



Exode, colonie, révolution : Machiavel, Spinoza et la démocratie originaire

Aldo Trucchio

Volume 75, numéro 2, juin 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070838ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070838ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Trucchio, A. (2019). Exode, colonie, révolution : Machiavel, Spinoza et la démocratie originaire. *Laval théologique et philosophique*, 75(2), 261–276. <https://doi.org/10.7202/1070838ar>

Résumé de l'article

À partir d'une citation implicite des *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel dans le *Tractatus politicus*, nous voudrions montrer que l'idée spinozienne de démocratie est aporétique, car les stratégies que Spinoza propose afin d'établir un régime démocratique paraissent entrer en conflit avec son ontologie de la conservation. En même temps, nous pensons que le vide laissé par l'absence de la partie spécifiquement consacrée à la démocratie dans le *Tractatus politicus* peut être l'occasion, pour le lecteur de Spinoza, de repenser la politique comme un art de comprendre et de gérer les conflits sociaux plutôt que de les neutraliser. Vu sous cet angle, la démocratie, chez Spinoza, est la manifestation de la conflictualité naturelle de la société, une demande d'égalité entre les hommes qui conduit à une remise en question permanente des droits et de la propriété privée ainsi que de toute forme étatique institutionnalisée.

EXODE, COLONIE, RÉVOLUTION : MACHIAVEL, SPINOZA ET LA DÉMOCRATIE ORIGINNAIRE

Aldo Trucchio

Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie (CIRST)
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ : À partir d'une citation implicite des Discours sur la première décade de Tite-Live de Machiavel dans le *Tractatus politicus*, nous voudrions montrer que l'idée spinozienne de démocratie est aporétique, car les stratégies que Spinoza propose afin d'établir un régime démocratique paraissent entrer en conflit avec son ontologie de la conservation. En même temps, nous pensons que le vide laissé par l'absence de la partie spécifiquement consacrée à la démocratie dans le *Tractatus politicus* peut être l'occasion, pour le lecteur de Spinoza, de repenser la politique comme un art de comprendre et de gérer les conflits sociaux plutôt que de les neutraliser. Vu sous cet angle, la démocratie, chez Spinoza, est la manifestation de la conflictualité naturelle de la société, une demande d'égalité entre les hommes qui conduit à une remise en question permanente des droits et de la propriété privée ainsi que de toute forme étatique institutionnalisée.

ABSTRACT : Starting from an implicit quotation from Machiavelli's Discourses on the Ten Books of Titus Livy contained in the *Tractatus politicus*, we would like to show that the Spinozian idea of democracy is aporetic, because the strategies that Spinoza suggests for the establishment of a democratic regime contrast with his ontology of conservation. Thus, we believe that the absence of the part on democracy in the *Tractatus politicus* represents an opportunity to re-think politics as the art of understanding and managing social conflicts rather than neutralizing them. In this sense, democracy for Spinoza is the manifestation of the natural conflictuality of society, a request for equality between men that leads to the permanent questioning of private rights and property, as well as of every institutionalized State form.

Même le cycéon se désagrège, s'il n'est pas agité.

Héraclite

I. AFFECTUS, QUIBUS CONFLICTAMUR¹

De nombreux interprètes de Baruch Spinoza se sont penchés sur l'utilisation que le philosophe néerlandais fait de la pensée de Nicolas Machiavel dans ses œu-

1. Il s'agit de l'incipit de B. SPINOZA, *Tractatus politicus* : « Les affects, par quoi nous sommes en conflit » (à propos de cette traduction, cf. H. MESCHONNIC, « Fidèle, infidèle, c'est tout comme, merci mon signe », *Plurielles*, 12, *Fidélité-infidélité* [2005], p. 113).

vres et notamment dans le *Tractatus politicus*². Toutefois, il est une allusion aux *Discours sur la première décade de Tite-Live* dans le *TP*³ qui semble avoir échappé à la plupart d'entre eux⁴. Spinoza y reprend le célèbre exemple de la naissance de la République de Venise, généralise le discours de Machiavel et le développe jusqu'à l'amener vers des conséquences qu'il juge naturelles et donc nécessaires. Au moyen d'une analyse de ce dialogue implicite avec Machiavel et de la mise en contexte de celui-ci dans la pensée politique de l'époque, nous aimerions montrer que l'absence, dans le *TP*, d'une partie spécifiquement consacrée à la démocratie n'est pas le fruit du hasard et que cette partie manquante ne peut pas être recomposée *a posteriori* à partir des idées exposées dans le *Tractatus theologico-politicus*. Au contraire, le constat d'une telle absence doit plutôt nous inviter à repenser les racines mêmes de la philosophie politique moderne⁵.

