

## LE DÉSIR ET LA PRUDENCE DES CORPS CHEZ SPINOZA. DE LA MÉTAPHYSIQUE À L'HISTOIRE

LAURENT BOVE \*

Spinoza est à la fois un penseur de la nécessité – ce que tout le monde a toujours su, sans bien le comprendre d'ailleurs jusqu'à accuser cette philosophie de fatalisme – mais aussi un penseur du dynamisme de la relation ou plus précisément du dynamisme des complexes relationnels (dynamismes directement liés à la question spinoziste de la liberté), ce qui, dans l'histoire de l'interprétation du spinozisme, est une découverte relativement récente. Et c'est sur ce second aspect que portera plus particulièrement ma réflexion, soit sur les rapports de la complexité et de la liberté.

La complexité du Réel comme Relation, chez Spinoza, c'est d'abord, pour l'auteur de l'*Éthique*, celle d'un Dieu-substance-unique, radicalement identifié à la Nature<sup>1</sup>. C'est aussi l'indication de la perfection de toutes les choses naturelles (dont cette Nature est constituée<sup>2</sup>) et/ou de leur réalité<sup>3</sup> qui est celle même de leur puissance singulière ou de leur «vertu<sup>4</sup>». Le Dieu-Nature spinoziste, en effet, est constitué d'une infinité d'attributs<sup>5</sup> et il produit, en se produisant selon un même acte causal, dans l'infinité de ses attributs, une infinité de choses<sup>6</sup> – ce que Spinoza appelle des «modes<sup>7</sup>». Le Dieu spinoziste produit

et se produit donc selon une infinité de manières ce qui permet de concevoir dynamiquement des essences singulières et par là-même aussi des choses singulières. Ces manières multiples de produire et de se produire, expriment ainsi (singulièrement), en leur affirmation même, l'essence ou la puissance divine<sup>8</sup>.

Nous avons là les concepts-clés de la métaphysique spinoziste :

- la *substance* (la Nature ou Dieu),
- les *attributs* qui constituent l'essence de cette substance,
- les *modes*, modifications ou manières d'exister qui sont des déterminations, dans les attributs, de l'essence ou de la puissance divine.

La nécessité de la Nature spinoziste c'est donc, d'abord, celle de la puissance absolument infinie de cet acte de production sans «commencement ni fin<sup>9</sup>», acte d'auto-affirmation (et d'auto-constitution), dans et par la moindre parcelle de la réalité. Une parcelle de réalité ou un «mode», qui ne peut être justement une réalité que parce qu'il est, lui-même, une chose relationnelle et complexe dans laquelle et par laquelle s'affirme, de manière positive et déterminée, l'infinité du Dieu-Nature. Pour Spinoza un «mode» simple, corps simple ou idée simple, est donc une pure abstraction. La consistance (la singularité) de la moindre parcelle du réel, sa perfection, sa puissance, sa liberté même, inclut une complexité singulière et relationnelle qui suppose, elle-même, la complexité relationnelle et causale de tout le réel.

\* UNIVERSITÉ DE PICARDIE JULES VERNE D'AMIENS.

<sup>1</sup> C'est dans la préface de la partie IV de l'*Éthique* que Spinoza écrit que parler de « la Nature » c'est la même chose que de parler, au sens strict, de « Dieu »: *Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est* [nous citons, pour l'*Éthique*, l'éd. Pautrat, 1988, p. 336].

<sup>2</sup> «La puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble», *Traité théologico-politique*, ch. XVI [3]; [nous citons pour le *TTP*, l'éd. Lagrée-Moreau, 1999, p. 507].

<sup>3</sup> «Par réalité et perfection, j'entends la même chose», *Éthique* II, définition 6.

<sup>6</sup> «Au sens où Dieu est dit cause de soi, il faut le dire aussi cause de toutes choses», *Éthique* I, proposition 25, scolie.

<sup>7</sup> *Éthique* I, définition 5.

<sup>8</sup> «De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini)», *Éthique* I, proposition 16.

<sup>9</sup> *Éthique* IV, préface p. 337.

Et c'est du point de vue, tout à fait *positif*, de cette complexité, soit du point de vue de la perfection ou de la puissance opérationnelle des choses<sup>10</sup> (ce que le philosophe appelle leur «vertu<sup>11</sup>»), que Spinoza va pouvoir développer une éthique et une politique de la «libre nécessité<sup>12</sup>» ou, suivant l'expression de l'*Éthique*, de la «cause adéquate». C'est-à-dire une cause «dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle seule<sup>13</sup>». Et, poursuit Spinoza, «je dis que nous agissons, quand il se fait en nous ou hors de nous, quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule<sup>14</sup>».

Ce devenir actif, cause adéquate ou de libre nécessité d'une «nature» (c'est-à-dire d'une *réalité effective*), c'est la matrice ontologique du projet éthique de Spinoza et également du projet politique [en tant qu'il s'agit, en ce domaine aussi, de construire le corps commun de la vie politique comme celui d'un individu capable de causalité adéquate; c'est le sens des réformes démocratiques des États monarchiste et aristocratique dans le *Traité Politique*<sup>15</sup>]. Pour le Corps politique, causalité adéquate et fonctionnement démocratique de ce corps signifient la même chose.

Ces préalables posés, je souhaiterais introduire la notion de «prudence» afin de montrer combien cette notion de prudence, à travers les différentes expressions de *cautio*,

*cautus, prudens, prudenter, prudentia*, est opératoire chez Spinoza, afin de penser une réelle continuité théorique entre un modèle épistémologique de la relation et une connaissance de nature historique<sup>16</sup>. Mais combien aussi cette continuité du modèle dans la construction du savoir, ne donne en réalité aucun privilège ni aucune primauté au «physique» sur le politique ou sur l'historique, mais que les différents savoirs qui portent sur les corps (physiques, humains, politiques et historiques) doivent être, eux-mêmes, pris et compris dans une ontologie générale qui est celle de la complexité puissante et relationnelle du réel.

