Document généré le 09/10/2026 21:23

Philosophiques

De l'étude de l'État hébreu à la démocratie La stratégie politique du conatus spinoziste

Laurent Bove

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

URI : https://id.erudit.org/iderudit/009567ar
DOI : https://doi.org/10.7202/009567ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Bove, L. (2002). De l'État hébreu à la démocratie La stratégie politique du conatus spinoziste. *Philosophiques*, *29*(1), 107–119. https://doi.org/10.7202/009567ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2002

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

De l'étude de l'État hébreu à la démocratie
La stratégie politique du *conatus* spinoziste

LAURENT BOVE
Université d'Amiens
laurent.bove@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — De l'État le plus parfait dans la servitude, sont déduits, sur le plan de la théorie philosophique de la constitution du corps politique, des enseignements pour la compréhension de l'originalité de l'approche spinoziste de l'auto-organisation du corps collectif en général et de la démocratie en particulier. C'est dans et par l'examen historique et politique de l'effort de persévérance *in suo statu* que Spinoza a élaboré sa théorie du *conatus* et ce à travers l'étude d'un individu collectif, l'État hébreu. On ne peut pas détacher la théorie du *conatus* de la connaissance du procès concret d'actualisation d'une essence singulière, et les concepts d'*habitudo,* de *consuetudo*, d'*ingenium*, de *dispositio*, conduisent à concevoir l'effort comme une pratique stratégique d'affirmation et de résistance, dont le régime peut être d'hétéronomie ou d'autonomie. *Stratégie* n'a pas un sens téléologique et instrumental : c'est la logique *causale* de chaque être dans son effort singulier pour persévérer en son être. Ainsi est mise à jour une ontologie politique spinoziste de la stratégie qui éclaire, pour tout régime, le rapport de la multitude à ses institutions.

ABSTRACT. — From the most perfect state during its servitude, precepts may be deduced on the level of philosophical theory regarding the constitution of the political body, which help one to understand the uniqueness of the Spinozistic approach to the self-organization of collective bodies in general, and democracies in particular. It is in and through a historical and political examination of the effort to persevere *in suo statu* that Spinoza elaborated his theory of the *conatus*, and he did so through the study of a collective individual, that of the Hebrew state. The theory of the *conatus* cannot be separated from a recognition of the concrete process of actualization of a singular essence ; the concepts of *habitudo*, *consuetudo, ingenium*, and *dispositio* lead us to understand the effort as a practical strategy of affirmation and resistance, whose form may either be of heteronomy or of autonomy. *Strategy* does not have any teleological or instrumental meaning : it is the *causal* logic of each being in his singular effort to persevere in his being. We can thus see how a Spinozistic political ontology of strategy emerges that may account for the relationship between the multitude and its institutions within all governments.

Spinoza est mort en laissant inachevé un *Traité Politique* et le chapitre qu'il souhaitait consacrer à la démocratie. Or, de l'étude de l'organisation politique la plus parfaite dans la servitude (à savoir la théocratie hébraïque étudiée, elle, dans le *Traité Théologico-Politique)*, nous pouvons déduire, sur le plan de la théorie philosophique de la constitution même du corps politique, des enseignements des plus utiles pour la compréhension de l'originalité de l'approche spinoziste de l'auto-organisation du corps collectif, en général, et de la démocratie en particulier.

PHILOSOPHIQUES 29/1 — Printemps 2002, p. 107-119

Nous partirons pour cela de l'étude du concept de *conatus*. Ce concept est à proprement parler introuvable dans le texte du *TTP* alors qu'il est central dans l'*Éthique*, telle que Spinoza nous l'a laissée. Si l'on cherche en effet, dans le *TTP* , le concept de *conatus* — en tant qu'il définit l'essence actuelle d'une chose ou l'effort même que cette chose fait pour persévérer dans son être — on ne le trouvera pas. La proposition 6 d'*Éthique* III affirme : « Chaque chose, autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être »[1]. Dans le chapitre XVI du *TTP* on trouve cette autre formulation : « Chaque chose, autant qu'il est en elle [de puissance] s'efforce de persévérer dans son état »[2]. Persévérer « dans son état » et non « dans son être » , comme le dit *Éthique* III, 6.

Nous voudrions montrer que c'est, — *premièrement,* dans et par l'examen historique et politique de cet effort, toujours particulier, de persévérance en son état (*in suo statu*) ou — ce qui signifie la même chose — de persévérance dans et par des dispositions particulières, que Spinoza a élaboré sa théorie du *conatus* et ce essentiellement à travers l'étude d'un individu collectif, l'État hébreu[3], — *deuxièmement,* et par conséquent, qu'on ne peut pas détacher la théorie du *conatus* des études particulières des essences individuelles, soit de la connaissance effective du procès concret d'actualisation d'une essence singulière. Les *conatus* sont des pratiques. Et il y a autant d'espèces de *conatus* qu'il y a d'individus réels. La notion de *conatus* est certes universelle mais elle enveloppe aussi, dans ses développements concrets, les concepts théoriques nécessaires à sa propre explication, en tant qu'essence individuelle. Or ce sont ces concepts récurrents d'habitude (*habitudo*), de coutume (*consuetudo*), de complexion propre (*ingenium*) de disposition (*dispositio*) qui nous conduisent à concevoir la nature de l'effort comme une pratique stratégique d'affirmation et

---

1. *Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*, in éd. Gebhardt, Carl, *Spinoza Opera*, Heildelberg, Carl Winters Universitætsbuchhandlung, 1982, rééd. 1972, t. II p.146.