-
2. Sur ce sujet, cf. surtout V. MORFINO, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002, trad. fr. *Le temps et l'occasion. La rencontre Spinoza-Machiavel*, Paris, Classiques Garnier, 2012 ; ID., *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma, Manifestolibri, 2005, trad. fr. *Le temps de la multitude*, Paris, Amsterdam, 2010 ; F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli/Mimesis (coll. « Spinoziana »), 2004.
 3. Nous utiliserons les abréviations usuelles pour citer les œuvres de Spinoza et de Machiavel. Les traductions indiquées en note seront intégrées avec le texte latin ou italien. Certains mots latins et italiens seront indiqués dans leur langue originale (*multitudo, societas, civitas, imperium, tumulti, gentiliuomini, popolani*, etc.), afin d'éviter tout problème de traduction.
 4. On trouve une allusion à cette question dans L. BOVE, « De la domination politique et de ses remèdes. La leçon de Spinoza », conférence tenue à l'Université de São Paulo à l'occasion du II Colóquio Internacional NUPSI-USP/XI Colóquio do Curso de Psicopatologia e Saúde Pública NUPSI-USP, « Invenções Democráticas : Construções da Felicidade » (2013), en ligne à l'adresse <http://nupsi.org/coloquios/coloquio-internacional-nupsi-usp-invencoes-democraticas-construcoes-da-felicidade/>.
 5. En 1985, dans *Spinoza et la politique*, Étienne Balibar a signalé la présence d'une « aporie » dans le *TP*, notamment dans « la question des institutions et du mode de régulation des conflits dans un régime d'embellée démocratique » (É. BALIBAR, *Spinoza et la politique* [1985], Paris, PUF, 2011, p. 90). Par la suite, il a explicitement formulé l'hypothèse selon laquelle l'inachèvement du *TP* pourrait dériver de l'« ambivalence » de Spinoza vis-à-vis des mouvements des masses populaires. Balibar a exprimé ces idées dans le contexte d'une réflexion inspirée par la lecture de *L'anomalia selvaggia* d'Antonio NEGRI (Milan, Feltrinelli, 1981), dans laquelle le philosophe italien, dans le sillage d'Alexandre MATHERON (*Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969) et surtout de Gilles DELEUZE (*Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981 : sur ce sujet, voir également la n. 34), insistait sur l'impossibilité de comprendre la partie manquante sur la démocratie du *TP* à partir du *TTP* ainsi que sur la *différence* fondamentale du *TP* par rapport aux œuvres précédentes de Spinoza (cf. É. BALIBAR, « Spinoza, la crainte des masses », dans E. GIANCOTTI-BOSCHERINI, éd., *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso [Urbino 4-8 ottobre 1982]*, Napoli, Bibliopolis, 1985, p. 293-320, version révisée et augmentée « Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses », *Les Temps Modernes*, 41, 470 [1985], p. 353-398, maintenant dans É. BALIBAR, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 57-99). L'idée de fond de Balibar est qu'il faut tenir compte des innovations du *TP* « par rapport à l'Éthique et même au *Traité théologico-politique* », car « le droit naturel est maintenant, pour la première fois, pensé explicitement comme la *puissance de la masse* (*potentia multitudinis*) donc comme le “droit du nombre” (puisque *jus* = *potentia*), non pas certes au sens d'une somme arithmétique, mais d'une interaction de forces » (p. 73). Negri est ensuite revenu sur la question, en intégrant l'intuition de Balibar à sa lecture de la pensée politique de Spinoza (« *Reliqua desiderantur*. Conjecture pour une définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza », dans A. NEGRI, *Spinoza subversif. Variations [in]actuelles*, Paris, Kimé, 1997, p. 39-84). Charles Ramond, qui a traduit en français et commenté le *TP* en 2005, a pour sa part rejeté l'idée que le *TP* ne soit pas en plein accord avec les autres œuvres de Spinoza et, plus généralement, les lectures de Deleuze et de Balibar (cf. p. ex. son « Introduction » à B. SPINOZA, *Traité politique*, Paris, PUF [coll. « Épiméthée »], 2005, p. 11, n. 1) sur la base de son interprétation globale de l'œuvre de Spinoza

L'ontologie de Spinoza peut être vue comme une sorte de caisse de résonance de la position (ambigüe) de Machiavel à l'égard des *tumulti* des masses populaires. Les deux philosophes voient les révoltes du peuple comme une condition nécessaire à la préservation et au renouvellement de la *Res publica*, mais aussi comme un facteur dangereux de désagrégation de la dimension civique de la vie commune. La théorie exposée dans le *TP* reprend et intensifie l'ambivalence de la position de Machiavel et, ce faisant, nous permet de révéler les limites de l'ontologie moderne dans le domaine de la théorie politique. Ces limites résident essentiellement dans le manque d'outils conceptuels permettant de penser le processus nécessaire à l'établissement d'un régime démocratique conçu comme *omnino absolutum imperium*⁶.

Dans la pensée de Machiavel, on trouve certaines idées favorables à la démocratie, notamment le passage des *Discorsi*, I, 59 : « Je crois que [...] le peuple commet moins de fautes que les princes et que l'on peut donc plus se fier à lui qu'aux princes⁷ ». Machiavel ne renonce toutefois jamais à son modèle de gouvernement mixte, emprunté à Polybe⁸, qu'il considère comme fondamental pour contrebalancer les revendications contraires de la noblesse et de la plèbe. Spinoza, pour sa part, plaide avec force en faveur du régime démocratique⁹ et soutient que celui-ci ne peut être

(C. RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995). Selon Ramond, l'erreur de Balibar (et de Deleuze) est de considérer comme « métaphorique » la « quantification de la puissance ou du droit » chez Spinoza, ce qui rendrait « incompréhensible l'universelle hiérarchisation que Spinoza installe, par le biais de la quantification des essences comme des puissances, dans la nature naturée » (ID, « Introduction », p. 11). Pour Ramond, « la politique est un corps, ce qui permet de la placer sous le régime quantitatif, arithmétique » (« Le *Traité politique* : une radicalisation conceptuelle ? L. Bove, P.-F. Moreau et Ch. Ramond répondent aux questions de Ch. Jaquet », dans C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY, éd., *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 29) ; et la démocratie est quantitativement constituée par la somme des puissances de tous les individus. Au contraire, Deleuze, Balibar et Negri convergent vers une lecture du concept spinozien de « multitude », comme il est présenté dans le *TP*, qui va au-delà de la simple addition des puissances singulières qui composent un corps politique, ce qui amène à considérer que la démocratie n'est pas un régime comme les autres, mais qu'elle représente « la fondation du politique » (A. NEGRI, « Le "Traité politique", ou de la fondation de la démocratie moderne », dans ID., *Spinoza subversif*, p. 25). Balibar a également insisté sur le primat de la relation sur l'être isolé en empruntant à Gilbert Simondon le concept de « transindividuel » (cf. le recueil É. BALIBAR, *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018). Une reconstitution plus approfondie de cette question s'écarterait du sujet de la présente étude ; nous avons déjà exprimé notre accord de fond avec Balibar et Negri à l'occasion du colloque international de Bologne de 2005, *Spinoza. Individuo e moltitudine*. Cf. donc A. TRUCCHIO, « Democrazia, insurrezione, esodo. Una riflessione sul limite del pensiero di Baruch Spinoza », dans R. CAPORALI, V. MORFINO, S. VISENTIN, éd., *Spinoza. Individuo e moltitudine. Atti del convegno internazionale di Bologna, 17-19 novembre 2005*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2007, p. 361-371.

6. Cf. B. SPINOZA, *TP*, XI, 1.

7. N. MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 59, trad. fr. C. Bec, dans MACHIAVEL, *Œuvres*, Paris, Laffont, 1996, p. 289.

8. Cf. POLYBE, *Histoires. Livre VI*, texte établi et traduit par R. Weil et C. Nicolet, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

9. À propos de l'idée de démocratie à l'époque classique, Franck Tinland écrit : « [...] la préférence démocratique concerne non la reconnaissance d'un "contenu" idéal préalable à sa manifestation comme vérité de toute aspiration légitime, mais l'analyse des modalités selon lesquelles la confrontation des volontés permet d'explicitier, face à une situation commune, des choix collectifs impliquant à la fois des objectifs et des contraintes. La légitimité concerne non ce qui est voulu, mais la forme des processus à travers lesquels se dit ce que veulent les hommes et se prend la décision qui donne un contenu à ce qu'est censée vouloir la

établi que par la reconfiguration radicale de toute institution non démocratique, ce qui ne va pas toutefois sans contraster avec la nécessité, souvent exprimée par ailleurs, de ne pas mettre en péril la *civitas*¹⁰.