De cette logique, Spinoza fait la théorie à travers le concept de *conatus* comme puissance d'exister et d'agir de toute chose, puissance qui est aussi une puissance causale singulière. Le *conatus* (ou l'effort que chaque être fait pour persévérer en son être), c'est le *Désir* dont Spinoza dit qu'il est l'essence même de l'homme, comme ce désir est l'essence ou le principe de toutes choses.

Mon objet va donc être d'examiner cette articulation de la complexité (du réel, ou du réel lui-même comme complexité) avec une pensée de la puissance qui est aussi celle de la logique du désir ou de la persévérance des choses selon des processus *prudents* d'alliances et de résistance. Mon hypothèse c'est de lire dans le *conatus* spinoziste une ontologie de la prudence ou de la stratégie immanente des choses (stratégie immanente à des rapports de force). Mais cette prudence ou cette stratégie est indépendante de toute téléologie. Le *conatus* ou le désir est d'abord désir de rien, désir sans objet, c'est essentiellement une puissance d'agir, de faire, de produire. D'où un usage paradoxal d'une notion de prudence sans finalité ni manque, et, sur le terrain de la politique et de l'histoire, une prudence qui doit être pensée en deçà de l'espace de la représentation de la loi ainsi que du couple souveraineté-obéissance<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> «Ce par quoi les choses sont dites déterminées à opérer quelque chose est nécessairement quelque chose de positif», *Éthique* I, démonstration de la proposition 26.

<sup>11</sup> «La vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature», *Éthique* IV, définition 8.

<sup>12</sup> Spinoza écrit à G. H. Schuller: «J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. [...] Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité», lettre 58 [trad. Appuhn, 1965, t. 4].

<sup>13</sup> *Éthique* III, définition 1.

<sup>14</sup> *Éthique* III, définition 2.

<sup>15</sup> Cf. à ce propos l'introduction à l'édition du *Traité Politique*, « De la prudence des corps. Du physique au politique » [ Bove, 2002, p. 9-101].

<sup>16</sup> Nous avons déjà traité du thème de la «prudence» dans le chapitre 4 de notre ouvrage, publié au Brésil, *Espinosa e a psicologia social. Ensaios de ontologia politica e antropogênese*, éd. Autêntica, Belo Horizonte 2010.

<sup>17</sup> Cf. à ce propos notre ouvrage *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, éd. Vrin, Paris 1996; et Introduction à notre édition du *Traité politique*, op.cit.

Ce déplacement théorique du domaine *juridique*, qui est celui de la question de la loi et de l'obéissance, vers la question (plus typiquement *machiavélienne*) de la «vérité effective» de la prudence des choses, manifeste la rupture la plus profonde de Spinoza avec la philosophie juridico-politique de Hobbes.

En *Traité politique* IV, 5, Spinoza écrit : *sanè cautio non obsequium* – «cette prudence n'est pas une obéissance» – *sed humanæ naturæ libertas est* – «c'est la liberté de la nature humaine» –. La liberté, non pas comme libre arbitre, bien sûr, mais comme nécessité: celle des processus dynamiques immanents d'affirmation de puissances comme devenir possibles singuliers et autonomes. Être *sui juris* – relever de son propre droit c'est-à-dire de sa propre puissance... – ou être *alterius juris* – relever du droit d'autrui ou être sous sa domination – est une distinction fondamentale chez Spinoza en ce qu'elle précise la définition de la liberté comme autonomie et, en son sens le plus fort, comme libre nécessité c'est-à-dire «raison» (aussi bien en ce qui concerne les êtres humains que les corps politiques).

Jean Cavaillès, philosophe mathématicien qui se revendiquait «spinoziste» (et dont Georges Canguilhem a dit que, sous la domination des nazis, il fut «résistant *par logique*»<sup>18</sup>) déclarait, très justement et assez brutalement, devant la Société française de Philosophie (alors d'obéissance kantienne): «*Autonomie donc nécessité*»<sup>19</sup>. On doit dire aussi, autonomie donc multiplicité, autonomie donc complexité relationnelle. Spinoza répète sans cesse que ce qui fait la puissance d'agir ou d'exister d'un corps, et par là même la capacité de ce corps à faire des actions qui dépendent de lui seul, c'est son très grand nombre d'aptitudes à agir et à pâtir de multiples façons à la fois... ce qui permet aussi à l'âme de ce corps de penser, par elle-même, c'est-à-dire adéquatement, librement, rationnellement<sup>20</sup>.

Il ne faut pas cependant céder à une lecture arithmétique de cette complexité, ce qui serait un point de vue imaginaire. Les degrés de complexité d'un corps ce sont les déterminations positives de l'absolument infini dans lesquelles et par lesquelles (déterminations), l'infinitude du Réel, non seulement s'exprime et s'explique mais aussi se constitue dans et par cette affirmation même. Chaque singularité étant, pour Spinoza, une manière complexe, précise et déterminée (*certo et determinato modo*<sup>21</sup>) d'exprimer l'essence ou la puissance absolument infinie de la Nature ou de Dieu. Ces manières sont aussi des manières singulières de produire des effets, et des effets servant nécessairement, et en dehors de toute téléologie, à la conservation de la chose<sup>22</sup>. Et chaque être, qui est toujours pour Spinoza aussi parfait qu'il peut l'être, déploie nécessairement toujours ainsi la meilleure stratégie dont il est capable, suivant une puissance causale non téléologique. D'où la distinction spinoziste – selon ce que *peut* un individu singulier pour sa conservation – des régimes de sa causalité ou de sa puissance: causalité «adéquante» ou «inadéquante»<sup>23</sup>. Même si, il faut le répéter, même dans l'inadéquation, la stratégie du *conatus* est toujours aussi parfaite qu'elle peut l'être. Notre âme, aussi bien en tant qu'elle a des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie. Causalités adéquates ou inadéquates nous donnent ainsi la grille de lecture ou d'intelligibilité de tout le réel des choses finies, que ce réel, dans son activité de persévérance, tombe sous le savoir de la physique ou de la politique et de l'histoire. Du point de vue de la logique de la puissance causale d'un singulier, *conatus* et «prudence» sont alors absolument indissociables<sup>24</sup>.