2. *Unaquæque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare...*, *Ibid*. t. III p.189, traduction française d'Appuhn, Charles, in Garnier Flammarion t. II p.262.

3. Avant le *TTP* on peut lire déjà dans le *Court Traité*, qu' « aucune chose ne peut par sa propre nature tendre à l'anéantissement d'elle-même, mais qu'au contraire chaque chose a en elle-même une tendance à se maintenir dans le même état et à s'élever à un meilleur » (*CT* V, De la Providence de Dieu 1 et 2) ; dans l'Appendice géométrique du *CT* II, 6, Spinoza évoque « l'amour naturel, qui est en chaque chose, de conserver son corps » ; dans les *Pensées Métaphysiques* c'est tout d'abord, dans la première partie ch. VI, que Spinoza identifie la chose à « la tendance qui est en elle à conserver son être » (Gebhardt t. I p. 248 ; Appuhn t. I pp.353-354) ; dans le ch. VI de la partie II, c'est la « vie » elle-même qui est identifiée à « la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être ... *per quam res in suo esse perseverant* » (*Ibid* t. I p.260 ; *ibid*. t. I pp.368-369). Remarquons aussi que, dans sa lecture des *Principes de la Philosophie de Descartes*, Spinoza aborde la question du repos « et » du mouvement (ou de leur « rapport ») d'un point de vue essentiellement dynamique (cf. Lécrivain, André, « Spinoza et la physique cartésienne », dans les *Cahiers Spinoza* 1, 1977 et 2, 1978 éd. Réplique, pp. 235-265 et 93-206). Mais ce n'est qu'à partir du *TTP* que cette dynamique (cette puissance, ce droit de nature ou cet effort de persévérance) va être pratiquement conçue comme un processus constitutif dont l'analyse de l'État hébreu éclaire les principes.

de résistance, ou comme procès d'auto-organisation collective dont le régime peut être d'hétéronomie ou d'autonomie, selon certaines proportions entre activité et passivité. Nous n'emploierons pas ici la notion de *stratégie* en un sens téléologique et instrumental. La stratégie est la logique causale de chaque être dans son effort singulier pour persévérer en son être. Et notre projet est ainsi d'étudier, chez Spinoza, une ontologie politique de la stratégie ou (c'est la même chose) de la puissance actuelle et constituante[4].

Les textes où il est question de la naissance, de l'organisation et de l'histoire de l'État hébreu (essentiellement les chapitres V et XVII-XVIII du *TTP*) révèlent à l'analyse, et du point de vue qui nous intéresse, deux lignes possibles d'interprétation qui signalent bien la position de charnière de cette étude dans l'élaboration conceptuelle du système de l'*Éthique*.

1. La théocratie hébraïque à la lumière de l'appendice d'Éthique I

On peut lire en effet, tout d'abord, les textes du *TTP*, concernant l'État hébreu, à la lumière de l'appendice de la partie I de l'*Éthique* qui, à la suite du paragraphe 58 (numérotation Bruder) du *Traité de la Réforme de l'Entendement,* pose la relation inversement proportionnelle entre la puissance de comprendre et la puissance d'imaginer : moins notre esprit comprend, plus il a une grande puissance de fiction ; plus notre esprit comprend, moins il imagine[5]. Relation qui est réaffirmée comme une vérité universelle au début du chapitre II du *TTP*, « Des Prophètes »[6].

Dans l'appendice d'*Éthique* I, en décrivant du point de vue de l'ignorance et de la crainte la production imaginative d'une représentation du monde ou d'une codification du réel comme une exigence vitale commune à tous les hommes, Spinoza voyait déjà dans l'épigénétisme du préjugé finaliste — comme fiction — la matrice d'une véritable constitution imaginaire de la réalité humaine. Et selon une nécessité présentée comme logiquement inéluctable,

---

4. Ce texte est une synthèse et un prolongement de la position soutenue dans Bove, Laurent, *La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin 1996 (particulièrement dans les chapitres VII, 3 ; VIII, 1 ; IX, 1). Nous avons examiné par ailleurs, et dans le même esprit, la filiation Spinoza-Machiavel : « Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel », étude publiée dans *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ?* Hommage en l'honneur de Bernard Rousset, dans éd. Bove, Laurent, Groupe de Recherches Spinozistes, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 1999. Sur le rapport production-constitution comme « pivot de la projectualité spinoziste », cf. le grand livre d'Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, Paris, 1982.

5. *Quo mens minus intelligit,& tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, & quo plura intelligit, eo magis illa potentia diminuatur, TRE*, Gebhardt, t.II p.22 ; Appuhn, t.I (37) p.199.