Avant d'analyser de plus près quelques passages des *Discorsi* et du *TP*, il peut être utile de commencer par mettre en évidence la dette de Spinoza à l'égard de Machiavel ainsi que l'intention qui préside à son utilisation de l'*acutissimus Florentinus*¹¹ contre Thomas Hobbes, le grand représentant du contractualisme et du jusnaturalisme de l'époque. Nous nous limiterons à rappeler les éléments les plus importants du dialogue entre Machiavel et Spinoza.

1. Machiavel insiste, au chapitre XV du *Principe*, sur l'importance de s'en tenir à la « vérité effective » (*verità effettuale*) et de ne pas spéculer sur comment les hommes et les régimes politiques *devraient* être. Un tel point de vue est partagé par Spinoza dès le début du *TP*, comme en témoigne son refus de l'idée chrétienne de libre arbitre et la nécessité de comprendre, et non de juger, les mouvements des individus ainsi que ceux des masses populaires¹².

2. Machiavel attribue une très grande importance aux mouvements de la plèbe ainsi qu'aux révoltes qui peuvent contribuer à la conservation de la liberté et du bien commun, notamment dans le chapitre 4 des *Discorsi*, I, intitulé « Comment la désunion entre la plèbe et le sénat rendit libre et puissante la République romaine ». Il affirme que « si les troubles (*tumulti*) de Rome suscitèrent la création des tribuns, ils méritent de grandes louanges¹³ ». Spinoza, de son côté, reprend l'analyse des masses populaires dans son examen de la *multitudo*, qui constitue le véritable sujet du *TP* (alors que dans le *Tractatus theologico-politicus*, le terme était encore utilisé, avec *plebs* et *vulgus*, en un sens générique ou dépréciatif¹⁴).

3. La réflexion de Machiavel sur le déclin inévitable des corps politiques, lorsqu'ils ne sont pas convenablement renouvelés, trouve son analogue dans la réflexion spinozienne contenue dans le *petit traité* de physique des corps qui suit *Eth.*, II, prop. 13¹⁵ ; de plus, il y est implicitement fait référence en *TP*, X, 1¹⁶.

Cité » (F. TINLAND, *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, Paris, PUF, 1988, p. 223-224).

10. Cf. p. ex. B. SPINOZA, *TP*, I, 6 et VI, 1.

11. Cf. ID., *TP*, X, 1.

12. Cf. ID., *TP*, I, 1.

13. N. MACHIAVEL, *Discorsi...*, I, 4, trad. fr., p. 197.

14. Cf. p. ex. B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, *Praef.* : « quia vulgus semper aequè miserum manet, ideo nusquam diu acquiescit, sed id tantum eidem maxime placet, quod novum est, quodque nondum fefellit, quae quidem inconstantia multorum tumultuum, et bellorum atrocium causa fuit ; nam [...] "nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio" ».

15. Cf. ID., *Eth.*, II, post. IV : « Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur ». À ce propos, cf. surtout É. BALIBAR, *Spinoza et la politique*.

16. « Primaria causa, unde hujusmodi imperia dissolvuntur, illa est, quam acutissimus Florentinus *Disc.* I lib. 3. in *Tit. Livium* observat, videlicet quod imperio, sicuti humano corpori, *quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione* [...] ».

4. Spinoza mobilise par ailleurs Machiavel contre le contractualisme, dans sa doctrine de la limitation de la *fides*¹⁷. On pourrait citer à ce propos *Principe*, XVIII, « un souverain sage ne peut ni ne doit tenir parole (*osservare la fede*), lorsqu'un tel comportement risque de se retourner contre lui¹⁸ », ou *Discorsi*, III, 42 : « Les promesses imposées par la force ne doivent pas être tenues¹⁹ ».

Machiavel constitue donc l'une des sources principales de la réflexion politique de Spinoza, qui voit le secrétaire florentin comme un sage capable d'analyser la réalité et de la comprendre dans toute sa complexité. Une mise en parallèle des *Discorsi* et du *TP* révèle à quel point Spinoza est tributaire de Machiavel pour ce qui concerne les sujets de sa réflexion, les indications politiques et la méthode utilisée, ainsi que pour l'analyse des passions humaines, qui sont toujours prises en considération dans leur double potentialité de corruption de la dimension commune de la vie humaine et d'accroissement de sa puissance. L'effort théorique particulier de Spinoza consiste à chercher à greffer le machiavélisme sur sa propre métaphysique²⁰ pour contester le contractualisme et le jusnaturalisme de Hobbes.

Selon Spinoza, la théorie de la médiation contractualiste est une doctrine du transfert du pouvoir de la *societas* à la *civitas*²¹ et donc aussi de l'autonomie de la *civitas* par rapport à ses fondements, qui résident quant à eux dans la *potentia multitudinis*²². Son point de repère pour ce qui concerne cette théorie est sans aucun doute Hobbes. Pour ce dernier, la souveraineté absolue est la seule forme vraie et naturelle de toute théorie de l'État fondée sur le transfert des pouvoirs de la *societas* à un *imperium*, ce qui permet de stabiliser juridiquement et de neutraliser la variabilité et la conflictualité de la *multitudo*²³. Les éléments essentiels de cette doctrine sont synthétisés dans la note à *De Cive*, VI, 1, où Hobbes affirme que seule la *reductio ad unum* de la *multitudo* en *populus* permet la naissance de la *Res publica*²⁴. Il convient également de rappeler qu'en *De Cive*, III, 1, le philosophe anglais soutient, contre Machia-

17. Dans le *TP*, il y a vingt-quatre occurrences du terme « fides », ce qui empêche toute interprétation contractualiste de ce texte, du moins au sens hobbesien.

