistance » sous-section, pp. 291-295.

CHAPITRE 2 : CORPS POLITIQUE CHEZ HOBBS

Section 1 : Le passage de l'état naturel à l'état civil²⁶⁷

Dans le chapitre intitulé « Corps humain chez Hobbes », nous avons dit que selon Hobbes, les hommes doivent obéir aux lois de nature afin d'atteindre la paix en se libérant de l'état de nature (de l'état de guerre perpétuel), mais pour obéir à ces lois, il faut également assurer la condition de sécurité nécessaire.²⁶⁸ D'après Hobbes, ce qui assure cette condition de sécurité n'est ni la compréhension de ces lois de nature par les hommes, ni le consensus fait entre eux pour respecter ces lois.²⁶⁹ Puisque les hommes ne poursuivent que leurs intérêts, ils peuvent désobéir à ces lois en désirant obtenir un avantage plus grand. Pour la même raison, ils peuvent aussi annuler le consensus. Ainsi, une source de crainte commune pour les hommes est nécessaire pour qu'ils respectent ces lois de nature. C'est pour cela que Hobbes choisit la métaphore du Léviathan pour l'État. Ce facteur de crainte va assurer le compromis entre l'intérêt individuel et l'intérêt général ; à vrai dire, il va assurer que l'intérêt individuel est conforme à l'intérêt général (paix) qui devient alors une norme.²⁷⁰ Ainsi apparaît la succession suivante : l'état de guerre réelle – une présomption de paix (loi de nature) – la condition de sécurité (Léviathan) – l'état de paix réelle. En construisant cette succession, Hobbes déplace le fondement de corps politique : le corps politique n'est plus une communauté composée des hommes ayant les mêmes espoirs et les mêmes désirs, avec le secours mutuel. La différence

²⁶⁷ Tout d'abord, il faut souligner que chez Hobbes le passage de l'état de nature à l'état civil, de même que « l'état de nature » lui-même, est une abstraction logique et non un fait historique. Hobbes utilise cette abstraction comme une méthode pour évaluer ses propositions politiques : « *afin donc que je prenne mon raisonnement du plus haut que je pourrai, il faut que nous rebroussions vers le premier état de nature et que nous considérions les hommes comme s'ils ne faisaient maintenant que de naître, et comme s'ils étaient sortis tout à coup de la terre, ainsi que des potirons* » (**Le citoyen** VIII, § 1, p. 180). Macpherson, se référant à Watkins, attire l'attention sur le fait que cette méthode de Hobbes est similaire à la méthode résolutive-compositive de Galilée. Voir Macpherson, **op. cit.**, p. 30.

²⁶⁸ Voir aussi **Le citoyen** V, § 3, p. 140.

²⁶⁹ **Ibid.** p. 141.

²⁷⁰ **Ibid.**

entre la *societas* et la *civitas* est la suivante : dans la première, il s'agit d'un consensus et de l'union de plusieurs volontés, mais dans la deuxième, il n'y a qu'une seule volonté. C'est-à-dire que ce qui donne à un corps social sa caractéristique politique est la composition d'« une seule volonté ». La naissance de l'État²⁷¹ est aussi la naissance d'« une seule volonté ». Hobbes établit une différence entre « *le conspiration de plusieurs volontés tendantes à une même fin* »²⁷² et « *une seule volonté* ». Le premier est un état contingent pour les hommes, un état où il n'y a pas de certitude. Le mécanisme de décision au sujet de la défense et de la paix n'acquiert pas encore la caractéristique de l'Un. Par conséquent, il est toujours ouvert à l'instabilité et au chaos. Le deuxième passe par la création d'une personne qui va représenter chacun. Cette personne peut être un seul homme ou un concile [*concilium*]²⁷³, et chaque volonté particulière [*omnes et singuli*] est soumise à cette seule volonté.²⁷⁴ Autrement dit, « la seule volonté » provient de l'autorité de représenter chacun.

Dans ce chapitre, nous allons étudier en détail comment se compose cette volonté unique qui est le commencement du corps politique chez Hobbes. Mais d'abord, il faut voir les occurrences du terme État dans les œuvres de Hobbes : dans la *De Cive*, c'est le terme de *civitas* qui est utilisé. Hobbes y définit la *civitas* en tant qu'une union établie par la soumission de plusieurs volontés à une seule volonté.²⁷⁵ En ce sens, la *civitas* comprend les termes de *persona civilis* et de *societas civilis*. Dans l'édition anglaise du 17^e siècle du *De Cive*, au lieu du terme d'État, le terme de « *civil society* » est utilisé. « L'État » est un terme qui appartient au *Léviathan* en anglais : « *For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an artificial man* (« c'est l'art qui crée ce grand LÉVIATHAN qu'on appelle RÉPUBLIQUE ou L'ÉTAT, lequel n'est qu'un homme artificiel) ».²⁷⁶

L'État est un acteur et la politique est l'art de cet acteur. Elle commence par la soumission des volontés. Alors, qu'est-ce que cela veut dire que chaque volonté

²⁷¹ Quentin Skinner constate que le concept d'État est développé pour la première fois par Hobbes. Voir Q. Skinner, « The State » in **Political Innovation and Conceptual Change**, éd. T. Ball, J. Farr et R. L. Hanson, Cambridge, Cambridge UP, 1989, pp. 116-121.

²⁷² **Le citoyen** V, § 6, p. 143.

²⁷³ Dans le *Léviathan*, au lieu du « concile » qui a une connotation classique, l'« assemblée » sera préféré. Voir **Lév.** XVII, p. 177.

²⁷⁴ **Le citoyen** V, § 9, p. 144.

²⁷⁵ **Ibid.**

²⁷⁶ **Lév.** « Introduction », p. 5.

particulière se soumet à la volonté d'un seul homme ou d'une assemblée ? Avant tout, Hobbes dit que cette soumission des volontés peut être réalisée soit par « *ceux qui sont vaincus en guerre* », soit par ceux qui font volontairement un contact.²⁷⁷ Autrement dit, la première soumission est réalisée par acquisition, et la seconde par institution. La première est une domination naturelle tandis que la seconde est une domination politique. Dans le premier cas, un maître [*dominus*], par voie d'occupation, fait des hommes ayant peur de lui ses sujets ; dans le deuxième cas, la multitude décide d'être sujet, en craignant des tendances dangereuses qu'elle implique, et crée un pouvoir dominant [*summum imperium*]. Hobbes développera sa théorie de souveraineté surtout en examinant ce deuxième cas. Le critère de légitimité est le même pour les deux types de souveraineté (même si l'un est naturel, l'autre est institué) : le consentement. La source de la souveraineté sur ceux qui sont vaincus n'est pas la victoire obtenue, mais le consentement de ceux qui sont vaincus.²⁷⁸ Dans le corps politique institué, les hommes expriment ce consentement par le contrat qu'ils font entre eux, non seulement pour éviter un mal potentiel, mais aussi pour obtenir une faveur future.²⁷⁹ Le contenu de ce contrat²⁸⁰ est le suivant : la multitude ne résiste pas contre la volonté souveraine. La règle est la suivante : « *je transfère mon droit à celui-ci, à condition que vous lui transfériez aussi le vôtre.* »²⁸¹ Ainsi, les hommes transmettent le droit d'utiliser leurs facultés et leurs forces à cette seule volonté.²⁸² De plus, les terres obtenues par acquisition deviennent des endroits que l'État colonise par son droit naturel afin d'assurer les besoins de sa population.²⁸³

En effet, la théorie de l'État et de la souveraineté de Hobbes montre une certaine évolution du *Citoyen* au *Léviathan*. La conception de représentation fera son apparition dans le *Léviathan* à la fin de cette évolution. Les *Elements of law*²⁸⁴ et *Le*

²⁷⁷ **Le citoyen** V, § 12, p. 146 ; **Lév.** XVII, p. 178.

²⁷⁸ **Lév.** XX, p. 212.

²⁷⁹ **Le citoyen** V, § 7, p. 144.

²⁸⁰ En fait, le terme choisi par Hobbes dans le *De Cive* latin est *pactum*. Le contrat est un terme plus général, tandis que le « pactum » fait référence à un genre de contrat privé. Voir Michael Silverthorne, « Political terms in the Latin of Thomas Hobbes », in **International Journal of the Classical Tradition**; printemps 96, vol. 2, numéro 4, pp. 499-510.

²⁸¹ **Le citoyen** VI, § 20, p. 165.

²⁸² **Ibid.**, § 13, pp. 155-156.

²⁸³ Dans les chapitres XXII, XXIV et XXX du *Léviathan*, Hobbes fait des propositions au sujet de l'administration des colonies et des relations entre les colonies et L'État. Pour un travail intéressant soulignant l'affinité entre l'État de Hobbes et l'idéologie colonialiste, voir Cheedy Jaja, « Hobbes's Theory of Colonialism and the African Colonial Experience: Structural and Programmatic Affinities », in **The American Philosophical Association Newsletters**, 97:2, 1998.