6. *Nam qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum, & contra, qui intellectu magis pollent, eumque maxime colunt, potentiam imaginandi magis temperatam, magisque sub potestatem habent, & quasi freno tenent, nè cum intellectu confundatur*, (Gebhardt, t. III p.29 ; Appuhn, t. II p.50).

Spinoza tirait les conséquences religieuses et politiques catastrophiques — pour la vérité et la liberté, et plus généralement pour le bonheur du genre humain — de cette matrice téléologique devenue superstition et tyrannie. Les hommes ont une nécessité vitale de la représentation d'un ordre, d'un sens et — dans l'ignorance — ils sont nécessairement conduits à la perversion mortifère de cet ordre et de ce sens dans la superstition et la tyrannie. Dans le *TTP* l'existence de la théocratie hébraïque apparaît alors comme la solution, propre à un peuple barbare, de cette contradiction qui conduit les hommes à combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut. Dans l'État hébreu, en effet, c'est la représentation finaliste imaginaire et superstitieuse qui, devenue institution, élevée au rang de la Loi politique intangible d'un Dieu souverain, assure le fondement et le maintien de la vie heureuse, tant sur le plan individuel que collectif.

Éthique I appendice nous évite donc déjà de réduire l'ordre symbolique de la théocratie hébraïque, son univers propre de significations et de valeurs, à la simple technique politique d'un législateur génial, comme pourraient nous le faire croire, au premier abord, certaines expressions du *TTP*, comme par exemple chapitre V, « *Moses... divino religionem in Rempublicam introduxit* »[7]. L'étude de l'État hébreu nous donne au contraire à lire, dans la totalité de son sens, la thèse plus spécifiquement spinoziste de la constitution de l'individualité propre du corps collectif en fonction d'un système de significations imaginaires dont *Éthique* I appendice nous avait livré la genèse.

Ce que montrent clairement les chapitres V et XVII du *TTP*, c'est que, comme les hommes en général (abstraction faite de la société, c'était la perspective de l'appendice), chaque société doit aussi, dans la représentation, définir son identité (c'est-à-dire son image propre) dans sa différence avec les autres sociétés, définir également (mais c'est la même chose) le sens de son existence, son rapport au monde, aux autres (qu'il faut aussi signifier), et aussi son rapport à soi, à ses besoins, à ses désirs, à ses significations, à ses valeurs. C'est ce que font les Hébreux qui, selon une fiction finaliste singularisée, s'attribuent en exclusivité le nom de *filios Dei*.

En définissant ainsi, tant dans l'imaginaire que dans le réel des institutions et de la vie que cet imaginaire a institué, l'utile propre d'un peuple barbare, et en instaurant les moyens de la satisfaction tant des désirs que des besoins, l'État hébreu s'est élevé à une organisation rationnelle de la vie commune. Et c'est en ce point que l'étude de la théocratie hébraïque excède la problématique d'*Éthique* I appendice. Car en pensant l'organisation d'un peuple, que Spinoza tient pour un peuple-enfant entièrement privé de raison[8], comme une organisation éminemment rationnelle, Spinoza est en effet passé de la considération de l'impuissance de la multitude ignorante à se gouverner seule à la considération de sa puissance propre — malgré cette ignorance — à s'auto-

7. Cf. Gebhardt, t. III p.75 ; Appuhn, t. II p.108.
8. *TTP* II, Gebhardt, t. III p. 41 ; Appuhn, t. II p. 61.

organiser rationnellement. C'est dire que la puissance souveraine de la multitude est alors conçue comme première politiquement, que la multitude possède la puissance politiquement constituante, que le procès démocratique est donc lui-même constituant de la politique et de l'histoire, même si la démocratie, comme pratique effective de la citoyenneté et comme régime, est toujours historiquement à faire. D'où la nécessité et la possibilité d'une seconde perspective de lecture de ces chapitres du *TTP*, qui nous conduit plutôt à examiner le ou les concepts mis en œuvre par Spinoza, comme autant d'outils, afin de réfléchir ce procès historique auto-organisationnel de cette chose particulière qu'est l'État hébreu. Pour aborder cette seconde perspective, revenons à la constitution même de l'État hébreu, soit au moment du pacte.

2. Le *conatus*-habitude de l'État hébreu

Dans le chapitre XVII — comme dans bien d'autres passages du *TTP* — c'est tout d'abord sur la puissance des *consuetudines* — de l'accoutumance ou de l'habitude — que Spinoza insiste plus particulièrement pour expliquer ce qui fait la première « force » du peuple hébreu, dont la valeur, dit-il, dépend de « l'opinion seule ». Or les opinions ne sont contractées qu'« en vertu d'habitudes acquises »[9]. Et c'est selon ces habitudes ou ces opinions contractées que les Hébreux ont été conduits à passer un premier pacte avec Dieu :