18. N. MACHIAVEL, *Il Principe*, XVIII, trad. fr. C. Bec, dans MACHIAVEL, *Œuvres*, Paris, Laffont, 1996, p. 154.

19. ID., *Discorsi*..., III, 42, trad. fr., p. 454.

20. Une métaphysique qui traverse en permanence les plans ontologique, anthropologique et politique de sa pensée. Cf. p. ex. P. DE CUZZANI, « Une anthropologie de l'homme décentré », dans le dossier *Spinoza sous le prisme de son anthropologie*, publié sous la direction de S. Malinowski-Charles et J.-H. Gagnon, *Philosophiques*, 29, 1 (2002), p. 7-21. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer également à A. TRUCCHIO, *Come guidati da un'unica mente. Questioni di antropologia politica in Baruch Spinoza*, Milano, Ghibli/Mimesis (coll. « Spinoziana »), 2008, p. 140-159.

21. Cf. B. SPINOZA, *Eth.*, IV, 37, sch. II.

22. ID., *TP*, III, 7 : « Nam civitatis jus potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur ».

23. Cf. T. HOBBS, *Leviathan*, XVIII. Pierre-François Moreau a décrit le transfert des pouvoirs et la neutralisation des conflits comme suit : « [...] chaque citoyen renonce à son droit de se défendre (ou d'attaquer) en échange du fait qu'autrui prête le même serment, donc se démunie de la même façon face au souverain. Le souverain, lui, ne formule aucune promesse » (P.-F. MOREAU, *Hobbes. Philosophie, science et religion*, Paris, PUF, 1989, p. 7).

24. T. HOBBS, *De Cive*, IV, 1, note.

vel, qu'« une des lois naturelles dérivées est qu'on doit être fidèle aux pactes conclus, c'est-à-dire tenir sa parole²⁵ ».

Dans le *TP*, en revanche, Spinoza considère impossible de *transcender* la complexité et la conflictualité de la société. Par conséquent, la démocratie, c'est-à-dire la participation immédiate de toute la société à la sphère décisionnelle de la politique, constitue l'horizon philosophico-politique de Spinoza. Au regard de son ontologie et de sa physique, Spinoza cherche à trouver les meilleures solutions pour prolonger l'existence des *imperia*, car « imperii virtus securitas²⁶ ». Dès le début du *TP*, la démocratie apparaît comme le régime le plus vertueux, sûr et stable qui soit. Elle représente en effet la coïncidence parfaite entre *potentia* et *potestas* : si la puissance de n'importe quelle forme d'*imperium* vient de la *multitudo*, l'accès au pouvoir politique de l'*integra multitudo* confère aux institutions la puissance la plus grande possible²⁷. Tant la prééminence de la démocratie sur les autres formes de gouvernement que l'impossibilité de la neutralisation du conflit social dérivent directement de l'ontologie de Spinoza, dans laquelle la réalité se configure en termes de rencontre, confrontation et affrontement d'individus qui s'efforcent de persévérer dans leur être.

Le principe d'inertie de la physique galiléenne se traduit, dans l'ontologie spinozienne, à travers le concept de *conatus*. Spinoza fonde cette doctrine sur deux propositions successives de l'*Ethica*, à savoir *Eth.*, III, 6 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être (*in suo esse perseverare conatur*)²⁸ » ; et *Eth.*, III, 7 : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle (*actualement essentiam*) de cette chose²⁹ ». L'essence et la puissance de chaque être coïncident et expriment, dans le fini et le déterminé, la puissance infinie de la substance ; le *conatus sese conservandi* constitue donc le moteur de tout mouvement de configuration de la réalité. Dans le monde humain, ce mouvement prend la forme des relations complexes qui s'établissent entre les différentes *cupiditates* (qui représentent la forme consciente du *conatus*)³⁰, entre un individu et un autre, mais également entre une *civitas* et une autre³¹.

25. ID., *De Cive*, III, 1, trad. fr. P. Crignon, dans T. HOBBS, *Du citoyen*, Paris, Flammarion, 2010, p. 123.

26. B. SPINOZA, *TP*, I, 6.

27. ID., *TP*, VIII, 3 : « Nam si quod imperium absolutum datur, illud revera est, quod integra multitudo tenet ».

28. ID., *Eth.*, III, 6, trad. fr. B. Pautrat, dans SPINOZA, *Éthique*, Paris, Seuil, 1988, p. 217.

29. ID., *Eth.*, III, 7, trad. fr., p. 217.

30. Dans le système de Spinoza, les caractéristiques du corps humain sont décrites en termes quantitatifs dans trois des six postulats qui constituent le *petit traité* de physique contenu dans la deuxième partie de l'*Ethica*. Il s'agit d'*Eth.*, II, 13, *post.* I : « Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est » ; *Eth.*, II, 13, *post.* IV : « Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur » ; et *Eth.*, II, 13, *post.* VI : « Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere, plurimisque modis disponere ». Cette complexité caractéristique du corps humain ainsi que son rapport aux autres corps sont la cause du passage de l'*appetitus*, qui constitue essentiellement les êtres humains en tant que forme vivante du *conatus*, à la *cupiditas*, qui leur permet de faire face à la complexité de la réalité et, dans certaines conditions, de la comprendre et de la modifier. Parallèlement, pour Spinoza, il n'existe aucune différence qualitative entre la nature et le monde humain ainsi qu'entre la *societas* et la *civitas*, seulement une différence quantitative.

31. Sur les implications politiques de l'idée du *conatus*, cf. S. MALINOWSKI-CHARLES, « Reason and Desire : Hobbes and Spinoza on Conatus, Reason and the Emotions », dans R. LOREDANA CARDULLO, F. CONI-

Ainsi, le conflit est inhérent à l'existence commune des hommes, qui sont par essence sujets aux affects, ce qui les porte à être conduits par les passions : « En tant que les hommes sont en proie aux affects qui sont des passions (*affectibus, qui passionibus sunt*), ils peuvent être contraires (*conflictantur*) les uns aux autres³² ». Les hommes qui agissent en conformité avec la raison ne peuvent qu'être essentiellement d'accord entre eux : « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison (*ex ductu rationis vivunt*), que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature³³ ». Toutefois, cette possibilité ne semble pas concerner la dimension politique de l'existence humaine, qui est quant à elle toujours dominée par les passions, tant dans le conflit que dans l'unité et la paix, comme Spinoza le déclare en *TP*, VI, 1 :

Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison (*magis affectu quam ratione ducuntur*), il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme (*una veluti mente*) sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte (*metu*) commune, espoir (*spe*) commun, ou impatience (*desiderio*) de venger quelque dommage subi en commun³⁴.