Cette prudence naturelle des choses qui, à différents degrés, est le processus même de l'actualité de la liberté effective d'une «nature»,

<sup>18</sup> Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès* (Les Carnets de Baudasser, Pierre Laleure, libraire-éditeur, Ambialet, Tarn, Villefranche-d'Albigeois) p. 36 (c'est G. Canguilhem qui souligne).

<sup>19</sup> Jean Cavaillès, «La pensée mathématique», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 4 février 1939, p. 9.

<sup>20</sup> *Éthique* II, 13 scolie; et IV, 18 scolie.

<sup>21</sup> *Éthique* I, 36 démonstration.

<sup>22</sup> *Éthique* III, 9 scolie.

<sup>23</sup> *Éthique* III, définition 1 et 2.

<sup>24</sup> Cf. notre présentation d'*Éthique III* (p. 111-134), dans *Lectures de Spinoza*, sous la direction de Pierre-François Moreau et de Charles Ramond, éd. Ellipses, Paris 2006. Cf. aussi, *Espinosa e a psicologia social*, op. cit., partie I, chapitre 1, p. 25-40.

dans et par la nécessité universelle, enveloppe nécessairement et dynamiquement, puissance de résistance, de socialité, de connaissance et d'émancipation politique. Arrêtons-nous sur ces différents aspects de la prudence. Du corps humain au corps commun, du physique au politique<sup>25</sup>.

C'est d'une définition générale du corps – inscrite sur le plan d'immanence de sa conception de la Nature ou de Dieu – que Spinoza va partir, afin de déterminer plus étroitement ce que peut être le corps «humain» dont notre âme est l'idée: «Par corps, écrit-il, j'entends une manière qui exprime, de manière précise et déterminée, l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue»<sup>26</sup>. Un corps, c'est donc d'abord une certaine quantité de puissance d'agir ou «une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature<sup>27</sup>»; puissance singulièrement liée selon une certaine loi ou un certain rapport par lequel se communique, en lui, le mouvement<sup>28</sup>. Et chaque corps – qui est toujours ainsi compris comme un processus pluriel et convergent, une «union [singulière] de corps» qui «concourent en une même action de telle sorte que tous soient cause à la fois d'un même effet» – chaque corps a ainsi sa formule d'équilibre dynamique propre (et le système d'équations de sa complexité) qui détermine, pour chacun, un mode ou une manière immanente d'être singulièrement/stratégiquement présent au monde, c'est-à-dire, pour Spinoza, sa manière d'être lui-même producteur d'effets (ou puissance causale).

À quoi tend alors un corps, selon Spinoza? Comme toute chose, il tend à actualiser sa puissance, à l'étendre jusqu'à sa limite immanente (comme détermination intrinsèque *continué*) dans la productivité de tout ce qu'il peut. Et la positivité du corps, dans sa nécessité productive propre confrontée à l'extériorité, c'est d'abord l'insistance ou la résistance d'une nature complexe, singulièrement liée qui, elle-même, opère stratégiquement par liaison de ses propres

affections en évitant systématiquement, et autant que faire se peut, l'avènement dans le corps d'une contradiction qui le détruirait. Les neurobiologistes contemporains verront dans cet effort une activité de l'ensemble des neurones, un désir ou une motivation propre aux êtres vivants supérieurs et à l'espèce humaine en particulier [Changeux-Ricoeur, 1998, p. 247]. Pour Spinoza, il s'agit de l'essence dynamique actuelle et actualisante de toute chose qui, en dehors de toute finalité comme indépendamment de tout «objet<sup>29</sup>», déduit à chaque instant de son existence, ses propres effets de causalité (propre) ou de productivité. Cet «appétit» ou cet «effort» n'est «rien d'autre, chez Spinoza, que l'essence même de l'homme de la nature de qui suivent nécessairement les actes qui servent à sa conservation; et par suite l'homme est déterminé à les faire<sup>30</sup>». D'où l'idée d'une dynamique stratégique (et non téléologique) des *conatus*. Stratégie d'affirmation et de résistance qui vaut non seulement vis-à-vis des choses extérieures mais au sein même de la chose, dans sa manière propre d'opérer sur ce qui lui arrive (dans, par et sur sa complexité même) et de disposer ainsi, à sa manière, ses propres affections. Si en effet, écrit Spinoza, dans un même sujet, deux actions contradictoires sont excitées, mettant ainsi le corps en péril, «il devra nécessairement se faire un changement soit dans les deux, soit dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires<sup>31</sup>». C'est la puissance prudente du corps qui impose sa loi de non-contradiction dynamique et, d'une certaine manière, la mesure de sa propre complexité, dans et par toutes ses opérations de persévérance au présent. Sa prudence, sa stratégie ou sa liberté. Une liberté qui renvoie nécessairement toujours à une nécessité de nature et à une puissance à la fois individuante (constituante de l'autonomie par degrés) et individualisante (constituante d'une

<sup>25</sup> Nous résumons, dans ce qui suit, les résultats d'études ultérieures auxquelles nous nous permettons, pour plus d'exhaustivité, de renvoyer le lecteur [études publiées en 1999, 2002 et 2005].