> Puisque les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne d'autre, que tous également, comme dans une démocratie, s'en dessaisirent et crièrent d'une seule voix *tout ce que Dieu aura dit* (sans qu'aucun médiateur fût prévu), *nous le ferons*, tous en vertu de ce pacte restèrent entièrement égaux ; le droit de consulter Dieu, celui de recevoir et d'interpréter ses lois, appartint également à tous, et d'une manière générale tous furent également chargés de l'administration de l'État. Pour cette cause donc, à l'origine, tous allèrent vers Dieu pour entendre ses commandements ; mais, à l'occasion de ce premier hommage , ils eurent un tel effroi et entendirent la parole de Dieu avec un étonnement tel qu'ils crurent leur heure suprême venue. Pleins de crainte donc ils s'adressent de nouveau à Moïse...[10]

Comment expliquer un tel effroi ? Tout d'abord par la rupture brutale et inattendue du tissu associatif de l'habitude qu'engendre la nouvelle situation. L'étonnement des Hébreux, lors du premier pacte, s'explique par leur impuissance-panique à intégrer et à interpréter une nouvelle image de Dieu, à la fois singulière et bouleversante, d'autant plus angoissante qu'elle leur est plus étrangère. Et ceci à cause de la nouveauté de leur propre situation : situation inédite d'attente de commandements, jamais encore rencontrée, situation qu'ils ont eux-mêmes créée en désirant passer un pacte politique avec Dieu, pacte qui ne faisait pourtant pour eux que prolonger leurs habitudes, et qui les

9. *TTP* VI, Gebhardt, t. III p. 81 ; Appuhn, t. II p. 117.
10. *TTP* XVII, Gebhardt, t. III p. 206 ; Appuhn, t. II p. 283.

expose à présent à une étrangeté radicale. Car le pacte exige de Dieu (c'est-à-dire, en fait, de l'imagination même des Hébreux) la résolution de problèmes que, jusqu'à ce jour, cette imagination n'avait jamais été accoutumée, ni à poser ni encore moins à résoudre. D'où la peur panique qui est l'effet de ce véritable traumatisme que vivent les Hébreux, car la situation à laquelle ils sont confrontés déborde les limites de leur tradition, de leur mémoire, des liaisons tissées par l'habitude, c'est-à-dire le champ structuré de possibilité de leur expérience.

Arrêtons-nous sur cette notion d' « Habitude » qui éclaire le procès du pacte. Qu'entend Spinoza sous ce thème récurrent ? Essentiellement la puissance constitutive d'un corps dans la liaison de ses propres affections, soit l'exercice même du *conatus* ou, sur le plan pratique de la persévérance, un effort d'affirmation et de résistance. En effet,

> aucune chose n'a rien en elle par quoi elle puisse être détruite c'est-à-dire qui ôte son existence, mais au contraire elle est opposée à tout ce qui peut ôter son existence ; et ainsi, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être[11].

Dans le *TTP* la notion d'Habitude est mise en œuvre afin d'expliquer l'activité organisatrice d'un corps, comme dans l'épisode du contrat qui est un moment et une forme plus complexe de la dynamique associative de la nation hébraïque (comme corps) dans son effort d'affirmation singulière et de résistance aux forces de dissolution tant externes qu'internes. Dynamique de l'Habitude qui est le procès même d'auto-organisation des affections selon les lois d'association des images, lois de la contiguïté, de la ressemblance, de l'imitation, voire de l'association causale lorsque, dans et par l'imagination, une cause est associée à un affect. C'est cette conception de l'Habitude que l'on retrouvera aussi bien dans l'*Éthique*[12] que dans le *Traité Politique* où l'usage de la notion de *consuetudo* exprime la dimension dynamique et constitutive du corps collectif : « Tous les hommes barbares ou civilisés, nouent partout des coutumes (*consuetudines*) et forment une société civile »[13].

Et cette contraction est bien, pour Spinoza, celle de l'Habitude comme activité auto-organisatrice du corps, dans son effort de persévérance. Cette dynamique de l'Habitude est aussi constitutive de la durée même de ce corps, c'est-à-dire de sa « continuation indéfinie de l'existence » (selon la définition 5 d'*Éthique* II). C'est ainsi qu'il y a une durée ou un rythme propre de chaque corps en sa persévérance. C'est la réalité du temps propre que chaque individu (homme ou société) produit en se produisant, dans et par la dynamique associative de ses affections.

---

11. *Éthique* III, proposition 6.

12. *Éthique*, scolie de la proposition 18 partie II et scolie de la prop. 44 partie II. Pour le commentaire de ces passages, cf. Bove, *La Stratégie du Conatus*, ch. I pp. 19-46.

13. *TP* I, 7 et aussi *Eth.* IV app. ch.12 et 26.

L'Habitude désigne donc, dans le *TTP*, la puissance de l'ensemble des dynamismes associatifs par lesquels se constitue une aptitude historique propre du corps collectif (une *dispositio*) soit les associations par lesquelles se sont nouées les mœurs et les coutumes (les *consuetudines*) de telle ou telle nation et cela par contiguïté, ressemblance, imitation, logique du plaisir et même, selon la complexité supérieure du corps collectif devenu politique, les associations de l'imagination recognitive et causale qui dépassent les affections liées et l'affect qui leur est corrélatif vers la constitution de nouvelles formes de liaisons qui, selon le mouvement du désir collectif qui se porte vers elles en les instituant, sont désignées comme les nouvelles valeurs, les nouvelles causes de sécurité et de paix pour la nation entière.