C'est donc encore en suivant le Machiavel des *Discorsi* que Spinoza cherche à montrer que la conflictualité dans un système social n'est pas inconciliable avec l'augmentation du niveau de puissance d'une *civitas*. Au contraire, il relève une connexion directe entre les passions individuelles et le bien de la collectivité. Le désir, la *cupiditas* qui constitue essentiellement les êtres humains, est la source des conflits individuels et collectifs dans la mesure où il est naturellement dirigé vers l'utilité individuelle. Toutefois, puisqu'il est impossible aux hommes de survivre en dehors de la société, l'utilité collective coïncide parfois avec l'utilité individuelle. Spinoza montre que les passions déclenchent tant la compétition que la coopération, et il cherche à définir des règles de vie commune qui puissent favoriser cette dernière. La *multitudo* est toujours dominée par les passions, mais cela n'implique pas la né-

GLIONE, éd., *Reason and No-Reason from Ancient Philosophy to Neurosciences : Old Parameters, New Perspectives*, Sankt Augustin, Academia, 2017, p. 151-168 ; L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996 ; ID., « De l'étude de l'État hébreu à la démocratie. La stratégie politique du conatus spinoziste », *Philosophiques*, 29, 1 (2002), p. 107-119.

32. B. SPINOZA, *Eth.*, IV, 34, trad. fr., p. 387.

33. ID., *Eth.*, IV, 35, trad. fr., p. 389.

34. ID., *TP*, VI, 1, trad. fr., p. 141. G. Deleuze a remarqué à ce propos que, pour Spinoza, l'« état (civil) dans lequel un ensemble d'hommes composent leur puissance respective de manière à former un tout de puissance supérieure. Cet état conjure la faiblesse et l'impuissance de l'état de nature, où chacun risque toujours de rencontrer une force supérieure à la sienne capable de le détruire. L'état civil ou de société ressemble à l'état de raison, et pourtant il ne fait que lui ressembler, le préparer ou en tenir lieu (*Éthique*, IV, 35 sc., 54, sc. 73 ; *Traité théologico-politique*, XVI). Car dans l'état de raison, la composition des hommes se fait suivant une combinaison de rapports intrinsèques, déterminée par les notions communes et les sentiments actifs qui en découlent (notamment liberté, fermeté, générosité, *pietas* et *religio* du second genre). Dans l'état civil, la composition des hommes ou la formation du tout se fait suivant un ordre extrinsèque, déterminé par des sentiments passifs d'espoir et de crainte. Dans l'état de raison, la loi est une vérité éternelle, c'est-à-dire une règle naturelle pour le plein développement de la puissance de chacun. Dans l'état civil, la loi borne ou limite la puissance de chacun, commande et interdit, d'autant plus que la puissance du tout dépasse celle de l'individu (*Traité politique*) : c'est une loi "morale" qui fixe le bien et le mal, le juste et l'injuste, les récompenses et les châtements (*Éthique*, IV, 37, sc. 2) » (G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 145-147).

cessité de transférer le pouvoir politique à une autorité absolue et conférer à la *multitudo* l'unité artificielle d'un *populus*, car ces mêmes passions peuvent porter les individus vers une unité tout à fait spontanée et naturelle.

Pour Spinoza, aucun homme ne peut se soustraire à la dimension commune de l'existence. Il ne suit certes pas Aristote et sa célèbre affirmation concernant la sociabilité naturelle de l'homme³⁵, mais il considère l'homme comme un être toujours *socialisé*, impossible à concevoir en dehors de la société, et cela encore une fois contre Hobbes et son état de nature. Spinoza remplace le thème classique du *metus mortis* par « la crainte de la solitude » qui « habite tous les hommes — puisque personne dans la solitude n'est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie », et il en conclut que « les hommes aspirent par nature à la société civile (*statum civilem*), et ne peuvent jamais l'abolir complètement³⁶ ».

II. *MULTITUDO NOVAS SEDES QUAERENS*³⁷

Une comparaison entre un passage des *Discorsi* et un autre du *TP* nous permettra de mieux comprendre la dette de Spinoza envers Machiavel ainsi que son effort de reprendre et de radicaliser la théorie du Florentin. Le passage de Machiavel est tiré du début des *Discorsi*, I, 6. Il s'agit de la description de l'origine du gouvernement de Venise et en particulier de son patriciat :

Venise [...] rassemble sous le même nom de nobles (*Gentiluomini*) tous ceux qui peuvent participer au pouvoir. Cette façon de faire est davantage due au hasard qu'à la sagesse des législateurs. S'étant regroupés, pour les raisons indiquées ci-dessus, sur les écueils où se trouve maintenant cette ville, les habitants, lorsqu'ils furent assez nombreux pour devoir faire des lois leur permettant de vivre ensemble, organisèrent leur forme de gouvernement. Se réunissant souvent en conseil pour délibérer des affaires de la cité, lorsqu'ils se jugèrent assez nombreux pour se gouverner (*a uno vivere politico*), ils fermèrent l'accès du pouvoir à tous les nouveaux arrivants. Avec le temps, de nombreux habitants se trouvant exclus du gouvernement, pour conférer du prestige à ceux qui gouvernaient on les appela nobles, et les autres, gents du peuple (*Popolani*). Cette manière de faire peut apparaître et se maintenir sans troubles (*tumulto*), parce que, quand elle apparut, quiconque habitait Venise appartenait au gouvernement, de sorte que personne ne pouvait se plaindre. Ceux qui vinrent ensuite y habiter, trouvant le régime fixé et achevé, n'avaient ni raisons ni facilités pour créer des troubles. Ils n'avaient pas de raisons, parce que rien ne leur avait été ôté ; ils n'avaient pas de facilités, parce que ceux qui gouvernaient les tenaient en bride et ne les employaient dans aucune affaire pouvant leur conférer de l'autorité³⁸.

Il importe ici de relever que, pour Machiavel, la dimension politique originelle est fondamentalement démocratique. Les femmes et les hommes qui les premiers arrivèrent sur les petites îles de la lagune pour fuir les Huns (selon le mythe fondateur

35. ARISTOTE, *Politique*, 1253 a 2-3.

36. B. SPINOZA, *TP*, VI, 1, trad. fr., p. 141.

37. ID., *TP*, VIII, 12 : « Une multitude en quête de nouvelles demeures ».

38. N. MACHIAVEL, *Discorsi*..., I, 6, trad. fr., p. 200-201.

relaté par le *Chronicon Venetum et Gradense* de Jean Diacre³⁹) furent amenés à coopérer après les difficultés rencontrées à la suite de l'exode et à leur arrivée dans une région vide et inhospitalière ; et la transition sans *tumulti* vers l'aristocratie a été possible grâce au fait qu'il n'y a pas eu de compétition pour les privilèges.