²⁸⁴ **EL** XX, § 18, p. 117.

citoyen contiennent un certain conventionnalisme,²⁸⁵ parce que, dans ces œuvres, l'origine de la souveraineté est définie comme une soumission des volontés s'appuyant sur la non-résistance. C'est dans le *Léviathan* que la conception de représentation intervient. Ainsi, dans le sixième chapitre du *Léviathan*, Hobbes développe les termes de « l'auteur », « l'acteur » et « l'autorité ». Grâce à ces termes, le passage au corps politique n'est plus conçu comme une *soumission* négative, mais devient une *représentation* positive :

Une République [Commonwealth] est instituée, lorsqu'une multitude d'hommes²⁸⁶ réalisent un accord et passent une convention (chacun avec chacun), comme quoi, quel que soient l'homme ou assemblée d'hommes auxquels la majorité d'entre eux aura donné le droit de représenter leur personne à tous (c'est-à-dire d'être leur représentant) ; chacun, aussi bien celui qui a voté pour que celui qui a voté contre, autorisera toutes les actions et tous les jugements de cet homme ou de cette assemblée d'hommes, de la même manière que si c'étaient les siens – cette convention étant destinée à leur permettre de vivre paisiblement entre eux, et d'être protégés.²⁸⁷

La soumission n'est plus le point de départ du passage au corps politique, comme dans *Le citoyen*, mais devient la fin de ce processus. Les hommes composant le corps politique sont les auteurs des actes et des jugements du souverain. La représentation est développée comme la logique d'autorisation de l'acteur (souverain) par l'auteur. La multitude fait de la seule volonté un acteur politique proprement dit, en donnant l'autorité d'utiliser sa puissance à son nom à cette volonté qui acquiert ainsi la légitimité de ses actions. Ainsi, le corps politique est divisé en deux composants ; d'une part, un homme ou une assemblée ayant le pouvoir souverain [*summam potestatem*] ou le droit d'exercer l'empire [*summum imperium*] et d'autre part, la multitude d'hommes devenus sujets dépourvus de la puissance politique.

²⁸⁵ Voir Lucien Jaume, « Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes à Kant », in **Hobbes et son Vocabulaire**, ed. Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp. 231-257. Dans cette étude, Jaume explique que le *Léviathan* dépasse la logique du « pacte de soumission » qui se trouve dans *Le citoyen*, mais la contradiction d'artificialisme se poursuit même dans le *Léviathan*. François Tricaud, dans l'introduction qu'il a écrite pour le *Léviathan*, explique que l'idée de « la soumission des volontés au pouvoir souverain » se poursuit encore dans le *Léviathan* en latin et c'est ainsi qu'on observe une certaine différence entre les conceptions de représentation du *Léviathan* en anglais et du *Léviathan* en latin. Dans le *Léviathan* en latin, écrit entre *Le citoyen* et le *Léviathan* en anglais, on trouve les effets du *Citoyen*. Voir « Introduction du Traducteur », pp. xi-xxxiii.

²⁸⁶ « un grand nombre d'hommes ».

²⁸⁷ *Lév.* XVIII, p. 179.

Dès lors, le corps politique devient une institution qui se compose du souverain et de ses sujets. Par la composition de cette institution, le souverain acquiert certains droits.²⁸⁸ Ces droits sont irréversibles, inséparables et intransmissibles.²⁸⁹ Premièrement, ils sont irréversibles, car les sujets ne doivent jamais renoncer au contrat. Renoncer au contrat équivaut à commettre une injustice. Mais ce sont seulement les sujets qui sont responsables devant les préceptes du contrat. Puisque le souverain ne fait pas de contrat avec les sujets, il représente la puissance de la multitude et en même temps continue à protéger son propre droit naturel. C'est pourquoi le souverain n'a pas de responsabilité directe envers les sujets. Le souverain ne peut être responsable que devant Dieu, comme le seul homme qui reste dans l'état de nature. Il en résulte que le souverain a le droit de punir les sujets qui n'obéissent pas au contrat – c'est-à-dire ceux qui se rebellent. Le droit de punir est propre au pouvoir souverain. Ce droit du souverain provient du droit d'utiliser de la violence pour l'autodéfense, tout comme un homme dans l'état de nature.²⁹⁰ Le sujet qui est « l'auteur réputé » de l'action du souverain, donne à celui-ci le droit de punir soi-même. De plus, les sujets, qui ont déjà autorisé les activités et les jugements du souverain, ne peuvent pas déclarer leurs opinions, sauf celles que le souverain approuve.²⁹¹ Sinon, ils se contrediraient. C'est le souverain qui décide ce qui sera enseigné aux sujets. Le plus important, c'est que, même si les actes de souverain sont très cruels, on n'a pas le droit de le critiquer.²⁹² Pour un sujet, une telle critique serait un acte illégitime, mais aussi une contradiction avec soi-même.

Deuxièmement, le pouvoir hobbesien est inséparable. Dans une période où les guerres religieuses jouent un rôle politique crucial, le souci de Hobbes est « *la*

²⁸⁸ **Lév.** XVIII, voir tout le chapitre.

²⁸⁹ **Ibid.** pp. 180-181; 187-188.

²⁹⁰ Cependant, il faut préciser les limites de ce droit. Dans le passage à l'état civil, il ne s'agit pas d'un transfert absolu du droit de se défendre soi-même. Dans le chapitre XXVIII du **Léviathan** (pp. 331-332), Hobbes fait une différence entre le droit de se défendre soi-même et le droit de défendre quelqu'un d'autre, et dans un corps politique, c'est le second que les hommes abandonnent. Concernant le droit de punir du souverain, Hobbes constate que cela n'est pas un don de ses sujets. La base du droit de punir qui appartient au souverain est son propre droit naturel. Puisque le souverain n'est pas l'un des partis du contrat social, il continue à avoir son droit naturel. Mais les sujets n'abandonnent pas leur droit de se défendre absolument. Par exemple, ils peuvent physiquement s'opposer à la peine de mort. D'autre part, l'État ayant son droit naturel, sera plus fort qu'un seul sujet et peut détruire sa résistance. Hobbes justifie l'existence des gardiens par ce fait. Donc, le droit transmis par les sujets au souverain n'est que le droit d'utilisation de leurs puissances et leurs facultés.

²⁹¹ **Lév.** XVIII, p. 184. Donc, l'affirmation spinozienne de la liberté de pensée et d'expression serait une menace contre la souveraineté hobbesienne.

²⁹² **Ibid.** p. 183.

réunion de la suprématie ecclésiastique à la souveraineté civil ». ²⁹³ C'est le pouvoir terrestre qui doit prendre la décision de guerre et de paix, édifier des relations avec d'autres pays, faire des lois civiles et devenir un juge dans les conflits entre ses sujets. ²⁹⁴ D'après Hobbes, la séparation des pouvoirs est une cause de la guerre civile, et l'état de l'Angleterre en est un exemple. Concernant la multitude, l'implication de l'inséparabilité du pouvoir est la suivante : les limites du pouvoir ne peuvent être déterminées que par les lois de Dieu. ²⁹⁵ C'est-à-dire, ceux qui détiennent le pouvoir ne sont responsables que devant les lois de moralité. Donc, la multitude, ou son indignation, n'est jamais considérée comme un élément politique capable de redéfinir et délimiter l'exercice du pouvoir. Or, chez Spinoza, comme nous l'avons montré, les limites du pouvoir politique sont toujours déterminées par la puissance de la multitude.

Dernièrement, le souverain ne transmet jamais l'autorité de défendre ses sujets à une autre puissance. Sinon, il y aurait un conflit et une crise de la souveraineté, le souverain ne serait plus souverain, et les sujets ne seraient plus ses sujets. Cependant, le souverain peut charger certains officiels pour les affaires de l'État. Ou comme dans les monarchies, il peut nommer son successeur, mais il doit obligatoirement l'annoncer avant sa mort.

Hobbes n'hésite pas à dire que, afin de protéger ces trois caractéristiques, tous les États, même les États dans lesquels la souveraineté appartient à une assemblée, ont besoin des dictateurs et des protecteurs en cas de crises. ²⁹⁶ Les assemblées contiennent « l'inconstance de la multitude » dans leur nature. Hobbes maintient que plus les hommes qui discutent les affaires complexes de l'État sont nombreux, plus il est probable d'aboutir à une impasse. Pour Hobbes, même la dimension quantitative de la « multitude » est une bonne raison pour s'inquiéter. C'est ainsi que, en cas de crises, un « état d'exception » dans lequel l'assemblée est suspendue serait la meilleure forme de résoudre les problèmes qui se posent.

²⁹³ *Lév.* XLII, p. 583.

²⁹⁴ *Lév.* XVIII, pp. 185-187.

²⁹⁵ *Le citoyen* VII, « remarque », p. 170.

²⁹⁶ *Lév.* XIX, p. 199.

Section 2 : De la multitude à la souveraineté

D'après Hobbes, la différence entre les États souverains n'est pas relative à la forme de la puissance que tel ou tel État souverain possède, mais à la forme de l'application de cette puissance. « *Car, l'empire [imperium] consiste en la puissance [potentia] et l'administration en l'acte du gouvernement; or, la puissance est égale en quelque sorte d'État que ce soit; et il n'y a de différent que les actes, c'est-à-dire que les mouvements et les actions de la république suivant qu'elles procèdent des délibérations de plusieurs ou de peu de personnes, des sages ou des impertinents.* »²⁹⁷ L'*imperium* hobbesien est un terme de puissance. Par conséquent, c'est un terme de droit : « *qu'est autre chose l'empire, si ce n'est le droit de commander toutes fois et quantes que cela est possible par les lois de la nature* ». ²⁹⁸ Mais cette puissance ou ce droit, contrairement à celle de Spinoza, n'est pas identique directement avec les mouvements et les actions de la république. Parce que, comme nous l'avons déjà dit, il y a la médiation de la représentation parmi eux. A l'origine, la puissance de l'État provient de la multitude d'hommes qui le composent. Mais cette puissance passe à l'action au moyen des mouvements de la personne représentant cette multitude. La puissance de la multitude, d'après Hobbes, ne peut pas passer immédiatement à l'action politique.