D'où l'importance — dans le dispositif de l'Habitude du Corps du peuple hébreu — de la vertu propre de Moïse qui va donner à ce corps, lors d'un second pacte (après l'impossibilité du premier) et dans l'effort même d'auto-organisation collective de ce corps, une complexité supérieure : celle d'un véritable corps politique.

3. La vertu propre de Moïse

Le génie de Moïse — qui est en osmose quasi totale avec l'esprit de son peuple dont il partage les préjugés — fut, selon Spinoza, de ne prescrire que ce qui n'entre pas en contradiction avec les habitudes des Hébreux mais qui, au contraire, donne à celles-ci leur pleine efficience politique pour le bien-être matériel de ce peuple. Spinoza le constate (à travers l'efficience du don prophétique de Moïse), mais il ne l'explique pas. Nous savons seulement que Moïse imagine ce que le peuple hébreu — c'est-à-dire le complexe donné des coutumes et des habitudes acquises — sans lui, n'avait pas été capable d'imaginer : à savoir des institutions stables pour le nouvel État. Moïse c'est donc l'imagination productive du corps du peuple hébreu, celle par laquelle ce corps s'élève à une plus grande complexité et par là même à l'aptitude de poser adéquatement le problème de sa survie et à imaginer le cas politique de sa solution. Or que serait cette imagination politiquement inventive qui va décider des lois si elle n'était pas déjà aussi une mémoire, celle du corps du peuple hébreu lui-même ? Moïse décide certes des lois mais cette décision, comme le dit par ailleurs Spinoza dans le scolie de la proposition 2 d'*Éthique* III, « ne se distingue pas de l'imagination elle-même ou du souvenir »[14]. C'est ce qui éclaire l'inhérence de Moïse au cœur du peuple hébreu. Moïse n'est pas l'esprit de ce corps qui, de l'extérieur, le conduirait. Moïse, souligne Spinoza en *TTP* XI, « n'a jamais fait un raisonnement véritable »[15] ! Moïse c'est le corps même du peuple hébreu, sa mémoire, à un stade supérieur de perfection, c'est-à-dire de puissance imaginante auto-organisatrice.

14. Cf. Gebhardt, t. II p. 144 ; Appuhn, t. III p. 140.
15. *Ibid*., t. III p. 153 ; *ibid*., t. II p. 207.

Il est vrai que par les seuls mécanismes de l'habitude, le corps social n'a encore ni objet ni but représentés comme tels : c'est sa condition pré-politique. À ce stade élémentaire, lors du premier pacte, le peuple hébreu est pris de vertige et d'étourdissement face à la richesse d'une réalité qu'il n'a pas les moyens de maîtriser. Or, avec Moïse qui dialogue avec Dieu « comme un compagnon et sans épouvante »[16], soit comme avec un familier, le corps du peuple est capable, dans un second pacte, d'une conciliation supérieure. Le corps du peuple est analogue en cela à un corps plus complexe qui, sur la base de son aptitude à lier ses affections, est capable aussi de ressentir de la joie ou de la tristesse, mais aussi de se représenter (d'halluciner) ou de reconnaître la « cause » de cet affect (de vivre ainsi, selon *Éthique* III, 13 scolie, un « amour » ou une « haine ») et par conséquent de conduire son existence, selon cette association causale, en fonction de l'utilité ou de la fin qu'il imagine être la sienne, c'est-à-dire selon une logique (en dernière instance amoureuse) de nature téléologique.

En ce qui concerne l'histoire particulière du peuple hébreu c'est donc avec Moïse que le *conatus*-Habitude du corps collectif entre dans un fonctionnement téléologique. Et pour un corps collectif, la téléologie est celle-même d'une direction politique c'est-à-dire la formation de l'*imperium*. Moïse est donc celui par qui le corps social hébreu devient législateur, c'est-à-dire devient capable d'imaginer avec « vivacité » une loi politique d'auto-organisation, d'en anticiper ses effets et ses bienfaits. Loi d'auto-organisation en ce qu'elle est issue des habitudes de ce peuple, qui ne peut ainsi qu'y adhérer, y consentir, mais loi qui élève aussi le corps collectif à un nouveau régime des affects et des idées imaginatives qui leur sont corrélatives.