<sup>26</sup> *Éthique* II, définition 1.

<sup>27</sup> *Éthique* IV, proposition 4 démonstration.

<sup>28</sup> *Éthique* II, proposition 13, définition.

<sup>29</sup> Que le *conatus* doit être conçu comme un *effort sans objet*, c'est-à-dire *sans finalité ni manque*, c'est ce que nous montrons longuement dans notre présentation «*Éthique* III» [Bove, 2006; cf. aussi *Espinosa e a psicologia social*, op. cit. partie I, chapitre 1, p. 25-40]. C'est la positivité du *conatus* spinoziste que de n'avoir ni objet ni fin, tout en ayant de puissants effets stratégiques de conservation.

<sup>30</sup> *Éthique* III, proposition 9 scolie.

<sup>31</sup> *Éthique* V, axiome 1.

singularité par degrés). Et cette liberté – qui est celle même du réel singulier en train de se faire (et/ou d'être défait) dans et par ses déterminations dynamiques – est celle de tous les modes de la Nature. Et elle peut être d'autant plus grande que ces modes sont d'autant plus capables de complexité et de relations. Complexité des alliances ou des connexions résistantes qui constituent un corps singulier, qui ne persévère en son être (celui-là même de la singularité de sa connexion – et/ou son équation personnelle –) que selon ses alliances régénérantes avec une multitude d'autres corps auxquels un corps est nécessairement lié.

Sans alliances en effet, comme sans puissance de résistance, le droit d'un corps quelconque (c'est-à-dire sa puissance singulière d'exister) serait, comme l'indique *Traité Politique* II, 15, plus théorique que réel. Un corps réellement existant c'est donc toujours un corps composé, complexe, une «union de corps». Et c'est ainsi d'abord d'une alliance résistante de la complexité, qu'il faut parler, pour caractériser la réalité même du corps.

Ce principe d'alliance ou de socialité, inséparable du principe de résistance, a chez Spinoza pour effet la mise en continuité d'une physique, voire d'une physiologie de la relation, avec une éthique de la communication qui est aussi une éthique de l'autonomie. Spinoza souligne les deux critères qui font la perfection (c'est-à-dire la puissance d'agir ou d'exister) du corps humain: la très grande amplitude du pouvoir de ce corps à affecter et à être affecté de multiples manières (très grande amplitude que seules, dans la multiplication relationnelle, la culture et l'histoire peuvent effectivement actualiser), et l'aptitude de ce corps à l'autonomie, dans et par l'accroissement tendanciel de sa complexité: «Je dis pourtant, de manière générale, écrit Spinoza, que plus un corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et à pâtir de plus de manières à la fois [...] plus son esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul [...], plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte<sup>32</sup>.» Mais que les actions d'un

corps puissent dépendre «de lui seul» (c'est sa puissance de causalité adéquate) cela nous renvoie non pas à une logique de l'autarcie mais, bien au contraire, à une *autonomie dynamique et relationnelle ouverte*, soit à la plus grande aptitude de ce corps à la multiplication de la communication et de l'échange avec une multitude d'autres corps.

Et ce principe dynamique de l'échange, constitutif et reproductif dans le domaine de la physiologie du corps humain<sup>33</sup>, vaut aussi sur le plan éthique, où il ne s'agit plus seulement de se reproduire biologiquement mais de donner la plus grande productivité de vie, c'est-à-dire la plus grande jouissance de l'exister, à l'équation qui détermine, en Dieu et par Dieu (ou la Nature), une singularité à faire. D'où la règle de vie sage, ou l'usage des plaisirs formulé par Spinoza (dans le scolie suivant le corollaire 2 de la proposition 45 d'*Éthique* IV) qui se réfère, à la fois, au principe de l'échange physiologique (mais en l'ouvrant à la très grande diversité des besoins d'un corps humanisé par la culture) et à la corrélation – à laquelle Spinoza a également déjà fait référence – entre l'étendue de l'aptitude du corps à affecter et à être affecté et l'aptitude (et/ou la puissance) de l'âme à *comprendre*. D'où la nature essentiellement corporelle, dispositionnelle et quantitative d'un projet éthique (enveloppant la production d'affects actifs et de connaissance adéquate) que Spinoza inscrit dans le même mouvement que celui de la croissance naturelle de l'enfant à l'adulte, comme accroissement de la complexité relationnelle du corps humain<sup>34</sup>. Il n'y a cependant, a priori, aucune adéquation des deux processus: de la croissance biologique (de l'enfant à l'adulte) d'une part, et, d'autre part, de l'accroissement de la complexité du corps, corrélatif (dans l'âme) du procès d'autonomisation et de singularisation éthique du sujet humain (causalité adéquate). Nulle téléologie n'est mystérieusement renfermée dans le principe de persévérance. D'où l'importance d'un *projet éthique* d'organisation dynamique et rationnelle des connexions. Organisation dans et par la connaissance adéquate: c'est la voie enseignée

<sup>32</sup> *Éthique* II, proposition 13, scolie.

<sup>33</sup> Cf. particulièrement les lemmes 4 à 7 (et son scolie), ainsi que les postulats 1 à 4 suivants la proposition 13 d'*Éthique* II.

<sup>34</sup> *Éthique* V, proposition 39 et son scolie.

par l'*Éthique*. Mais organisation aussi des connexions constituantes du corps commun: c'est le *projet*, en partie du *Traité théologico-politique* et surtout du *Traité Politique*.