Hobbes reprend les définitions conventionnelles des diverses sortes de gouvernement : un État est appelé démocratie si le pouvoir souverain est donné à une assemblée et si tous les sujets ont le droit de voter, aristocratie si seulement certains des sujets ont le droit de voter, et monarchie si le pouvoir est donné à une seule personne.²⁹⁹ En plus de ces définitions assez connues, dans *Le citoyen*, Hobbes fait ce commentaire intéressant sur l'origine de l'État : en fait, toutes les formes d'État semblent être auparavant proches de la démocratie. En établissant une société civile [*commonwealth*], les hommes s'unissent volontairement et obéissent à la décision prise par la majorité.³⁰⁰ Si leur assemblée se perpétue, elle aboutit à une démocratie, c'est-à-dire au gouvernement de *populus* – sinon, on retourne à l'anarchie et au désordre. Tant que la subsistance des assemblées régulières et de la majorité,

²⁹⁷ *Le citoyen* X, § 16, pp. 206-207.

²⁹⁸ *Le citoyen* VII, § 16, p. 176.

²⁹⁹ *Ibid.*, § 1, p. 167.

³⁰⁰ *Ibid.*, § 5, p. 170.

autrement dit de l'autorité est assurée, cette démocratie peut être considérée comme une puissance souveraine. Ainsi, une multitude devient un peuple [*demos, populus*]. L'un des résultats importants de cette abstraction est le suivant : avant la constitution d'une puissance souveraine, on ne peut pas parler d'un peuple. « *Avant que la société civile soit formée, le peuple ne subsiste pas encore en qualité d'une certaine personne, mais comme une multitude.* »³⁰¹ Bref, l'État précède le peuple. La multitude se transforme en peuple avec la constitution de l'État. Le résultat le plus important de l'abstraction concernant la démocratie, c'est que celle-ci est le premier genre de souveraineté parmi tous les genres de souveraineté. Le conseil des nobles dans l'aristocratie reflète en effet le transfert du droit de la démocratie.³⁰² La monarchie, comme l'aristocratie, résulte du transfert de la puissance du peuple à une seule personne.³⁰³ Autrement dit, dans la genèse de la puissance de souveraineté, la succession suivante fait son apparition : la multitude d'hommes s'assemblent volontairement et régulièrement (démocratie) – cette multitude d'hommes établit un contrat entre eux (chacun avec chacun) – grâce à ce contrat, la multitude d'hommes devient une seule personne, c'est-à-dire le peuple. En effet, la chaîne pourrait s'arrêter ici et le pouvoir souverain pourrait faire son apparition sous forme de gouvernement populaire. Mais Hobbes va plus loin et ajoute une dernière étape : le transfert des droits du peuple à une aristocratie ou à une seule personne. Pour Hobbes, cette dernière étape sera la meilleure forme de gouvernement ; car il voit dans la démocratie la forme de gouvernement la plus proche de l'état de nature et par conséquent la plus dangereuse. Dans le dixième chapitre du *Citoyen*, Hobbes énumère les désavantages de la démocratie par rapport à la monarchie. L'essentiel de ces désavantages est lié aux processus de la prise des décisions politiques.

Sous-section 1 : La réduction du citoyen au sujet

Le premier désavantage de la démocratie, c'est la possibilité de prendre une fausse décision, notamment une fausse décision de punition. D'après Hobbes, dans les démocraties en général, la fausse punition est plus répandue que dans les monarchies.³⁰⁴ Cette assertion est directement liée à la conception du citoyen de

³⁰¹ **Ibid.**, § 7, p.172.

³⁰² **Ibid.** § 8, p. 172.

³⁰³ **Ibid.** § 11, p. 173.

³⁰⁴ **Le citoyen X**, § 7, p. 200

Hobbes. Le citoyen hobbesien est très loin de la conception de citoyen participant à la discussion des affaires de l'État (à savoir de la définition aristotélicienne du citoyen). Puisque la constitution du corps politique se réalise par la création d'une seule personne, il n'y a pas de conception de citoyen actif chez Hobbes. Même lorsqu'il s'agit d'un gouvernement démocratique, la participation au gouvernement sera une action de souveraineté, non une action de citoyenneté. La définition hobbesienne du citoyen est profondément différente de celle de Spinoza. Plus exactement, le concept de citoyen n'a pas de place dans la conception de l'État chez Hobbes. Au contraire, Hobbes utilise les mots citoyen et sujet dans le même sens. Le concept de responsabilité est auparavant mis à la base du corps politique par le contrat : l'obligation de respecter le contrat. D'après Hobbes, si le citoyen « continue une vie calme », à savoir continue d'être un sujet respectueux, le souverain de la monarchie n'aura aucun problème avec lui. Le monarque considère ceux qui ont la passion du pouvoir comme des ennemis. La probabilité de faire une injustice dans les monarchies est donc moins considérable que celle dans les démocraties.

Le deuxième désavantage de la démocratie, c'est que les mécanismes de prise de décisions peuvent être lents et infructueux.³⁰⁵ L'une des raisons de cette improductivité est le fait que ceux qui sont dans l'assemblée tentent de faire de longs discours avec l'ambition de se montrer. Ici, Hobbes critique l'éloquence qui est un genre de discours politique. Car l'éloquence n'est pas liée à la raison, ni à la vérité, mais à la force d'influencer les sentiments. Ensuite, Hobbes prétend que dans les démocraties, les sujets sont provoqués par les discours de ce genre. A cause de ce mal fonctionnement de la démocratie, dans les cas difficiles comme des guerres, les assemblées cherchent un libérateur. Quand il s'agit de la continuité de l'État, l'assemblée est l'institution qui donne le moins de confiance à Hobbes : « *aucune grande République démocratique ne s'est jamais maintenue, si ce n'est grâce à un ennemi extérieur qui poussait ses citoyens à s'unir, ou à la renommée dont jouissait parmi eux une individualité éminente ; ou aux conseils secrets d'un petit nombre, ou encore à la crainte que s'inspiraient réciproquement des factions de force égale : mais ce n'est pas grâce aux consultations officiellement tenues par l'assemblée* ».³⁰⁶

³⁰⁵ **Ibid.**, § 9, p. 203.

³⁰⁶ **Lév. XXV**, p. 280.

Quant au troisième désavantage, on peut dire qu'il concerne les fausses idées sur la liberté.³⁰⁷ Hobbes fait une comparaison entre deux types de gouvernement (encore la démocratie et la monarchie) à travers une polémique. La cible de sa critique est ceux qui maintiennent qu'il y a plus de liberté dans la démocratie que dans la monarchie.³⁰⁸ D'après Hobbes, les fausses idées sur la liberté proviennent de la confusion de la liberté de l'État avec la liberté privée. Hobbes souligne qu'il faut faire une distinction nette entre la liberté du pouvoir souverain et la liberté privée. Dans la mesure où celles-ci (liberté privée et liberté du pouvoir souverain) ne sont pas suffisamment séparées chez ces écrivains en général, les éloges consacrés à la liberté de l'État causent une fausse impression chez les hommes ordinaires. A ce point, la polémique de Hobbes retourne contre son époque. D'après Hobbes, le véritable souhait de ceux qui, influencés par les sources latines et grecques, prétendent que la démocratie donne plus de liberté que la monarchie, n'est pas la liberté mais la participation à la domination politique. Derrière ces remarques excitant les hommes, on trouve le souhait d'obtenir le droit de s'occuper des affaires de l'État qui est propre au pouvoir dominant.

En conséquence, Hobbes considère la monarchie comme plus avantageuse que la démocratie. Cette considération est cohérente avec son système dans sa totalité. Mais Hobbes assure cette cohérence, comme nous l'avons déjà précisé, en laissant la liberté politique hors de son système.³⁰⁹ D'après Hobbes, le sens général de la liberté est « *l'absence de tous les empêchements qui s'opposent à quelque mouvement* ». ³¹⁰ A partir de cette définition, il définit l'homme libre comme suivant : « *un homme libre est celui qui s'agissant des choses que sa force et son intelligence lui permettent d'accomplir, n'est pas empêché de faire celles qu'il a la volonté de faire* ». ³¹¹ Quand on l'adapte au corps politique, les empêchements correspondent aux lois provenant de la volonté du souverain représentant les volontés de chacun. Par conséquent, l'homme libre de l'état de nature devient un sujet dont la liberté est relativement limitée par les lois, c'est-à-dire que sa liberté de mouvement est empêchée par les lois. Parmi les actions, celles qui ne sont pas limitées par le souverain sont impliquées dans le contenu de la liberté du sujet. Le concept de la

³⁰⁷ **Le citoyen X**, § 8, pp. 201-202 ; **Lév. XXI**, pp. 227-229.

³⁰⁸ La cible de la polémique de Hobbes est ici surtout Aristote et Cicero.

³⁰⁹ Voir ce mémoire, le chapitre « Corps humain chez Hobbes », p. 55.

³¹⁰ **Le citoyen IX**, § 9, p. 189.