C'est ainsi selon le même mouvement du désir, qu'un homme produit, identifie, présentifie l'objet-cause de sa joie et que l'imagination du peuple hébreu produit-identifie-présentifie les institutions qui garantiront sa sécurité. Les liaisons propres de l'imagination sont donc recognitives et causales c'est-à-dire productives de nouvelles formes, d'une nouvelle objectivation hallucinatoire du réel. Ainsi Moïse imagine-t-il « les choses révélées très vivement, comme nous avons accoutumé de faire quand, pendant la veille, nous sommes affectés par des objets »[17]. C'est donc selon le même procès hallucinatoire et désirant que sont produits les objets d'amour et les institutions ; et celles-ci seront d'autant plus ajustées à la complexion propre d'un peuple, à son *ingenium*, qu'elles seront dans une continuité novatrice des *consuetudines* et non pas, comme les utopies, tournées contre elles. Mais à la différence des objets du désir humain qui, même lorsqu'il s'agit d'autres êtres humains, ne réalisent pas nécessairement le statut imaginaire de cause finale que leur confère le désir qui se porte vers eux, les institutions se constituent réellement comme causes des affects collectifs, réalisant ainsi historiquement la causa-

16. *TTP* I, Gebhardt, t. III p. 20 ; Appuhn, t. II p. 36.
17. *TTP* II, *ibid.*, p. 31 ; *ibid.*, p. 51.

lité imaginaire. C'est la constitution imaginaire du réel politique qui, idéalement pour un État hébreu parfait, aurait pu indéfiniment se reproduire, selon une relation circulaire, dans l'adéquation parfaite des conditions de production des manières d'être des individus (leurs habitudes et leurs coutumes), et des conditions institutionnelles (théocratiques) de leur actualisation effective et politiquement efficiente. Comme l'écrit Spinoza, l'État des Hébreux aurait pu être « éternel »[18].

Ainsi l'État hébreu parfait est-il celui où la loi de Dieu, en apparence transcendante, s'identifierait de fait à la loi immanente de sa production. On pourrait dire alors de l'État hébreu parfait ce que Spinoza dit du Droit et de « l'Institution de la Nature » : cette Institution « ne prohibe rien sinon ce que personne ne désire et ne peut »[19]. Car, à ces limites jamais atteintes de la perfection d'un corps politique (ici pour un peuple barbare), le sujet hébreu ne serait rien d'autre que l'institution théocratique faite homme... Le possible et l'impossible renvoient ainsi directement au *conatus* c'est-à-dire à la puissance réelle de faire, ou à l'impuissance d'agir, qu'enveloppe le droit de nature de chacun dans sa détermination singulière, c'est-à-dire sa *dispositio*. Et l'imagination, à partir de laquelle se définissent le possible et l'impossible, rentre dans la définition de la nécessité historique d'un peuple ou d'un individu particulier ; peuple ou individu qui, du fait de ses habitudes et de ses coutumes, a nécessairement une disposition singulière du corps, c'est-à-dire de l'imagination, à partir de laquelle il est déterminé à agir et à réagir de telle ou telle façon. Cette disposition singulière définit sa nature propre, c'est-à-dire son désir « en tant qu'il est conçu comme déterminé à faire quelque chose par sa constitution telle qu'elle est donnée » (selon la démonstration de la proposition 56 d'*Éthique* III) ; et en tant aussi, absolument parlant, que le désir est conçu comme déterminé à produire des effets de conservation de l'individu (selon le scolie d'*Éthique* III, 9). Le possible et l'impossible, définis par le champ problématique de la *dispositio*, sont donc les catégories imaginaires de la constitution réelle de l'histoire individuelle, histoire qui n'est rien d'autre que la pratique stratégique de l'actualisation d'une essence :

> Tout ce que l'homme imagine qu'il ne peut pas, en effet, il l'imagine nécessairement et est disposé par cette imagination de telle sorte qu'il ne puisse pas faire ce qu'il imagine ne pas pouvoir. Car, aussi longtemps qu'il imagine ne pas pouvoir ceci ou cela, il n'est pas déterminé à le faire, et conséquemment il lui est impossible de le faire[20].

La *dispositio* est donc à la fois produit de l'histoire et productrice d'histoire. Elle est la loi intérieure à partir de laquelle se comprennent les effets des causalités externes qui ne manquent pas de s'excercer sur elle ; elle est le prin-

18. *TTP* XVII, *ibid*., p. 220 ; *ibid*., p. 299.
19. *TTP* XVI, *ibid*., p. 190 ; *ibid*., p. 263.
20. *Éthique* III, définition 28 des Affects, explication.

cipe de continuité et de régularité qui définit la complexion propre d'un individu. La problématique de la *dispositio* et des *consuetudines* est donc celle du *conatus* lui-même qui s'affirme, en intériorisant selon la logique des dispositions internes (du corps « et » de l'esprit), les forces extérieures, permettant à celles-ci de pouvoir s'excercer durablement selon son propre système. C'est dire que le système de l'Habitude n'est ni figé ni fermé, à moins qu'il ne rencontre toujours les mêmes situations.

Confronté à des situations nouvelles ou conforté dans sa nature identitaire par la rencontre des mêmes situations, le système auto-organisateur des *dispositiones* définit une dynamique stratégique ou une stratégie du *conatus* (individuel ou collectif) qui n'a nul besoin pour s'expliquer de notions téléologiques. Quelles leçons faut-il en tirer pour la conception spinoziste de la démocratie ?