Spinoza reprend ce passage des *Discorsi* dans une page clé du *Tractatus politicus*, VIII, 12 :

Et de là [sc. de l'envie] vient, à mon avis, que les États démocratiques se changent en aristocraties, et celles-ci, enfin en monarchies. Je suis en effet pleinement persuadé que de nombreux États aristocratiques ont été d'abord démocratiques. Une multitude, cherchant, puis trouvant et occupant de nouveaux territoires, a conservé, prise en son ensemble, un droit de commander égal pour tous, car personne ne remet volontiers le commandement à autrui. Et, bien que chacun de ses membres juge équitable d'avoir sur autrui le même droit qu'autrui a sur lui, chacun d'entre eux estime cependant injuste que les étrangers qui affluent chez eux aient un droit égal au leur dans un État qu'ils ont recherché avec tant de peine et conquis au prix de leur sang. Les étrangers eux-mêmes ne le contestent pas : ils viennent là non pour commander mais pour s'occuper de leurs affaires privées, et s'estiment satisfaits si seulement on leur accorde la liberté de gérer leurs affaires en sécurité. Mais entre-temps la multitude s'accroît par l'afflux des étrangers, qui peu à peu adoptent les mœurs de la nation d'accueil, jusqu'à ce qu'enfin ils ne se distinguent plus en rien, sinon qu'ils sont privés du droit d'accéder aux honneurs. Et pendant que leur nombre s'accroît chaque jour, celui des citoyens, au contraire, diminue pour de nombreuses raisons : certains voient leurs familles s'éteindre, d'autres sont chassés pour leurs crimes, beaucoup négligent la République par gêne dans leurs affaires privées, alors que les plus puissants ne s'appliquent à rien d'autre qu'à régner seuls⁴⁰.

Dans ses réflexions, Spinoza poursuit le raisonnement de Machiavel. Il se dit convaincu que la plupart des *imperia* étaient à l'origine démocratiques et que l'aristocratie et la monarchie en représentent une dégénération due à l'*invidia*. Spinoza décrit en effet une situation tout à fait semblable à celle de la fondation de Venise relatée par Machiavel⁴¹, mais il insiste ensuite sur la pression des migrants, les conflits entre les familles aristocratiques ainsi que sur la proportion des détenteurs du pouvoir politique par rapport à ceux qui en sont exclus.

Tant pour Machiavel que pour Spinoza, la démocratie renvoie aux origines de la communauté humaine, à ce moment clé où une *libera multitudo* se donne un *imperium*⁴². Par conséquent, le passage des institutions non démocratiques à un gouvernement démocratique peut être considéré comme un *retour* à la démocratie originaire. Spinoza sait bien que la solution de Machiavel au problème de la décadence et de la corruption des institutions politiques est le « retour vers les origines (*riduzione verso il principio*), réalisé soit par un accident extérieur, soit par une sage initiative intérieure (*per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca*)⁴³ ». On pourrait en fait

39. Maintenant dans G. MONTICOLA, éd., *Cronache veneziane antichissime. Vol. I*, Roma, Forzani e c., tip. del Senato, 1890.

40. B. SPINOZA, *TP*, VIII, 12, trad. fr., p. 207. L'exemple de Venise est ensuite utilisé, de manière explicite, dans *TP*, VIII, 18.

41. Cf. P.-F. MOREAU, « Spinoza et l'Italie : le modèle vénitien », *Les langues néo-latines*, 241 (1982), p. 87-92.

42. Cf. p. ex. B. SPINOZA, *TP*, V, 5 et 6.

43. N. MACHIAVEL, *Discours...*, III, 1, trad. fr., p. 371.

tenir le chapitre X du *TP* pour un commentaire aux positions de Machiavel dans les *Discorsi*, III, 1.

Essayons alors d'appliquer l'exemple machiavélien de Venise à la réflexion de Spinoza, qui soutient la décadence inévitable de toute forme d'*imperium*. À quoi pourrait bien correspondre, dans le contexte du *TP*, l'idée de démocratie comme retour aux principes ? S'agirait-il d'étendre les privilèges de l'aristocratie à l'ensemble de la population en vue du rétablissement de la situation démocratique originare ? Ou bien pourrait-on plutôt imaginer un nouvel exode, le peuple fuyant les vexations des nobles comme il avait fui autrefois celles des barbares ? Tant la démocratisation d'un régime aristocratique qu'un exode sont réalisables pour Machiavel, dans toutes leurs variations possibles, aussi bien par la volonté humaine, *virtù*, que par le hasard, *fortuna*⁴⁴. D'ailleurs, un gouvernement comme celui de Venise est suffisamment stable et juste, et il pourrait ne jamais avoir besoin d'un renouvellement à ce point radical. Les deux hypothèses s'avèrent par contre aporétiques dans le système spinozien.

Spinoza n'hésite pas à affirmer, en accord avec son *Ethica*, notamment en *TP*, VIII, 13-37, que des lois peuvent régler un *rapport proportionné* entre la plèbe et les patriciens de manière à obtenir un *imperium* aristocratique qui soit le plus stable possible. Le corps politique, exactement comme le corps humain décrit en *Eth.*, II, *post.* 4, consiste en un ensemble de relations traversant une multiplicité de corps plus simples, ensemble qui a besoin de se renouveler en permanence pour ne pas tomber malade et mourir⁴⁵. Dans toutes ces affirmations, Spinoza suit explicitement Machiavel, citant même les *Discorsi*, II, 1 en *TP*, X, 1. Nous avons également vu que, pour Spinoza, la dégénérescence oligarchique des systèmes politiques (causée par l'*invidia*) est inévitable car liée à la nature même des hommes ; le seul renouvellement possible se situe dans le retour vers leur origine démocratique. Toutefois, Spinoza exclut l'idée d'instaurer un meilleur régime au moyen d'une transformation radicale ou d'une nouvelle fondation, et cherche plutôt à identifier la forme à donner à chaque régime afin qu'il se perpétue, car le fait « que la souveraineté de l'État retourne souvent à la multitude [est une] mutation considérable et de ce fait extrêmement dange-reuse⁴⁶ ». De plus, pour Spinoza, « la crainte de la solitude habite tous les hommes — puisque personne dans la solitude n'est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie —, il s'ensuit que les hommes aspirent par nature à la société civile (*statum civilem*), et ne peuvent jamais l'abolir complètement⁴⁷ ». L'exode hors de la *civitas* ou la dégénérescence de celle-ci jusqu'à l'anarchie ne sont donc pas possible, du fait de la nature même des hommes. D'ailleurs, il a été vu que, pour Spinoza, personne ne cède spontanément son pouvoir et ses privilèges, « *nemo imperium alteri dat volens*⁴⁸ » — ce qui n'est rien d'autre qu'une conséquence directe