³¹¹ **Lév. XXI**, p. 222.

liberté politique du citoyen est étranger à Hobbes : « *il n'y a aucune raison pourquoi on n'aimerait mieux s'occuper à ses affaires domestiques que se rompre la tête après celles du public ; si ce n'était qu'au maniement de ces dernières, on a plus de sujet d'exercer sa dextérité et son éloquence, et de s'acquérir une haute réputation de sagesse et de prudence, de quoi les ambitieux remportent une merveilleuse satisfaction, surtout lorsque, de retour chez eux, ils peuvent se vanter auprès de leurs amis, de leurs parents et de leurs femmes, des heureux succès de leurs entreprises* ». ³¹²

Ce passage nous montre clairement comment la compréhension de la politique est transformée par l'intermédiaire du concept de souveraineté. Même si, chez Hobbes, l'idée de la séparation de la société et de l'État, propre à la compréhension bourgeoise du politique, n'est pas assez développée terminologiquement, ³¹³ l'idée de la séparation de la sphère publique et de la sphère privée s'inscrit dans son système. Ce sera Hegel qui accomplira la séparation de la société et de l'État dans sa *Philosophie du droit*. Ici, nous pouvons rappeler l'affinité traditionnelle établie par Strauss entre Hobbes et Hegel. ³¹⁴ Hobbes est le prédécesseur de Hegel, en ce qui concerne la fondation de la relation dialectique entre le souverain et le sujet. D'abord, le sujet aliène ses droits, et ensuite il les totalise à nouveau dans la personne du souverain. Désormais, la liberté politique n'est plus la puissance d'autorégulation des citoyens, mais elle devient une puissance qui ne peut appartenir qu'au souverain. La liberté politique du souverain est maintenant définie comme un pouvoir de contrôle appliqué sur les autres puissances. Ce déplacement de sens est la différence essentielle entre Hobbes et Spinoza par rapport à la notion de la liberté (politique).

Cependant, il n'est pas juste de dire que Hobbes ne laisse aucune sphère de liberté pour les sujets. Un certain type de liberté doit être réservé pour le sujet ; car Hobbes ne définit pas les relations humaines selon les hiérarchies traditionnelles. Ce qui fait la modernité de la philosophie politique de Hobbes, c'est que celui-ci développe une théorie de responsabilité politique fondée sur les termes de contrat et

³¹² **Le citoyen X**, § 15, p. 206.

³¹³ Comme mentionné auparavant, Hobbes utilise l'expression « société civile » dans *Le citoyen*, dans un sens identique à l'État. Alors que la pouvoir souverain signifie l'État, c'est-à-dire la société civile, les sujets vivent dans la sphère privée.

³¹⁴ Leo Strauss, **op. cit.** pp. 178-179.

de consentement, hors des hiérarchies naturelles, et qu'il fait une distinction entre les définitions de l'esclave et du sujet. Alors, quel type de liberté est-il réservé pour le sujet? En fait, nous avons essayé de répondre à cette question concernant la notion hobbesienne de la liberté dans le deuxième chapitre de la première partie.³¹⁵ La liberté des sujets concerne des activités qu'ils performant pour « vivre commodément ».

C. B. Macpherson nous rappelle que ces activités sont déterminées par les conditions sociales et historiques de la « *possesive market society* » en Angleterre au 17^e siècle.³¹⁶ Macpherson voit dans la théorie des passions et de la puissance de Hobbes (nous aimerions y ajouter la notion de liberté aussi) la caractéristique d'un marché compétitif.³¹⁷ L'individu de Hobbes, même avant de passer au plan politique, est déjà conceptualisé comme un Moi conscient de ses propres forces et facultés. En fait, c'est seulement ainsi qu'il peut transmettre le droit d'utiliser sa propre puissance et ses propres facultés au souverain. D'après Macpherson, les relations humaines définies par Hobbes comme propres à l'état de nature (état non civilisé), ne peuvent être compris que dans une certaine société (dans un certain état civilisé). Autrement dit, les passions humaines que Hobbes considère comme naturelles sont en fait des passions propres à l'homme sous certaines conditions, propres à l'homme qui est civilisé. Le désir d'obtenir plus de puissance, de dépasser les autres puissances et de conserver la puissance obtenue même dans le futur, sont les désirs propres aux relations possessives du marché. En résumé, ce qui est considéré par Hobbes comme l'état passionnel universel de l'homme en état de nature n'est qu'un état qui peut faire son apparition seulement dans les conditions sociales et historiques de l'Angleterre au dix-septième siècle. Selon Macpherson, ces conditions dépassent la simple société de marché, et acquièrent une caractéristique possessive grâce au fait que le travail humain devient une marchandise. Hobbes le définit comme un présupposé commun dans le *Léviathan* : « *le travail humain est lui aussi un bien susceptible d'être échangé en vue d'un avantage, comme n'importe quoi d'autre.* »³¹⁸ Dans *Le citoyen*, le travail humain n'est pas posé comme une marchandise aussi clairement que dans le *Léviathan*, mais même dans *Le citoyen*, une certaine morale de travail est théorisée

³¹⁵ Voir ce mémoire, pp. 55-60.

³¹⁶ C. P. Machperson, **op. cit.**

³¹⁷ **Ibid.** p. 38.

³¹⁸ **Lév.** XXIV, p. 262.

très nettement : « *les hommes doivent considérer, que non seulement ceux qui n'ont aucun patrimoine, sont obligés de travailler pour vivre, mais aussi de combattre pour avoir le moyen de travailler.* »³¹⁹ L'Angleterre de Hobbes est un pays où le travail salarié augmente de plus en plus.³²⁰ En partant de la lecture de Macpherson, nous pouvons souligner le point suivant : l'homme livre les conditions de la réalisation de son travail aux relations de marché, comme il livre la fourniture des conditions de sa sécurité au souverain. Donc, ce qui est laissé au sujet, ce sont deux positions de liberté : soit il transforme les autres puissances en ses propres puissances, c'est-à-dire qu'il possède les autres forces de travail en les louant ; soit il vend son propre travail. Les relations sociales basées sur le travail salarié et sur la propriété privée deviennent les relations sociales dominantes. L'État fonctionne comme le régulateur de ces relations. Les hommes en compétition permanente, afin de poursuivre cette compétition en paix, ont besoin de la condition de sécurité assurée par un pouvoir souverain. Cet État souverain, conformément au mercantilisme du dix-septième siècle, dirige les conditions pour rendre le travail plus productif : les relations de propriété privée, le partage des ressources du pays et le commerce intérieur et extérieur.³²¹

Section 3 : Le concept de multitude

Jusqu'à maintenant, nous avons essayé d'examiner le passage de l'état de nature à l'état civil et les caractéristiques du pouvoir souverain. En faisant cela, nous avons essayé de montrer également la compréhension hobbesienne de la politique aussi bien que le déplacement du concept de la liberté politique. Dans cette section, en examinant en détail le concept de « multitude » de Hobbes, nous voulons mettre l'accent sur la relation entre la compréhension hobbesienne de la politique et la question du « sujet constituant » qui est l'une des problématiques essentielles de la philosophie politique en général.

Surtout dans *Le citoyen*, Hobbes donne beaucoup d'importance à clarifier ce qu'il entend par le terme de « multitude ». Tandis que Spinoza ne donne aucune

³¹⁹ **Le citoyen** XII, § 9, p. 223.

³²⁰ Macpherson, dans l'annexe de son livre, présente les tableaux et les sources détaillés analysant les classes sociales en Angleterre vers la moitié du dix-septième siècle. Voir pp. 279-288.

³²¹ **Lév.** XXIV, voir tout le chapitre.

définition de la « multitude » ni dans le *TTP* ni dans le *TP*, Hobbes écrit dans *Le citoyen* une remarque spéciale concernant ce terme :

La science du pouvoir que la ville a sur les citoyens ne peut être bien connue, si l'on n'explique la différence qu'il y a entre la multitude qui gouverne et la multitude qui est gouvernée. Car la nature de la société civile est telle que cette même multitude, dont l'assemblage forme une ville, commande et qu'elle est aussi soumise au commandement. [...]