Tous ces préalables posés (à propos de la complexité des corps et de leur prudence intrinsèque), examinons, à présent, comment le *conatus* comme «prudence» peut être, chez Spinoza, un modèle opératoire d'explication de la politique et de l'histoire.

Constatons d'abord que, dans le *Traité Politique*, l'identité de la prudence et de la liberté résistante d'un complexe relationnel arrive explicitement dans un contexte politique dans les articles 4 et 5 du chapitre IV. Spinoza traite alors de la question de savoir si le pouvoir souverain est soumis aux lois, s'il peut pécher. Je reprends les trois moments principaux du raisonnement.

Spinoza situe d'abord son interrogation dans le champ plus vaste de la législation de « toutes les choses naturelles [*omnium rerum naturalium*]<sup>35</sup>». De ce point de vue le corps politique, comme tous les corps physiques, est lié par des règles et des lois, autrement il «ne serait plus une chose naturelle mais une chimère»<sup>36</sup>. De là suit que la cité (*civitas*) pêche quand elle fait ou quand elle souffre des actes qui peuvent être cause de sa ruine c'est-à-dire de la dissolution de ses liens. C'est-à-dire qu'elle pêche quand elle agit contre les règles de la raison qui sont les règles ou les lois de sa propre conservation: «Lors donc qu'elle agit contre la raison, écrit Spinoza, elle manque à elle-même, elle pêche»<sup>37</sup>.

Dans le second mouvement du raisonnement, Spinoza écrit que si l'on entend, au contraire, par loi le droit civil et par péché ce qui est défendu en vertu du droit civil, on ne peut plus dire alors que la cité soit soumise aux lois ni qu'elle puisse pécher. Car c'est la cité elle-même qui décide de ses lois, de les faire ou de les défaire. Elle n'y est pas soumise (ce que Spinoza affirmait déjà dans le chapitre XVI [4] du *Traité théologico-politique*). La cité se trouve donc, vis-à-vis du droit civil, dans la même situation qu'un individu à l'état

de nature qui n'a à obéir qu'à lui-même, en fonction d'un seul impératif vital qui est celui de sa conservation.

Troisième moment: Spinoza ajoute un nouveau paramètre dans le traitement de cette question par lequel s'introduit implicitement la dimension historique de la cité. Il existe en effet, dans la cité, «un ensemble de circonstances»<sup>38</sup> lesquelles étant posées, il en résulte, pour les hommes de cette cité, des sentiments de respect et de crainte singuliers à l'égard du corps politique, et cela contribue fortement à sa conservation. La cité est alors tenue nécessairement, par nécessité vitale, de maintenir dans son propre intérêt, certaines règles, certaines lois, c'est-à-dire une situation relationnelle d'ensemble ou une condition d'existence qui lui sont propres car ce sont les raisons ou les causes mêmes de cette crainte et de ce respect particuliers qui tiennent la société-ensemble et qui garantissent la puissance même de sa persévérance. Mais cette exigence ou cette nécessité vitale est totalement indépendante de la logique et de la relation d'obéissance exigée elle, par le droit civil, et qui ne concerne que les sujets de la cité et non pas la cité en tant que corps politique. La nécessité à laquelle le corps politique est vitalement tenu est certes une condition de l'obéissance effective de ses sujets, mais la cité n'est pas, elle-même, assujettie à cette relation d'obéissance. Elle est tenue à une autre exigence par nécessité vitale. Spinoza écrit alors que c'est par droit naturel, dont l'exercice est celui d'un «droit de guerre»<sup>39</sup>, que le corps de la cité est tenu de maintenir, dans son propre intérêt, ces règles et ces lois qui constituent sa disposition relationnelle propre c'est-à-dire la condition même de sa persévérance «en son être»: «En effet, si la cité est tenue de maintenir dans son propre intérêt certaines règles, certaines causes de crainte et de respect, ce n'est pas en vertu des droits civils, mais en vertu du droit naturel, puisque (d'après l'article précédent) rien de tout cela ne peut être revendiqué au nom du droit civil, mais seulement par le droit de guerre; de sorte que la cité n'est soumise à ces règles que dans le même sens où un homme, à l'état de nature, est tenu, afin de relever de son

<sup>35</sup> *Traité politique* IV, 4.

<sup>36</sup> *Id. ibid.*

<sup>37</sup> *Id. ibid.*

<sup>38</sup> *Id. ibid.*

<sup>39</sup> *Traité politique* IV, 5.

propre droit de ne pas être son propre ennemi, et de ne pas se tuer. Cette prudence [*sanè cautio*] n'est pas une obéissance, c'est au contraire la liberté de la nature humaine»<sup>40</sup>.

Il y a donc une logique de la prudence qui intègre nécessairement un ensemble de circonstances à dimension historique particulière, mais aussi les dispositions affectives des individus reliés à ces circonstances, ensemble que Spinoza démarque radicalement de la relation d'obéissance en tant que comprise dans une théorie de la souveraineté. Car cette prudence puissante du réel est, sur le plan de la théorie, indépendante du champ juridico-politique qui est celui de la représentation de la loi et du sujet-de-l'obéissance qui lui fait face (comme sujet de la représentation). La prudence indique ainsi un processus réel qui implique la durée d'une persévérance indéfinie, celle d'un corps à dimension historique. Les circonstances ont été contractées, incorporées, mémorisées dans les dispositions affectives des corps qui forment, dans leurs pratiques communes, un seul et même corps qui est celui de la cité, corps qui ne persévère en son être qu'en insistant dans et par les dispositions (corporelles et affectives) de ses membres. De ce point de vue, on doit lire ainsi, chez Spinoza, une véritable ontologie historique de la puissance qui est aussi une ontologie historique de la durée.