44. Cf. p. ex. ID., *Il Principe*, XXV et ID., *Discorsi*..., III, 9.

45. B. SPINOZA, *Eth.*, II, *post.* 4.

46. ID., *TP*, VII, 25, trad. fr., p. 185.

47. ID., *TP*, VI, 1, trad. fr., p. 141.

48. ID., *TP*, VIII, 12.

de ce qui est affirmé en *Eth.*, IV, 37, *sch.* II : « un affect ne peut être contrarié que par un affect plus fort et contraire⁴⁹ ». Une transition pacifique d'une forme d'*imperium* aristocratique ou monarchique à un *imperium* démocratique est de ce fait impossible.

Il serait d'ailleurs inutile de chercher dans les autres œuvres de Spinoza, et notamment dans le *TTP*, des indices concernant la manière d'instaurer un régime démocratique. Le *TP* représente non seulement un projet philosophique plus mûr que le *TTP*⁵⁰, mais il est aussi rédigé après la fin du pouvoir des frères De Witt, projet que Spinoza lui-même soutenait explicitement dans le *TTP*⁵¹. Leur lynchage par la foule calviniste et pro-orangiste, les *ultimi barbarorum*⁵², a montré que la *multitudo* peut arriver à soutenir un régime monarchique et bigot plutôt qu'une oligarchie laïque et tolérante, et que les hommes peuvent combattre « pour leur servitude, comme si c'était pour leur salut⁵³ », comme le philosophe le craignait, en citant La Boétie⁵⁴, dans sa préface au *TTP*.

Mieux encore que le *TTP*, certaines pages du *TP* consacrées à l'aristocratie nous permettent de comprendre l'idée spinozienne de démocratie, notamment *TP*, VIII, 3 :

[...] les rois sont mortels, mais les Conseils éternels [...]. Nous concluons de là que la souveraineté transférée à un conseil assez important est absolue, ou se rapproche le plus de l'absolu. S'il existe en effet une souveraineté absolue (*imperium absolutum*), c'est bien celle que détient la multitude entière (*integra multitudo*)⁵⁵.

D'après cette citation, il semblerait qu'une définition de la démocratie se dessine : un *absolutum imperium* qui dériverait des fondements mêmes du système de Spinoza, c'est-à-dire de son ontologie et de sa physique, plus encore que de son anthropologie et de sa politique. Il reste toutefois une différence essentielle entre l'aristocratie et la démocratie. Une assemblée aristocratique, même si elle est ouverte au peuple, reste non démocratique, car, pour y accéder, il faut être élu, là où l'accès à l'*imperium* est *im-médiat* dans la démocratie. Ainsi, « même si la multitude entière de quelque État était reçue au nombre des patriciens, l'État resterait cependant entière-

49. ID., *Eth.*, IV, 37, *sch.* II, trad. fr., p. 401.

50. Cf. n. 5 ; ainsi qu'A. NEGRI, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. F. Matheron, Paris, Amsterdam, 2007, p. 285 et suiv.

51. Les résidus contractualistes présents dans le *TTP* et le critère de la majorité sont assez conventionnels et évidemment liés à la volonté de soutenir le régime des De Witt : « [...] on ne peut jamais agir contre le décret et le commandement de sa propre Raison aussi longtemps qu'on agit selon le décret du Souverain (*summae potestatis*). Car c'est sur les conseils de la Raison elle-même que l'on a décidé sans réserve de transmettre au Souverain le droit de vivre selon son propre jugement » (B. SPINOZA, *TTP*, XX, trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, dans SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Paris, PUF [coll. « Épipiméthée »], p. 641).

52. Nous nous référons ici à la célèbre anecdote relatée par G.W. LEIBNIZ (dans *Réfutation inédite de Spinoza... d'après le manuscrit original de la Bibliothèque royale de Hanovre*, texte établi par A. Foucher de Careil, Paris, Brière, 1854). Après le lynchage des frères De Witt, Spinoza voulait afficher dans la rue un manifeste intitulé « Ultimi Barbarorum », ce dont l'aurait dissuadé le propriétaire de la maison où il logeait.

53. B. SPINOZA, *TTP*, *Praefatio*, trad. fr., p. 63.

54. É. de LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, trad. en français moderne S. Auffret, Paris, Mille et une nuits, 1995.

55. B. SPINOZA, *TP*, VIII, 3, trad. fr., p. 197-199.

ment aristocratique tant que ce droit ne serait pas héréditaire et ne se transmettrait pas en vertu de quelque loi commune⁵⁶ ». Ce passage de *TP*, VIII, 1 confirme que toute transformation démocratique d'un régime aristocratique est impossible, car la démocratie implique la dissolution de l'*imperium* préexistant et donc une nouvelle fondation de la *Res publica*.

L'instauration de la démocratie comme *omnino absolutum imperium*⁵⁷ est, dans la pensée politique de Spinoza, la finalité ultime de la politique, mais toutes les stratégies qui peuvent mener à cette instauration entrent semble-t-il en conflit avec son *ontologie de la conservation*⁵⁸. Nous considérons donc que le « *reliqua desiderantur* » placé à la fin du *TP* par les éditeurs n'est pas simplement attribuable à la mort de Spinoza, mais qu'il est plutôt le signe que les limites de la théorisation de la politique dans le cadre du rationalisme et de la forme-État modernes ont été atteintes.

Le *TP* n'est pas simplement inachevé, il est inachevable.

III. UN NOUVEAU DÉPART

Les interprètes du *TP* se retrouvent donc dans une situation paradoxale : ils ont affaire à un traité de science politique plaidant pour la démocratie, mais dans lequel toute stratégie visant à établir un gouvernement démocratique se révèle au final aporétique. Le système spinozien implique l'idée selon laquelle l'instauration de la démocratie, le régime le plus stable et sécuritaire qui soit, ne peut passer que par une révolte contre des institutions non démocratiques ou par un exode de masse de la *civitas* et la fondation de nouvelles institutions étatiques. Toutefois, dans le même système, ces deux solutions n'apparaissent pas seulement dangereuses et irrationnelles, mais elles sont tenues pour contraires à la nature des hommes.