Le nom de multitude étant un terme collectif signifie plusieurs choses ramassées, et ainsi une multitude d'hommes est le même que plusieurs hommes. Ce même mot étant du nombre singulier, signifie une seule chose, à savoir, une seule multitude. Mais ni en l'une ni en l'autre façon on ne peut concevoir que la multitude n'ait de la nature qu'une seule volonté, car chacun de ceux qui la composent a la sienne propre. On ne doit donc pas lui attribuer aucune action quelle qu'elle soit; par conséquent, la multitude ne peut pas promettre, traiter, acquérir, transiger, faire, avoir, posséder, etc. s'il n'y a en détail autant de promesses, de traités, de transactions, et s'il ne se fait autant d'actes qu'il y a de personnes. De sorte que la multitude n'est pas une personne naturelle. Mais si les membres de cette multitude s'accordent et prêtent l'un après l'autre leur consentement, à ce que de là en avant la volonté d'un certain homme particulier, ou celle du plus grand nombre, soit tenue pour la volonté de tous en général; alors, la multitude devient une seule personne qui a sa volonté propre, qui peut disposer de ses actions, telles que sont, commander, faire des lois, acquérir, transiger, etc. Il est vrai, qu'on donne à cette personne publique le nom de peuple, plutôt que celui de multitude. Nous devons donc distinguer en cette manière; quand nous disons que le peuple veut, commande, ou fait quelque chose, il faut entendre que c'est la ville qui agit par la volonté d'un seul homme, ou par les volontés unies de plusieurs personnes qui ne peuvent pas être recueillies que dans une assemblée légitime. Mais quand nous disons qu'une multitude, grande ou petite, a fait quelque chose sans la volonté de cet homme, ou de cette assemblée qui a le commandement, le peuple qui a pris cette licence n'est pas cette personne publique qui peut tout d'une autorité souveraine; ce n'est pas au corps de la ville que cette action doit être attribuée, ce n'est pas d'une seule volonté qu'elle procède, mais de la conspiration et du dérèglement de quelques personnes séditeuses. D'où l'on peut voir la différence que je mets entre cette multitude que je nomme le peuple, qui se gouverne régulièrement par l'autorité du magistrat, qui compose une personne civile, qui nous représente tout le corps du public, la ville, ou l'État, et à qui je ne donne qu'une volonté; et cette autre multitude qui ne garde point d'ordre, qui est comme une hydre à cent têtes, et qui doit ne prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance.³²²

Suivons l'argument de ce passage : « ni en l'une ni en l'autre façon, on ne peut concevoir que la multitude n'ait de la nature qu'une seule volonté, car chacun de ceux qui la composent a la sienne propre ». La volonté et l'action ne peuvent pas être attribuées à la multitude. C'est précisément la raison pour laquelle la multitude telle

³²² **Le citoyen** VI, § 1, remarque, pp. 148-150.

qu'elle est ne peut pas réaliser des actions volontaires ; par exemple, elle « ne peut pas promettre, traiter, acquérir, transiger, faire, avoir, posséder, etc. ». Ces actions volontaires ne peuvent être réalisées que par des individus dans la multitude d'hommes, *isolément* et sous leurs responsabilités personnelles.

Le portrait de la multitude dépeint par Hobbes jusqu'à maintenant, trouve son sens par rapport au concept d'individu dont nous avons parlé dans le deuxième chapitre. L'individu hobbesien est une structure atomique. Il est un organisme mécanique possédant sa propre puissance ; il n'est pas un être composé au moyen des interactions dans les relations sociales. Autrement dit, l'individu de Hobbes n'est pas un concept ouvert mais fermé. Puisque le concept d'individu est établi de cette façon, quand ces individus s'assemblent, ils n'ont pas d'unité en eux-mêmes. Ils continuent de porter leurs caractéristiques particulières et atomiques. C'est pourquoi les individus dans la multitude d'hommes ne peuvent être considérés que d'une manière isolée. Autrement dit, le concept hobbesien de multitude en tant qu'une masse d'hommes désorganisé est le résultat naturel du concept hobbesien d'« individu ». Seulement deux types de relation sociale sont concevables entre ces individus atomiques : les individus, ayant leurs propres puissances et facultés, entrent seulement dans des relations d'achat, de vente, de louage ; si nous suivons Macpherson, ils peuvent seulement entrer dans des relations sociales propres à la *possesive market society*. Ou bien, ils peuvent établir un contrat de représentation confirmant qu'ils ont transmis leurs volontés à une seule personne. Par cette deuxième relation, la naissance de l'État est expliquée à partir de la volonté individuelle. « *L'état contre la multitude en la réduisant préemptivement aux individus qui sont ses parties constitutives.* »³²³ Dans ce tableau, la multitude d'hommes n'est pas envisagée comme une pluralité des singularités. Même si l'on suppose qu'il y a une « communauté de nature » entre les individus dans la multitude d'hommes, cette communauté ne peut être qu'une similarité. Les individus isolés ne peuvent pas constituer un nouvel individu, c'est-à-dire une unité en eux-mêmes. Au contraire, chez Spinoza, les individus, sans médiation et seulement en suivant le

³²³ Warren Montag, « Beyond Force and Consent : Althusser, Spinoza, Hobbes », in **Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory**, ed. A. Callari et D. F. Ruccio, Hanover, Wesleyan UP, 1996, pp. 91-105.

mouvement d'individuation,³²⁴ sont toujours capables de constituer un nouvel individu ayant « une seule âme ».

Continuons à suivre le passage de Hobbes ci-dessus : « si les membres de cette multitude s'accordent et prêtent l'un après l'autre leur consentement, à ce que de là en avant la volonté d'un certain homme particulier, ou celle du plus grand nombre, soit tenue pour la volonté de tous en général; alors, la multitude devient une seule personne qui a sa volonté propre, qui peut disposer de ses actions ». La multitude d'hommes peut acquérir une unité quand elle devient une « personne ». Qu'est-ce que cela veut dire que la multitude devient une personne ? C'est reconnaître la volonté de tous dans la volonté de la majorité de la multitude ou dans la volonté d'un seul individu, grâce au contrat fait par les individus (*chacun avec chacun*) dans la multitude d'hommes. C'est dire que la multitude devient une personne au moyen du contrat. Par le contrat, les individus, et non pas la multitude, nomment la personne qui va les représenter. La multitude acquiert son unité par cette représentation et obtient ainsi une seule voix, une seule volonté. Une fois que ce contrat est fait, la volonté du représentant devient la volonté de tous, et cette multitude représentée devient *le peuple*. Le peuple ayant obtenu une seule volonté peut commander, faire des lois, acquérir et transiger.

Mais nous pouvons nous poser la question suivante : dans ce tableau, quelle est la fonction du terme « contrat » ? Le terme du contrat compense une faille dans le système. Le contrat compense précisément la faille qui provient du fait que, lors du passage au corps politique, les volontés singulières ne peuvent pas constituer une nouvelle volonté singulière sans la médiation. Leur consentement n'est pas constitutif, ou plutôt ils ne peuvent pas du tout avoir un consentement. Ne pouvant exprimer un acte commun, la multitude d'hommes peut seulement communiquer de telle sorte qu'entre en relation « *chacun avec chacun* ». La volonté survient à la multitude par un facteur extérieur, au moyen du contrat. En fait, il ne s'agit pas d'une volonté commune fondée sur le consensus, mais de la volonté du représentant. A savoir, il ne s'agit pas de l'unité de la multitude mais de la personne. Ce qui est politiquement constitutive n'est pas la multitude mais la personne (représentant).

³²⁴ Concernant le rôle du mouvement d'individuation dans la formation du concept spinozien de la multitude, voir ce mémoire, pp. 15-20.

La multitude doit se transformer en peuple pour être politiquement constitutive. Pour Hobbes, cette différence entre le peuple et la multitude est très importante. D'après lui, si l'on ne fait pas cette différence, cela constituera un danger pour la compréhension de la souveraineté. De plus, cela constituera un danger pour le régime civil, mais surtout pour la monarchie – c'est-à-dire pour le régime de l'Un, pour le régime qui est diamétralement opposé à celui de la multitude :

C'est une erreur contraire au gouvernement politique et surtout au monarchique, que ce que les hommes ne mettent pas assez de différence entre le peuple et la multitude. Le peuple est un certain corps, et une certaine personne, à laquelle on peut attribuer une seule volonté, et une action propre : mais il ne se peut rien dire de semblable de la multitude. C'est le peuple qui règne en quelque sorte d'État que ce soit: car, dans les monarchies mêmes, c'est le peuple qui commande, et qui veut par la volonté d'un seul homme. Les particuliers et les sujets sont ce qui fait la multitude. Pareillement en l'État populaire et en l'aristocratique, les habitants en foule sont la multitude, et la cour ou le conseil, c'est le peuple. Dans une monarchie, les sujets représentent la multitude et le roi (quoique ceci semble fort étrange) est ce que je nomme le peuple.³²⁵ Le vulgaire, et tous ceux qui ne prennent pas garde que la chose est ainsi, parlent toujours du peuple, c'est-à-dire, de l'État, comme d'une grande foule de personnes, disent que le royaume s'est révolté contre le roi (ce qui est impossible), ou que le peuple veut et ne veut pas, ce qui plait ou déplaît à quelques sujets mutins qui, sous ce prétexte d'être le peuple, excitent les citoyens³²⁶ contre leur propre ville et animent la multitude contre le peuple.³²⁷

Sous-section 1 : La disparition du droit de résistance

Ne pas faire de différence entre la multitude et le peuple est une menace contre le corps politique. Derrière cette idée, il y a la motivation de purifier la genèse de l'institution politique des faits de rébellion et de résistance. Ce n'est pas étonnant de l'entendre de la bouche d'un philosophe qui veut intervenir en situation de crise de l'Angleterre menacée par des guerres civiles. Cependant, l'idée de Hobbes sur la rébellion a une importance actuelle hors de son contexte historique : il essaie d'exclure totalement le concept de l'antagonisme entre gouvernants et gouvernés, du

³²⁵ En fait, si l'on considère que, par le peuple, Hobbes entend une seule personne ayant une seule volonté, cette formulation ne semble pas étrange. On peut même dire que dans les monarchies, la souveraineté hobbesienne ne peut être établie que de cette manière. Cependant, nous devons également rappeler que le concept du peuple a un autre sens plus conventionnel dans *Le citoyen*. Il est vrai que Hobbes utilise également ce concept dans *Le citoyen* pour désigner « des hommes gouvernés » (par exemple voir **Le citoyen** XIII, § 3, p. 230 : « sous ce nom de peuple, en cette maxime dont je viens de traiter, je n'entends point une certaine personne civile, à savoir l'État qui gouverne, mais la multitude qui est régie. »). Mais dans l'identification « Le Roi est le peuple », le peuple ne désigne pas les sujets mais une personne civile.