Dans le *Traité politique*, la notion de prudence intègre ainsi l'ensemble des significations, mathématiques, physique et ontologique de l'œuvre de Spinoza, en apportant, de plus, une perspective clairement machiavélienne.

La prudence spinoziste, qui est celle des droits de nature, se déploie explicitement, en effet, dans un contexte guerrier et machiavélien des rapports de force. C'est un droit de guerre, avons-nous dit, qu'il s'agit de ne pas retourner contre soi (qu'il s'agisse de l'individu humain ou du corps politique) afin de ne pas devenir son propre ennemi, de ne pas se tuer... Ce droit de guerre est donc, de fait et paradoxalement, des plus rationnels puisqu'il doit permettre à la cité d'agir selon les règles de la raison et, par là même, de relever de son propre droit. Cette prudence est donc une stratégie par laquelle la cité est

tenue de ne pas manquer à elle-même, et cela en dehors de toute finalité. «Être tenu de», «ne pas manquer à soi»: examinons ces deux expressions.

*Tenetur*: être tenu de. Lorsque Spinoza emploie l'expression pour la première fois, dans l'article 2 du chapitre I du *Traité politique*, la signification est celle du devoir moral: les théologiens soutiennent que les pouvoirs souverains doivent (*tenetur*) traiter les affaires publiques selon les mêmes règles morales que celles qui s'imposent au particulier. Mais dès la seconde utilisation (en *Traité politique* II, 18) *tenetur* prend le sens d'une exigence vitale, celle enveloppée par la nécessité même du droit de nature. Spinoza écrit: «dans l'état de nature, il n'y a pas de péché ou, si quelqu'un pèche, c'est envers soi-même et non envers autrui». Si bien que si chacun est tenu (au sens de l'exigence vitale de ne pas pécher, c'est-à-dire de ne pas agir contre soi-même), nul, dans l'état de nature, n'est inversement tenu, au sens moral, d'obéir à qui que ce soit. Dans le chapitre IV (aussi bien dans l'article 4 que dans l'article 5) c'est dans le sens de l'exigence vitale qu'est utilisée la notion: «le corps politique pour relever de son propre droit est tenu [*tenetur*] de conserver les causes de crainte et de respect autrement il cesse d'être». C'est un impératif vital qui fait directement écho au chapitre XV du *Prince*. Machiavel écrivait en effet: «il y a si loin de la façon dont on vit à celle dont on devrait vivre [*come si doverrebbe vivere*]» (là il s'agit de l'impératif moral<sup>41</sup>), «que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce qu'on devrait faire, apprend plutôt sa ruine que sa conservation [...]. Aussi est-il nécessaire à un prince [*è necessario*]» (et là il s'agit de l'exigence vitale<sup>42</sup>), «s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et d'en user et de n'en user pas selon la nécessité [*secondo la necessità*]». C'est-à-dire selon une nécessité qui est celle du réel lui-même, de la guerre et des rapports de force, nécessité qui exige de mettre en œuvre une *autre* nécessité: celle du droit de nature ou du droit de guerre (chez Spinoza), ou celle du *è necessario*, du prince de Machiavel, de pouvoir ne pas être bon. C'est la nécessité d'une prudence ou d'une stratégie qui est celle du *tenetur*

<sup>40</sup> *Id. ibid.*

<sup>41</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>42</sup> *Idem.*

spinoziste. Mais chez Spinoza, la prudence du prince machiavélien est devenue ontologique, inhérente ou immanente au réel lui-même dans sa détermination causale, non téléologique, à la fois physique et historique.

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

La notion spinoziste de prudence s'inscrit donc explicitement dans une logique machiavélienne qui est celle des rapports de puissance et des stratégies immanentes que ces puissances développent, dans et par leurs affirmations antagonistes. Dans cette perspective, le projet du *Traité politique*, à partir de son chapitre VI, sera ainsi, comme nous l'avons déjà signalé, de concevoir une prudence intrinsèque des différentes formes de corps politique: prudence étayée sur des stratégies institutionnelles et affectives de contre-pouvoirs et de résistance active à toute logique de la domination, résistance qui se fonde elle-même dans un droit de guerre.

Quelles conséquences pouvons-nous en déduire pour la lecture de la politique et de l'histoire? D'abord une première constatation. Il existe bien, chez Spinoza, un concept politique de la complexité comme corps, c'est le concept de «multitude». Concept dont il faut souligner en premier lieu, avec Spinoza lui-même, l'ambivalence, et une ambivalence qui va marquer toute l'approche spinoziste de l'histoire.

Ce que dit Spinoza de la multitude, dans le chapitre XVII [4] du *Traité théologico-politique*, est au premier abord très négatif. Spinoza écrit: «ceux qui savent à quel point est diverse la complexion de la multitude en désespèrent presque, car elle se gouverne non pas par la

raison mais par les seuls affects. Désirant tout aveuglément, elle se laisse très facilement corrompre par la cupidité et le luxe. Chacun pense être le seul à tout savoir et veut tout régler selon sa complexion; il estime quelque chose juste ou injuste, sacrilège ou non, licite ou illicite, selon qu'il pense en retirer quelque avantage ou dommage. Par vaine gloire, il méprise ses égaux et ne supporte pas d'être dirigé par eux...». Ce qui est affirmé ici est un enseignement de «l'expérience et [de] la Raison»<sup>43</sup>, ou encore ce que l'on peut appeler une «vérité effective» sur laquelle s'appuient les politiques pour gouverner/dominer la multitude... Et aussi une vérité effective sur laquelle s'appuie Spinoza, lui-même, quand il enseigne, inversement, que les hommes ont dû, d'abord, se regrouper en démocratie. Il y a donc aussi une lecture positive de ce passage.