4. Pour une auto-organisation autonome

Par l'étude historique, sur la base de la richesse expérimentale que lui apporte l'Écriture, Spinoza a dégagé une nouvelle figure de l'imagination politique qui n'est plus seulement cette puissance d'illusion et de fiction qu'analysait l'appendice de la partie I de l'*Éthique* et dans laquelle le chapitre II du *TTP* ne voyait encore que l'envers d'une impuissance de l'entendement. Car à présent, l'imagination c'est la puissance collective et constitutive d'institutions qui peuvent être rationnellement parfaites et totalement adaptées aux désirs et aux besoins d'un peuple particulier. Ce qui a été découvert, c'est donc la place essentielle de l'imaginaire d'un peuple au cœur même du procès d'auto-organisation politique, comme puissance d'unité et de rationalité pratique.

On peut alors concevoir, sans contradiction, un corps collectif qui exprimerait, dans et par son imagination propre, une rationalité pratique totalement adéquate : c'est le projet même de la démocratie, société dans laquelle la multitude occupe explicitement, et entièrement ou absolument, la fonction constitutive qui est la sienne (et qui, dans tout autre type de société, demeure masquée et aliénée). C'est à partir de ce déplacement théorique de perspective, que peut s'élaborer une conception historique rationnelle, mais non abstraite, de la constitution réelle de la démocratie, libérée de la problématique individualiste et volontariste du contrat et du droit naturel. C'est ce que Spinoza va faire dans le *Traité Politique*.

En prolongeant en effet jusqu'au bout (c'est le point de vue, en politique, du rationalisme absolu) l'idéal de rationalité politique de son siècle, Spinoza cherche à surmonter deux contradictions majeures qui traversent à la fois la pensée et la réalité politiques : celle entre la liberté des citoyens et l'autorité de l'État, qu'enveloppe alors la perspective absolutiste (l'autorité de l'État ne semblant pouvoir s'affirmer que contre la liberté des citoyens) ; et la contradiction entre la liberté sauvage pré-politique de la multitude et l'autorité de l'État, qui instaure un état de guerre latent au cœur de la société (l'autorité de l'État lais-

sant de fait à l'état sauvage, une liberté que la multitude ne peut ainsi exercer que de manière séditieuse). Spinoza va penser ensemble — selon leur lien intrinsèque dans le procès dynamique de leur constitution — l'absolutisme de l'État et la liberté des citoyens : liberté elle-même comprise dans ce qu'il appelle, dans le *TP*, l'affirmation « entièrement absolue » de la puissance de la multitude, qui définit le Droit du souverain en régime démocratique[21] ; régime de liberté dans lequel ce droit s'actualise donc dans l'entière plénitude de sa puissance politiquement auto-organisatrice.

Si l'on peut parler d'une stratégie du *conatus* propre à la société civile, c'est par rapport à cette auto-organisation constitutive de la souveraineté dans l'Etat selon une logique de résistance-active à la dissolution (aussi bien face aux ennemis du dehors que contre les forces internes de désagrégation). Cette résistance-active du *conatus* politique en sa stratégie propre, c'est l'agencement même des contre-pouvoirs dans l'auto-organisation rationnelle de l'Etat. Spinoza a montré, dans les institutions théocratiques, l'existence d'une double résistance interne aux logiques du pouvoir. Au pouvoir rebelle de la multitude certes, mais surtout au pouvoir tyrannique des Chefs qui devront être tenus par les contre-pouvoirs que sont, à la fois, l'interprétation de la loi réservée au seul Pontife, la surveillance d'un peuple en armes éduqué dans la loi et prêt à sa défense, la crainte enfin d'un nouveau Prophète que le peuple penserait directement mandaté par Dieu pour juger des actes des Chefs ou de la mauvaise interprétation des lois[22]. Dégagée de sa gangue théocratique, adaptée seulement à un peuple-enfant, la logique des contre-pouvoirs, mise en place par l'État hébreu, exprime la logique même de l'institution de la liberté.

Au sein d'un corps collectif, les institutions, les lois, les décisions, apparaissent ainsi comme autant de cas de solutions que ce corps réfléchit et engendre en fonction de la manière dont il a pu et dont il a su poser, dans ses relations réelles, les problèmes inhérents à l'effort que ce corps fait pour persévérer en son être.

La vraie dimension du problème politique est donc, avant tout, sa dimension collective anonyme et quantitative, dimension de la *multitudinis potentia* et de l'imaginaire naturant (qui en est l'essence) compris dans son activité constitutive implicite. La distinction du pouvoir explicite direct et du pouvoir implicite indirect existe chez Spinoza[23]. Et cette distinction tend vers sa disparition dans deux régimes : l'État hébreu et l'État démocratique. Dans l'État hébreu, l'effacement de la distinction de l'implicite et de l'explicite, au profit de l'implicite, tend à l'automation totale d'individus qui ne désirent plus que ce qui est permis et ont en aversion ce qui est explicitement défendu ; d'où, à la limite (toute théorique, puisque le dressage est à renouveler à chaque génération), l'inutilité d'un pouvoir explicite, de ses commandements et de ses mena-