³²⁶ « les bourgeois ».

³²⁷ **Le citoyen** XII, § 8, pp. 222-223.

champ de considération sur la politique et d'y inclure l'État comme un mécanisme d'équilibre entre les puissances sociales. Ainsi, la politique ne se définirait plus comme affrontement, comme association ou dissolution des puissances sociales, et elle deviendrait un champ de spécialité dont seulement les souverains seront capables.

Mais comment le droit de résistance est-il exclu du système ? Comme nous l'avons souligné au début de ce chapitre, le souverain réprime une rébellion par son droit de guerre et non par son droit civil. Puisque les rebelles n'admettent pas l'ordre civil, ils doivent être considérés comme les ennemis de l'État. Donc, réprimer une rébellion ne veut pas dire punir les sujets ; il s'agit plutôt de la guerre contre les ennemis. Hobbes rapproche les concepts de *hostis* et de *rebellis* dans l'histoire de la politique, en niant à la fois l'idée d'un contrat fait entre le roi et le peuple, et l'idée d'un contrat fait entre le peuple et Dieu : « *et encore que quelques-uns aient allégué pour couvrir leur désobéissance au souverain, une nouvelle convention, passée non pas avec les hommes, mais avec Dieu, ceci est également injuste : il n'y a pas en effet de convention passée avec Dieu, si ce n'est pas par la médiation de quelqu'un qui représente la personne de Dieu, et nul n'est dans ce cas, si ce n'est le lieutenant de Dieu, qui exerce sous lui la souveraineté.* »³²⁸ Le peuple ne peut pas établir un contrat directement avec Dieu. Seul le souverain peut représenter Dieu. Mais il n'en résulte pas que le souverain peut faire un contrat avec le peuple au nom de Dieu ou à son propre nom. Car dans le système de Hobbes, le souverain est exempté des contraintes du contrat. Le souverain devient un pouvoir qui représente la volonté de tous sans se soumettre à un contrat. Cependant :

*il est vrai qu'un monarque souverain, ou la majorité d'une assemblée souveraine, peuvent ordonner, pour satisfaire leurs passions, beaucoup de choses contraires à leur conscience, ce qui revient à tromper la confiance d'autrui et à enfreindre la loi de nature : mais cela ne suffit pas pour autoriser un sujet à prendre les armes contre son souverain, ou même seulement à l'accuser d'injustice ou à en mal parler de quelque façon que ce soit : les sujets ont en effet autorisé toutes ses actions, et les ont faites leurs par l'acte qui lui a conféré le pouvoir souverain.*³²⁹

Peu importe à quel degré le souverain peut être cruel, les sujets n'ont aucun droit légitime de lui résister. La résistance des sujets est illégitime en deux sens.

³²⁸ Lévi. XVIII, p. 180.

³²⁹ Lévi. XXIV, p. 265.

Premièrement, la rébellion et la résistance sont avant tout une faute, et elles désignent une opposition contre les lois de Dieu qui ordonne aux hommes d'obéir au souverain. S'ils désobéissent au souverain, c'est comme s'ils désobéissaient à Dieu. Deuxièmement, la rébellion et la résistance ne sont pas seulement une faute contre Dieu mais aussi un crime commis contre les lois terrestres. La différence entre le crime et la faute, c'est que « *un crime est une faute qui consiste à commettre, par l'action ou par la parole, ce que la loi interdit, ou à omettre ce qu'elle a ordonné. Ainsi, tout crime est une faute ; mais toute faute n'est pas un crime.* »³³⁰ Donc, c'est le souverain terrestre qui décide de ce qui est crime et de ce qui ne l'est pas. Les sujets qui se rebellent violent le contrat qu'ils ont fait avec les autres sujets, et ils commettent ainsi un crime d'injustice envers les hommes. Hobbes s'oppose en même temps à l'idée que les sujets peuvent se rebeller légitimement contre les ordres du souverain afin de défendre leur droit de vie. Car les rebelles peuvent être pardonnés par le souverain s'ils regrettent. Le pardon du souverain rend illégitime la motivation d'autodéfense.³³¹

En un sens, l'illégitimité des résistances et des rébellions dans le système hobbesien a un lien direct avec l'illégitimité de la multitude : « *la multitude est impossible et de toute façon, elle est illégale ; elle ne peut pas agir, mais si elle agit, ses actions n'ont aucun statut juridique ; elle ne peut pas parler, mais si elle parle, elle ne devrait pas être écoutée. L'État de Hobbes tente (et je souligne tente) de nier l'existence d'une réalité (la multitude) qu'il est simultanément construit pour agir sur, pour contrer, pour contrôler.* »³³² Avec l'exclusion des mouvements des masses (qui sont les vraies détentrices des actions destructives, transformatives et constitutives dans la vie sociale et politique) de la compréhension de la philosophie politique, les relations de pouvoir perdent leurs déterminations sociales et historiques, et s'identifient avec une structure inanimée, une domination absolue. Dans l'histoire de la politique, la trace de la tradition qui conçoit les relations de pouvoir de cette façon peut être suivie à travers l'histoire de la réduction d'une multitude active et dynamique à la définition d'un sujet passif et statique, comme nous avons essayé de le faire dans le cas de la philosophie politique de Hobbes.

³³⁰ Lévi. XXVI, p. 313.

³³¹ Lévi. XI, p. 232.

³³² Montag, *op. cit.*, p. 101.

CONCLUSION

Le résumé des résultats obtenus dans ce travail dans lequel nous avons comparé les concepts de multitude de Spinoza et de Hobbes est le suivant : le résultat essentiel est que, chez Spinoza, la multitude est conceptualisée comme une puissance politiquement constitutive, tandis que, chez Hobbes, au contraire, la multitude perd sa valeur politique. La naissance des concepts de souveraineté et de politique moderne accompagne cette perte de valeur. La politique commence par la naissance de la volonté de l'Un et par l'acquisition de l'autorité par cette volonté de représenter la multitude en l'homogénéisant. Cette autorité de représenter s'appuie sur le contrat social (chacun avec chacun) et sur le transfert du droit réalisé par ce contrat. Le but de la politique est d'assurer la continuité de ce contrat, c'est-à-dire la sécurité. Dans l'horizon spinozien, les notions de « représentation », de « contrat » et de « transfert du droit », à savoir une conception de souveraineté n'apparaît pas. La politique n'est pas conceptualisée comme « le transfert du droit de la multitude », mais comme une pratique de l'augmentation de sa puissance et de son droit. C'est pourquoi le but de la politique spinozienne fait son apparition en tant que la réalisation de la tendance de libération et d'autorégulation.

La philosophie politique se fonde toujours sur une ontologie historiquement et socialement déterminée. Ne pas oublier cette dimension est le souci essentiel de la méthodologie de ce travail. C'est pourquoi, pour comparer les concepts de multitude de Spinoza et de Hobbes, la comparaison de leurs ontologies est devenue un point de départ inévitable pour nous. La conclusion de ce travail reflète avant tout une détermination ontologique. Dans les philosophies de Spinoza et de Hobbes, il s'agit d'abord de deux différentes constitutions ontologiques. Même s'ils utilisent la même terminologie dans plusieurs domaines et même s'il y a certaines continuités entre eux, en dernière analyse, les compréhensions de l'être de Spinoza et de Hobbes

sont différentes. Ainsi, la différence qui apparaît dans les articulations politiques du concept de multitude ne peut être concevable indépendamment des différences de ces constitutions ontologiques.

Quelle est cette différence ontologique ? La première partie du mémoire est entièrement réservée à cette question. Dans le premier chapitre de cette partie, nous avons essayé d'examiner la constitution ontologique chez Spinoza, et dans le deuxième chapitre, la constitution ontologique chez Hobbes. Dans les deux chapitres, afin de faire une entrée plus vivante, nous avons commencé par les polémiques développées par Spinoza et par Hobbes. Nous avons discuté la polémique de Spinoza dans un cadre moral et politique, et dans ce chapitre nous avons également fait allusion à la polémique spinozienne contre Hobbes. L'essence de la critique de Spinoza contre les moralistes était de voir « *les hommes comme non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils voudraient qu'ils fussent* »³³³. L'essence de la critique contre les politiciens était « de connaître la vraie nature humaine mais d'utiliser les < faiblesses > humaines pour leurs propres intérêts ». A travers cette double polémique, nous avons étudié la théorie de l'affect de Spinoza, les définitions du « désir », de l'« appétit », des « affects actifs et passifs ». Nous avons souligné que les rencontres entre les hommes sont en fait les rencontres des passions, et qu'il peut en résulter des effets destructifs.