En effet, c'est par ce désir rebelle et résistant de ne pas vouloir être dirigé par ses égaux (désir qui, d'ailleurs, selon les mêmes lois des affects, s'inverse très facilement en désir de les dominer!), c'est donc par ce désir résistant à la domination de l'homme par l'homme, qu'une multitude libre peut réaliser, par elle-même, l'unité en son sein par un consensus sur la forme de son gouvernement, à savoir la démocratie. Société dans laquelle, selon Spinoza, personne n'aurait à obéir à son égal. La démocratie règle donc le problème du refus d'obéissance, mais c'est en extrayant la multitude de la problématique même de l'obéissance, qui est abandonnée pour une problématique de la prudence c'est-à-dire de la puissance stratégique de l'auto-organisation du divers et de l'augmentation indéfinie de la complexité relationnelle du corps commun.

En effet, aux antipodes des deux modèles de la servitude radicale, que sont l'État hébreu et l'État Turc qui sont les deux modèles d'une clôture elle-même radicale de l'histoire<sup>44</sup>, Spinoza développe une conception de la démocratie qui suppose que la prudence ou la stratégie d'auto-organisation autonome de la puissance de la complexité du corps commun, permette aux singuliers qui constituent ce corps d'être affectés

<sup>43</sup> *Traité théologico-politique*, XVII [4].

<sup>44</sup> Sur cette question, cf. la seconde partie de notre ouvrage, *Espinosa e a psicologia social*, intitulée «A diferença antropológica na política espinosana», p. 99-167, et plus particulièrement notre chapitre 9 (*op. cit.*).

et d'affecter autrui d'une multitude de manières, de telle sorte que, dans cette très grande diversité relationnelle de la communication du mouvement entre les singuliers, s'affirme une dynamique d'augmentation indéfinie, à égalité mais différentielle, de la puissance d'agir et de penser de chacun. L'idée de démocratie chez Spinoza, est alors la condition même de la possibilité d'une histoire des hommes capables, en commun, de constituer un corps prudent-puissant capable de causalité adéquate.

Ainsi, partir réellement de la complexité ou de la vérité effective des choses pour penser l'histoire, c'est substituer au modèle de l'obéissance rationnelle, l'enchevêtrement productifs des prudences ou des processus stratégiques immanents, résistants et singuliers, des *conatus comme puissances*. Et là est alors la question politique et stratégique majeure : un problème de prudence et/ou de constitution immanente de la prudence ou de la liberté des hommes dans l'histoire (ou inversement, de sa destruction dans et par la relation domination-servitude)... et non pas une question d'obéissance. A l'inverse de Hobbes, qui réduit la multitude et sa complexité au moule de la Loi et du sujet de droit qui lui fait face, Spinoza nous invite à penser la politique et l'histoire à partir des dispositifs de puissance qui permettent l'expression d'un certain régime de la nécessité du complexe relationnel dans et par son aptitude à produire, de manière immanente, une raison politique commune. Comme pour l'âme humaine dont l'aptitude aux idées vraies est corrélative de la très grande aptitude d'un corps à affecter et à être affecté de multiples manières<sup>45</sup>, le corps politique spinoziste n'advient à la stratégie adéquate ou causalité adéquate de son *conatus*, libre de toute domination, qu'en corrélation d'un certain régime de complexité de la puissance de la multitude qui est ainsi le véritable creuset de la raison politique et commune de ce corps.

Pourtant ce modèle de progrès, de la complexification relationnelle indéfinie du corps commun dans l'auto-organisation démocratique, est battu en brèche par la réalité effective d'une logique historique que Spinoza décrit, au contraire, comme le mouvement inéluctable

d'une fermeture, d'un appauvrissement ou d'une véritable infirmation du corps politique. Et ce par impuissance de ce corps d'intégrer ceux qu'il considère comme des étrangers, soit d'inclure, en son sein, d'autres types de relations constituantes de la socialité. C'est en effet à l'avènement de la conscience de soi de l'État (*imperium*), vécu comme *propriété nationale* (et ce, face au phénomène de l'afflux des étrangers et à l'*invidia* collective que cela déclenche), que le mouvement démocratique réel et émancipateur de la constitution de la vie commune est enrayé par cette forclusion historique et juridique des différences: l'égalité réelle des singuliers devenant alors l'égalité civile des sujets-citoyens devant la loi, dans et par la clôture juridique du champ de l'égalité politique. C'est ce qu'explique Spinoza en *Traité politique* VIII, 12: l'avènement de la conscience de soi de l'État comme «nation» fait obstacle à la dynamique puissante relationnelle complexifiante et indéfinie de la démocratie.