21. *TP* début de II 17 ; fin de VIII 3 et début de XI 1.
22. *TTP* XVII, Gebhardt, t. III pp. 212-214 ; Appuhn, t. II pp. 290-291.
23. *TTP* XVII, *ibid.* t. III p. 203 ; *ibid.* t. II p. 279.

ces. En ce premier cas, l'auto-limitation réelle, intrinsèque à toute constitution d'une société, est si bien intégrée dans les corps et dans les esprits qu'elle est totalement méconnue, et qu'au plus profond de la servitude c'est au contraire le sentiment d'une liberté totale qui finalement prédomine[24]. C'est le modèle parfait de l'hétéronomie intégrale, de la société et des individus, qu'aurait pu réaliser un État hébreu parfait[25]. Celui-ci aurait en effet intégralement résorbé le sujet humain, sa puissance de penser et d'imaginer, dans l'automation du sujet social. Réflexivité et volonté auraient alors été totalement au service de l'ajustement de l'individu à la société qui l'a vu naître et qui, depuis l'enfance, le dresse à cette parfaite adéquation ; c'est le degré zéro de la réflexivité critique, donc l'absence de la subjectivité humaine en tant que telle, et l'on peut dire, à la limite, absence de politique (comme entreprise humaine de gérer lucidement l'existence collective). Dans l'État hébreu, le degré de rationalité de l'État est donc inversement proportionnel au degré d'exercice de la réflexivité rationnelle et critique des sujets.

Qu'en serait-il dans un régime démocratique ? Si la multitude qui possède la puissance politique (et qui l'exerce le plus souvent sans le savoir et même à son détriment) est apte à produire une organisation par laquelle cette puissance puisse effectivement s'affirmer, sans déperdition ni sans échapper à son contrôle, c'est comme sujet souverain qu'elle affirmera directement son « droit absolu ». La démocratie est cette institution explicite de la multitude comme sujet à décider des problèmes et de leurs cas de solutions ; sujet dans lequel et par lequel se constitue alors le corps politique le plus rationnel.

En dehors de la démocratie le peuple est dominé par un imaginaire déjà constitué qui définit ce qu'est la réalité de la vie commune et qui impose ainsi, à la multitude, les voies de son activité passive mais quand même constitutive. C'est alors que l'on peut parler d'auto-organisation aliénée ou hétéronome. Dans l'État démocratique, au contraire, la rationalité de l'État est corrélative du degré, de plus en plus grand, du libre exercice de la raison et de l'imagination des citoyens. Des citoyens alors capables de résister aux différentes formes d'automation qui entraînent les hommes à combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut. Des citoyens alors capables de vivre dans l'amour d'une liberté, d'une égalité et d'une justice, qui n'ont d'autre fondement que la volonté et la puissance d'une pratique commune (*praxis communis*). Car cet amour est celui de valeurs ouvertes qui s'affirment comme de véritables projets historiques en marche, au sein même de l'imaginaire démo-

---

24. *Quare eidem omnino assuefactis ipsa non amplius servitus, sed libertas videri debuit : unde sequi etiam debuit, ut nemo negata, sed mandata cuperet*, *TTP* XVII, *ibid*. t. III p. 216 ; *ibid*. t. II p. 294.

25. L'État hébreu parfait n'a pas été historiquement réalisé du fait d'une décision — aux conséquences catastrophiques — du législateur. Moïse, en effet, après avoir prévu de remettre le ministère des choses sacrées aux premiers-nés de chaque famille, le remit aux Lévites, les seuls qui ne s'étaient pas adonnés à l'adoration du veau d'or (*TTP* XVII, *ibid*. t. III p. 218 ; *ibid*. t. II pp. 295-296).

cratique. C'est dire que l'avènement de la multitude à l'instance de décision des problèmes, comme sujet explicite de la conduite de la société, ne saurait être seulement compris comme l'avènement d'un État qui serait d'autant plus statique qu'il serait plus parfait, mais au contraire comme l'expression adéquate et historiquement concrète, dans les institutions, du mouvement réel par lequel une société historique, à partir de son imaginaire propre, s'auto-organise et s'auto-produit sans cesse. L'État démocratique c'est donc la réalité d'une situation concrète d'autonomisation de la multitude dans laquelle et par laquelle un peuple occupe toujours davantage le lieu de la décision politique, renversant ainsi le rapport de servitude imposé par les liaisons d'affections passives et un imaginaire aliéné.

C'est dire que la démocratie est moins un État juridico-politique particulier que le mouvement réel par lequel une société s'arrache perpétuellement à l'état de servitude en passant collectivement à une perfection plus grande. C'est ce mouvement constituant et d'effort indéfini de persévérance dans l'être libérateur (*in suo esse*) qui est le *conatus* même du corps collectif en son affirmation « entièrement absolue ». *Conatus* que devra à la fois exprimer et favoriser, dans la persévérance même dans ses dispositions et/ou ses institutions particulières (*in suo statu*), un État démocratique historiquement constitué[26].

26. Ce texte a été présenté en conférence plénière au Colloque *Philosophie, droits et démocratie*, lors du 67e Congrès de l'Acfas, Université d'Ottawa, 10-14 mai 1999.