Par la suite, nous avons poursuivi le projet propre de la philosophie spinozienne. D'abord, nous avons examiné les concepts de la « substance », de l'« attribut » et du « mode » qui sont les concepts essentiels de l'ontologie spinozienne. Ici, surtout les remarques suivantes étaient importantes pour nous : a) dans l'ontologie spinozienne, il n'y a pas de hiérarchie ontologique entre la substance et ses modes : « *Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toutes choses.* » (E I, prop. 18, p. 87) ; b) dans cette ontologie, il n'y a pas de notion de « création théologique » ; c) chez Spinoza, les êtants sont considérés comme les puissances concrètes et productrices de ce monde. Ensuite, nous sommes passées aux concepts de « *conatus* », de l'« individu », de la « singularité », et de l'« individuation ». Nous avons vu que le principe de la « persévération dans l'être », à savoir le principe de *conatus*, était la base de l'ontologie et de la philosophie politique de Spinoza. Pour

³³³ TP I, § 1, p. 111.

comprendre le concept spinozien de multitude, il a été nécessaire de comprendre les concepts de l'individu et de la singularité. Nous avons vu que ces concepts n'exprimaient pas les êtants désorganisés, isolés et atomisés, mais les puissances capables de composer de nouveaux individus / nouvelles singularités par un nouveau mouvement d'individuation / singularisation sans perdre leurs natures, et que dans ce mouvement d'individuation, à la fois les différences entre les singuliers étaient protégées et la pluralité et la communalisation s'établissaient. Le but le plus important de l'étude de ces concepts était de montrer que le corps politique chez Spinoza était conceptualisé en tant qu'un être singulier ayant son propre *conatus*, et de montrer ainsi que la multitude composant la puissance d'une cité était en même temps un être singulier ayant sa propre intégrité. A la fin de ce chapitre, nous avons souligné que le but du projet philosophique de Spinoza était la libération. Nous avons examiné la définition spinozienne de la libération à travers les concepts de la « vertu » et de la « perfection », de même que ses deux aspects dont l'un est éthique et l'autre est politique. Au niveau de l'aspect politique, nous avons vu que la multitude n'était pas une masse statique, mais qu'elle était établie politiquement et possédait par nature une existence dynamique. En partant des définitions de l'« action » et de l'« affect actif », nous avons remarqué que, chez Spinoza, la praxis de libération était la pierre angulaire des constitutions politique et éthique.

Au chapitre dans lequel nous avons analysé l'ontologie hobbesienne, nous avons commencé par la polémique développée par Hobbes surtout contre Aristote. Nous avons insisté sur cette polémique, car elle désignait la naissance de la pensée politique moderne et un certain changement de paradigme. Nous avons essayé de suivre les traces de ce changement surtout à travers la transformation du contenu des concepts de libération politique et d'égalité. D'autre part, nous avons essayé de trouver une réponse à la question de savoir quelle était la base de la politique chez Hobbes. Nous avons essayé de montrer que cette base était une compréhension morale ayant une détermination moderne (loyauté au contrat). C'est ainsi que nous avons étudié en détail les lois de nature qui étaient en même temps les lois morales fondant ce passage. La méthode suivie dans ce travail supposait que la compréhension politique d'un philosophe ne peut être analysée indépendamment de son ontologie et de sa compréhension de nature. En ce sens, nous avons remarqué que Hobbes défendait que Dieu fût l'« auteur de la nature ». Nous avons également

remarqué qu'il a critiqué l'identité spinozienne de Dieu et de la Nature. Nous avons observé que, même s'il n'était pas politiquement efficace, un concept de Dieu créateur indépendant des puissances de ce monde, c'est-à-dire un élément transcendant subsistait dans le système hobbesien.

Ensuite, nous avons analysé les caractéristiques de la nature humaine chez Hobbes. Pour cela, nous avons examiné la théorie de l'affect, grâce à laquelle Hobbes est arrivé à la conclusion de la « guerre de chacun contre chacun », et aussi les concepts de « *conatus* » et du « droit naturel ». Quant à ces deux derniers concepts, nous avons observé une certaine continuité entre Hobbes et Spinoza. On peut les résumer de la manière suivante : a) le *conatus* est le facteur principal qui fait agir les hommes ; b) tout ce que les hommes font afin de persévérer dans l'être est impliqué dans le contenu de leurs droits naturels ; c) pendant leurs efforts de persévérer dans l'être, les hommes subissent naturellement des passions. Néanmoins, nous avons souligné les limites de cette continuité : en premier lieu, alors que Hobbes identifiait les lois de nature aux lois de la raison libérée des passions, Spinoza n'acceptait pas une telle identification et livrait les passions à la détermination des lois de nature. En second lieu, la définition de l'affect actif n'existait pas chez Hobbes. Ce « manque » est la principale raison pour Hobbes de concevoir le but de la politique comme la sécurité absolue et non comme la libération. Sur l'ontologie de Hobbes, dernièrement, nous avons parlé des concepts de l'« individu », de la « personne », de l'« auteur » et de l'« acteur ». Nous avons expliqué que l'individu hobbesien était un concept de l'individu isolé et atomisé, conscient de ses propres intérêts et qui s'efforce de réaliser ces intérêts par le calcul rationnel. Nous avons mis l'accent sur le fait que cet individu avait des déterminations historiques et sociales propres à l'Angleterre du 17^e siècle, au-delà de l'abstraction de l'état de nature. De plus, les notions de personne, d'auteur et d'acteur doivent être analysées comme les concepts fondateurs de la théorie de représentation et de contrat qui jouaient le rôle principal dans le passage au corps politique.

Dans la deuxième partie, nous avons examiné le passage du corps humain au corps politique et le développement du corps politique. Mais par quel moyen est-il établi le passage du plan individuel au plan politique, autrement dit, la relation entre l'ontologie et la politique ? Nous avons soutenu que chez Spinoza c'était l'éthique, et

chez Hobbes c'était la morale qui liait le plan individuel au plan politique. Nous avons défendu que l'immanentisme ontologique permette de maintenir l'immanentisme politique chez Spinoza, et que l'élément transcendant dans le système politique de Hobbes existe même dans le système ontologique, toutes les relations entre individus étant soumises à la médiation du contrat. Dans le chapitre consacré à Spinoza de cette partie, nous avons d'abord examiné le droit naturel spinozien, l'inaliénabilité du droit naturel dans le passage au corps politique et la relation entre la *Civitas* et la *Societas*. Ce qui était important pour nous dans cette relation, c'était que la *civitas*, à savoir le corps politique, s'exprimait politiquement lui-même, directement comme l'augmentation de la puissance de la société, et qu'il y avait une relation immanente entre la *civitas* et la *societas*. Par la suite, nous sommes passées aux concepts de « loi », de « *imperium* » et de « *summa potestas* ». Nous avons mis l'accent sur la relation entre le concept de multitude et ces concepts, et sur l'importance politique de la définition du « droit de *imperium* ou des *summae potestates* » comme « la multitude agissant comme avec une seule âme ». Ensuite, prenant en considération la généalogie de la notion de souveraineté, nous avons essayé de justifier notre assertion que la philosophie politique de Spinoza ne pourrait pas être incluse dans la tradition de la théorie de souveraineté.

Un autre point important était les relations entre « le citoyen et le sujet » et entre « l'obéissance et le droit civil ». Nous avons constaté que, chez Spinoza, ces relations avaient comme caractéristique une sorte de tension, mais que cette tension a été résolue en faveur de la liberté. De ce fait, nous sommes amenées à envisager la compréhension de la démocratie chez Spinoza. En fait, il y avait deux types de la démocratie spinozienne, l'un était la démocratie comme une forme de gouvernement, l'autre était la démocratie en tant qu'un principe de libération politique applicable pour tous les régimes. Ensuite, nous avons consacré la fin du chapitre « Corps politique chez Spinoza » au concept de multitude même. Nous avons poursuivi ses utilisations et son évolution à travers les œuvres de Spinoza. Le point crucial était que, chez Spinoza, la notion de la « continuité de l'État », était toujours ouverte à une pratique de redéfinition par le consensus (ou l'indignation) de la multitude qui le compose. C'est pourquoi, dans la perspective spinozienne, le droit de résistance de la multitude n'était pas exclu de la compréhension politique.

Dans le chapitre sur Hobbes, nous avons parallèlement examiné le passage de l'état de nature à l'état civil. Nous avons vu comment les concepts de représentation, de transfert du droit et de contrat se sont inscrits au cœur de ce passage. Nous avons vu comment Hobbes avait conceptualisé le passage de la *societas* à la *civitas*. Nous avons examiné les droits du souverain résultant de la composition du corps politique. Ensuite, nous avons exploré la relation entre le concept de souveraineté et celui de multitude. Nous avons constaté que, chez Hobbes, la politique n'est possible qu'à condition que la multitude devienne un peuple et qu'elle soit représentée par une seule volonté. Le fait que Hobbes voyait la monarchie comme la meilleure forme de gouvernement et la démocratie comme « la plus dangereuse », était lié à l'effort d'assurer cette condition de représentation. Ensuite, nous avons examiné les définitions du sujet et du citoyen et les concepts de l'obéissance et de la liberté. Nous avons vu que, puisque la liberté politique était seulement propre au souverain, le citoyen a été exclu de tous les mécanismes de décision et de la participation politique. Nous avons nommé cette situation « la réduction du citoyen au sujet », et nous avons dit que le champ de liberté laissé au sujet n'est que la liberté d'arranger ses conditions de vie dans la sphère privée. Ainsi, nous avons rencontré le premier schéma de la séparation de la sphère publique et de la sphère privée qui résidait dans les racines de l'État moderne. Dans la dernière section de ce chapitre, nous avons envisagé de près le concept de multitude de Hobbes et les effets de son insistance sur la différence du peuple avec la multitude. Finalement, nous avons vu que Hobbes considérait la multitude comme une masse désorganisée et illégitime, de sorte qu'il excluait le droit de résistance de la multitude de son système politique.