Le grand intérêt philosophique de Spinoza, sa lucidité théorique et politique, dans sa lecture du réel social-historique, c'est qu'il n'écrase jamais les niveaux de réalité auxquels nous donnent accès ses concepts. La *multitudinis potentia*, comme puissance constituante de la complexité, est soigneusement distinguée de la *civitas*, comme corps commun politiquement organisé selon une forme propre d'*imperium*, et aussi distinguée de la *natio*, qui désigne le corps commun (la *civitas*) dans sa particularité historique (sa langue, ses mœurs, ses lois et l'unilarité de ses types relationnels). Les niveaux de la cité (*civitas*) et de la nation, Spinoza ne les traite donc jamais idéologiquement comme un sol originaire ou comme des formes transcendantales de l'identité qui devraient subsumer la multiplicité relationnelle (ce que *civitas* et *natio* font de fait historiquement!). Mais il les traite comme des *produits immanents* c'est-à-dire des moments d'un processus historique de l'auto-organisation (paradoxe quant à ses effets) de la *multitudinis potentia*. Moments aussi où se noue une loi de l'histoire, c'est-à-dire la loi de l'organisation de la multiplicité relationnelle d'un corps en une disposition particulière (son *conatus* comme *ingenium*). Une loi qui pourra, de fait, s'avérer

<sup>45</sup> *Éthique* II, 13 scolie.

plus forte que la résistance des hommes à la domination en ce qu'elle va structurer en partie les attentes et les revendications de tous (*dispositio seu conatus...* écrit Spinoza dans *Éthique* III définition 32 des Affects, explication). Dans l'État hébreu, où il y a l'identification parfaite de la volonté de la *civitas* à celle de l'*imperium*, cette fermeture et cette structuration en une disposition particulière qui est celle d'une «nation», aurait pu être totale<sup>46</sup>... Et elle ne pouvait l'être que parce que cet État satisfaisait la revendication essentielle de la multitude de ne pas être dirigée par un égal<sup>47</sup>.

Si, sur le plan de la théorie, on écrase les trois niveaux, de la «multitude», de la «cité» et de la «nation», on produit une philosophie politique et une historiographie tout-à-fait conservatrice et réactionnaire, comme ce fût le cas chez Boulainvilliers disciple de Spinoza et de Machiavel (dans sa lecture de l'histoire de la France, de l'invasion des Germains au règne des Intendants dans l'absolutisme monarchique)<sup>48</sup>. Spinoza parle donc bien de «la» multitude pour dire «puissance de la multitude» (là est le véritable concept spinoziste de la complexité ou de la relation comme puissance). Sur le plan de la théorie, Spinoza ne parle donc pas de «la» multitude ou «des» multitudes au sens où il réduirait au carcan de la particularité (de l'identité de la nation et de sa persévérance inertielle en sa disposition particulière) chaque multitude en sa particularité (comme le fera plus tard Boulainvilliers). Même si, de fait, la nation est réellement historiquement la figure nécessaire et ambivalente, quant à ses effets, de la constitution réelle de la *civitas* et de son *conatus* particulier. Et de ce point de vue il faut bien tenir compte, de fait, de cette persévérance conservatrice pour non seulement comprendre l'histoire des corps politiques dans leur logique inertielle (comme c'est le cas dans la révolution

anglaise par exemple<sup>49</sup>) mais aussi pour intervenir dans les luttes historiques (comme c'est le cas quand Spinoza rappelle que les Provinces Unies n'ont jamais connu de roi...<sup>50</sup>), ou encore pour penser politiquement des formes de vie commune à construire qui garantiraient tendanciellement l'émancipation indéfinie des hommes (comme Spinoza le fait dans le *Traité politique* à partir du chapitre VI en concevant des régimes politiques sur le modèle du régime d'adéquation de la puissance ou de la causalité adéquate).

Le paradigme parfait de la clôture identitaire, c'est-à-dire l'écrasement historique des trois niveaux de la puissance relationnelle de la multitude, de la cité et de la nation, qui voue ce corps à la destinée d'une répétition indéfinie du même, c'est l'État hébreu. Et pour Spinoza, cette clôture, comme loi inertielle de l'histoire, se retrouve nécessairement toujours et partout... Cependant l'expérience c'est-à-dire les pratiques, du fait même de l'imperfection des États (et par là même de l'inadéquation entre le désir et la loi qui les régit), débordent aussi toujours et nécessairement partout la règle. Aussi bien de l'extérieur, si l'État pouvait être parfait dans son organisation constitutionnelle, que – par les contradictions mortelles de l'intérieur – si cet État ne l'est pas. La résistance à la domination de l'égal-semblable se retrouve donc toujours, sous différentes figures, dans l'*ordre relationnel complexe et ordinaire* des choses, dans et par la nature diverse de la multitude et le désir de chacun de revendiquer sa singularité et la liberté de vivre comme il l'entend. Ainsi, même dans le délire et les illusions qu'il enveloppe, un désir rebelle et résistant à la domination est la source vivante d'une histoire et le creuset ontologique, jamais épuisé, d'une démocratie toujours à faire.

Le regard de Spinoza sur l'histoire des hommes est donc marqué par l'ambivalence d'une tension entre deux modèles de prudence (ou de persévérance). Celui «ouvert» de l'ontologie relationnelle de la puissance de la multitude et de la dynamique auto-organisatrice indéfinie de sa complexité, et celui du *conatus* (comme persévérance *in suo statu*) des corps

<sup>46</sup> Elle ne l'a pas été du fait de la modification de la Loi après l'adoration du veau d'or (*Traité théologico-politique* XVII [26]).

<sup>47</sup> *Traité théologico-politique* XVII [25].

<sup>48</sup> Cf. notre étude «Boulainvilliers lecteur politique de Spinoza. Analyse politique et forme paradoxale de la radicalité dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle», *Qu'est-ce que les Lumières radicales?* éd. C. Secrétan, T. Dagon, L. Bove, éd. Amsterdam 2007.

<sup>49</sup> *Traité théologico-politique* XVIII [8].

<sup>50</sup> *Traité théologico-politique* XVII [10].

historiques particuliers liés par une loi de l'histoire qui, absolument parlant, sont voués à un retour indéfini et conservateur à leur principe. La pensée politique et émancipatrice, de la possibilité de la causalité adéquate puissante des sociétés dans l'histoire, devra tenir compte de ces deux aspects de la persévérance. C'est la leçon de la prudence du corps du *Traité politique*.