Pour conclure, nous devons insister sur deux thèmes que nous considérons comme importants, mais que nous n'avons pas pu élaborer suffisamment dans ce travail. Le premier est lié aux raisons historiques de la différence entre Spinoza et Hobbes. Dans ce travail, nous avons bien souligné que la différence entre les philosophies politiques de ces deux philosophes qui appartiennent au même siècle, ne peuvent pas être prises en considération indépendamment de leurs ontologies. Mais nous n'avons pas eu l'occasion d'expliquer les raisons historiques de cette différence ontologique. Cette différence marquait d'abord une différence de tradition entre Spinoza et Hobbes. La modernité n'est pas une tradition unitaire et homogène, elle contient en elle-même deux tendances en conflit. En présentant le fond

historique de la philosophie moderne, on peut mieux montrer que Spinoza appartient à la tradition immanente de la modernité provenant de l'héritage de la renaissance, tandis que Hobbes appartient à la tradition transcendante de la modernité dans laquelle la notion de souveraineté est née. Mais ceci serait un projet dépassant les limites de ce travail. Néanmoins, nous avons discuté ce thème très brièvement dans le premier chapitre de la deuxième partie.³³⁴

Le deuxième thème important pour nous est de discuter si la philosophie politique contemporaine peut examiner à nouveau aujourd'hui la question du sujet constitutif à travers le concept de multitude. Le 17^e siècle était témoin de l'apparition du travail salarié, de la naissance du « peuple » et aussi le transfert de la volonté politique au souverain par ce peuple. L'État moderne était le projet de faire de la multitude un peuple. Aujourd'hui, avec la transformation que la souveraineté moderne a subie, nous sommes dans un moment où nous pouvons repenser la subjectivité de la multitude et sa puissance constitutive au-delà des relations représentatives : la multitude d'aujourd'hui. Cela peut être considéré comme un appel à penser sur la constitution d'une nouvelle collectivité.

³³⁴ Voir ce mémoire, pp. 77-78.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Hobbes et de Spinoza

HOBBS, Thomas, *The Elements of Law : Part I Human Nature ; Part II De Corpore Politico*, introduction par J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford UP, 1999.

HOBBS, Thomas, *De la nature humaine*, traduction par baron d'Holbach, introduction par Émilienne Naert, Paris, Vrin, 1999.

HOBBS, Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, traduction par Samuel Sorbière, Paris, GF Flammarion, 1982.

HOBBS, Thomas, *Léviathan*, introduction, traduction et notes par François Tricaud, Paris, Sirey, 1983.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres complètes*, traduction, présentation et notes par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, 1954.

SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, traduction et introduction par Roland Caillois, Paris, Gallimard, 2005.

SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, traduction par Émile Saisset, Paris, Charpentier, 1842, disponible online sur le site de www.spinozaetnous.org.

SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique (Œuvres III)*, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999.

SPINOZA, Baruch, *Traité des autorités théologique et politique*, traduction et notes par Madeleine Francès, Paris, Gallimard, 2002.

SPINOZA, Baruch, *Teolojik Politik İnceleme*, traduction par Cemal Bâli Akal et Reyda Ergün, Ankara, Dost, 2008.

SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, traduction d'Émile Saisset, introduction et notes par Laurent Bove, Paris, Le livre de poche, 2002.

SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, traduction, introduction et notes par Sylvain Zac, Paris, Vrin, 1968.

SPINOZA, Baruch, *The Letters*, traduction en anglais par Samuel Shirley, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1995.

Autres Ouvrages

AKAL, Cemal Bâli, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara, Dost, 2003.

ANGOULVENT, Anne-Laure, *Hobbes ou la crise de l'état baroque*, Paris, PUF, 1992.

BALIBAR, Étienne, « Spinoza : La crainte des masses » in *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, colligé par Emilia Giacotti, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 293- 320.

BALIBAR, Étienne, *Spinoza and Politics*, traduction par Peter Snowdon, New York, Verso, 1998.

BALIBAR, Étienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1996.

BARNOUW, Jeffrey, « Le vocabulaire du *Conatus* », in *Hobbes et son vocabulaire*, sous la direction de Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp.103-124.

BODIN, Jean, *Les six livres de la République*, édition et présentation par Gérard Mairet, Paris, Le livre de poche, 1993.

BOVE, Laurent, *La stratégie du Conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

BUMIN, Tülin, *Tartışılan Modernlik : Descartes ve Spinoza*, İstanbul, YKY, 1996.

DELEUZE, Gilles, « Cours Vincennes sur Spinoza », <http://www.webdeleuze.com>.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

FOISNEAU, Luc, « Le vocabulaire du pouvoir : *Potentia / Potestas, Power* », in *Hobbes et son vocabulaire*, sous la direction de Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp. 83-102.

GOYARD-FABRE, Simone, « La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes » in *Hobbes et son vocabulaire*, sous la direction de Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp. 207-230

GROTIOUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, traduction par P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999.

HEGEL, G. F., *Les Principes de la philosophie du droit*, traduction par Jean-Louis Vieillard Baron, Paris, GF Flammarion, 1999.

JAJA Cheedy, « Hobbes's Theory of Colonialism and the African Colonial Experience : Structural and Programmatic Affinities », in *The American Philosophical Association Newsletters*, 97:2, 1998.

JAUME, Lucien, « Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes à Kant », in *Hobbes et son vocabulaire*, sous la direction de Yves Charles Zarka, Paris, Vrin, 1992, pp. 231-257

KOSELLECK, Reinhart, *La règne de la critique*, traduction par Hans Hildenbrand, Paris, Minuit, 1979.

LAZZERI, Christian, « Politics of reason or politics of passions ? Hobbes and Spinoza revisited », in *Philosophy & Social Criticism*, vol 28, no : 6, 2002, pp. 661-686.

MACHEREY, Pierre, « Sur la différence entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza » in *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992, pp. 143-151.

MACHPERSON, C. B., *The Political Theory of Possesive Individualism. Hobbes to Locke*, Londres, Oxford UP, 1962.

MARX, Karl, *Manuscripts de 1857-1858. « Grundrisse »*, tome II, Paris, Éditions sociales, 1980.

MATHERON, Alexandre, « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste : Machiavélisme et utopie », in *Anthropologie et politique au XVII^e siècle : études sur Spinoza*, Paris, Vrin, 1986, pp. 49-79.

MATHERON, Alexandre, « Spinoza et le pouvoir, » in *Anthropologie et politique au XVII^e siècle : études sur Spinoza*, Paris, Vrin, 1986, pp. 103-122.

MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988.

MONTAG, Warren, « Beyond Force and Consent : Althusser, Spinoza, Hobbes », in *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, éd. A. Callari et D. F. Ruccio, Hanover, Wesleyan UP, 1996, pp. 91-105.

MOREAU, Pierre-François, « La notion d'*Imperium* dans le *Traité politique* », in *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, colligé par Emilia Giancotti, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 355-366.

NADLER, Steven, *Spinoza. Une vie*, traduction par J. F. Sené, Paris, Bayard, 2003.

NEGRI, Antonio, « Le < Traité politique >, ou de la fondation de la démocratie moderne » in *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, traduction par Marilene Raiola et François Matheron, Paris, Kimé, 1994, pp. 19-38.

NEGRI, Antonio, HARDT, Michael, *Empire*, traduction par Denis-Armand Canal, Paris, Exils, 2000.

NEGRI, Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduction par François Matheron, Paris, PUF, 1982.

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

SILVERTHORNE, Michael, « Political terms in the Latin of Thomas Hobbes », in *International Journal of the Classical Tradition*; printemps 96, Vol. 2, numéro 4, pp. 499-510.

SKINNER, Quentin, « The State » in *Political Innovation and Conceptual Change*, éd. T. Ball, J. Farr et R. L. Hanson, Cambridge, Cambridge UP, 1989, pp. 80-131.

STRAUSS, Leo, *La philosophie politique de Hobbes*, traduction par André Enegrén et Marc B. de Launay, Paris, Belin, 1991.

STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, traduction par Elsa M. Sinclair, Chicago, Chicago UP, 1961.

TOULMIN, Stephen, *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, Chicago UP, 1992.

VIRNO, Paolo, *Grammaire de la multitude*, traduction par Véronique Dassas, Montréal, Québec, Éditions de l'éclat, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Eylem CANASLAN

20.03.1979 tarihinde Ankara'da doğdu. 1997 yılında İstanbul Hasan Polatkan Lisesi'nden, 2002 yılında ise Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 2004 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans Programı'na kayıt oldu. Otonom Yayıncılık bünyesinde çeşitli çeviri ve editörlük çalışmaları yaptı: *Yaban Kuraldıřılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, Antonio Negri, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yay., İstanbul, 2005. Editöryal Çalışmalar: *Spinoza ve Siyaset*, Étienne Balibar, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yay., 2004; *Conatus* çeviri dergisi yayın kurulu üyeliğı (Otonom yay. 2004–).

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite: Galatasaray Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Adı Soyadı: Eylem CANASLAN

Tez Başlığı: La comparaison du concept de “multitude” de Spinoza avec celui de Hobbes”

Savunma Tarihi: 6 Ocak 2009

Danışmanı: Doç. Dr. Türker ARMANER

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı, Soyadı

İmza

Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

Prof. Dr. Cemal Bâli AKAL

Doç. Dr. Türker ARMANER

**Enstitü Müdürü
Prof. Dr. V. Mehmet BOLAK**