Si, dans le cas du *TTP*, les finalités philosophiques et politiques de l'œuvre sont claires dès le départ et réaffirmées dans la conclusion, il est beaucoup plus difficile de répondre à la question : quel est le but du *TP* ? Si la réalité n'est pas autre chose qu'un champ ouvert de relations pour la plupart conflictuelles et complexes, dans quelle mesure exactement Spinoza cherche-t-il, dans le *TP*, à comprendre et modifier activement la trame d'une telle réalité ?

Afin de répondre à ces questions, nous nous arrêterons brièvement sur la prégnance, dans la pensée politique de l'époque de Spinoza, de l'idée d'exode et de celle de révolution ainsi que sur la question des colonies. Cette contextualisation nous permettra de mieux saisir les enjeux du *TP* en corrigeant la distorsion optique que la distance temporelle et l'accumulation des interprétations au cours des siècles ont pu engendrer.

56. Id., *TP*, VIII, 1, trad. fr., p. 195.

57. Id., *TP*, XI, 1, trad. fr., p. 269.

58. Sur cette question, cf. surtout F. ZOURABICHVILI, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, PUF, 2002.

L'idée spinozienne de fondation d'un nouvel État implique que la démocratie soit reconnue comme le régime premier, originaire et naturel, celui que les hommes choisissent quand ils se trouvent dans les conditions de créer un *imperium* pour une *civitas* qui vient de naître. L'instauration de la démocratie implique donc l'abandon d'une *civitas* devenue oppressive et l'opposition radicale à un *imperium* oligarchique de la part des masses populaires ainsi que l'arrivée sur des terres encore vides et libres d'un peuple *qui a su se libérer*. Or, sans s'attarder plus longtemps sur l'aporie que cela entraîne dans le *TP*, il convient de réfléchir à présent sur le contexte socio-politique dans lequel ces images puissantes d'exode et de révolte sont nées et sur l'influence éventuelle qu'elles ont pu avoir sur Spinoza.

Au cours de la première moitié du XVII^e siècle, des *polders* sont créés au nord d'Amsterdam, en grand nombre et sur une large étendue, grâce à l'invention d'une nouvelle génération de moulins très performants. Ainsi, l'image des Néerlandais comme celle d'un peuple ingénieux et industriel qui arrache la terre à la mer (comme les Vénitiens l'avaient fait autrefois) devient topique. De plus, dans certaines régions, les terres agricoles ainsi obtenues sont cultivées dans le but de fournir des denrées alimentaires aux marins de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales, créée par les Provinces-Unies en 1602⁵⁹. La fortune de la Compagnie avait rendu possible le cosmopolitisme d'Amsterdam ainsi que la richesse et la tolérance religieuse et politique qui avaient caractérisé le régime oligarchique de Johan De Witt, que Spinoza n'avait pas hésité à désigner comme « démocratique » dans le *TTP*. Le père de Spinoza était un commerçant en contact direct avec les marchands et les colonies portugaises et néerlandaises. Baruch et son frère Gabriel héritèrent et gèrent l'entreprise familiale jusqu'au départ de Gabriel d'Amsterdam pour la Barbade⁶⁰. Le philosophe, frappé par le *herem* et le dénuement, a-t-il jamais songé à accompagner son frère et à commencer une nouvelle vie dans les colonies⁶¹ ?

59. Cf. P. WAGRET, *Les polders*, Paris, Dunot, 1959.

60. Cf. S. NADLER, *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 87 et suiv.

61. L'imaginaire colonial ne fait surface qu'à une seule occasion dans l'œuvre de Spinoza, quand il raconte, dans une lettre adressée à Pierre Balling, son cauchemar concernant « un Brésilien noir et crasseux (*nigri, & scabiosi Brasiliiani*) » (B. SPINOZA, *Lettre XVII* [lettre à Pierre Balling du 20 juillet 1664], trad. fr. C. Appuhn, dans SPINOZA, *Œuvres*, vol. 4, *Traité politique, Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 176). Plusieurs interprètes se sont déjà penchés sur cette image et certains d'entre eux y ont reconnu la figure d'Henrique Diaz, le chef afro-brésilien d'une armée composée d'esclaves révoltés, alliés des Portugais contre les Hollandais au nord du Brésil (cf. L.S. FEUER, « The Dream of Benedict de Spinoza », *American Imago*, XIV [1957], p. 225-242 ; ID., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958 ; M. BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983 ; W. MONTAG, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, New York, Verso, 1999, p. 84 et suiv. ; M.A. ROSENTHAL, « "The black, scabby Brazilian". Some Thoughts on Race and Early Modern Philosophy », *Philosophy & Social Criticism*, 31 [2005], p. 211-221). Au cours du XVII^e siècle, l'image (potentiellement effrayante) de terres vastes, libres et sans frontières coexiste avec la mise en place des États-nations et des empires coloniaux. C'est d'ailleurs en tant que consultant de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales que Grotius avait rédigé un texte, bien connu de Spinoza (cf. A. MATHERON, « Spinoza et la problématique juridique de Grotius », dans ID., *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1986), intitulé *Mare liberum* (paru en 1609, trad. fr. A. Guichon de Grandpont, GROTIUS, *La liberté des mers/Mare liberum*, Paris, Panthéon Assas, 2013), qui réclamait que soit octroyé à tous les hommes le droit de passage sur les terres et sur les mers, afin de voyager (et d'échanger) en toute liberté.

Les images de l'exode et du voyage, ainsi que la possibilité de la création d'une nouvelle *civitas* (de la fondation de Venise, aux terres desséchées aux Pays-Bas, jusqu'aux colonies dans le Nouveau Monde, etc.), étaient donc répandues et assez communes à cette époque.

Il est également intéressant de situer le thème de la révolution et des dangers qui l'accompagnent dans le contexte philosophico-politique des Pays-Bas de la seconde moitié du XVII^e siècle. Grâce aux recherches de Jonathan Israel et de Steven Nadler⁶², nous connaissons aujourd'hui les origines de la « rébellion philosophique⁶³ » de Spinoza. S'il reste encore difficile d'évaluer l'influence d'Uriel da Costa, d'Isaac La Peyrère, de Juan de Prado et surtout de Franciscus Van den Enden sur la pensée de Spinoza, l'intérêt de celui-ci pour la Révolution anglaise n'en demeure pas moins certain. Spinoza était entré en contact avec des idées révolutionnaires anglaises à travers sa fréquentation des *Rijnsburgers*, ainsi qu'étaient alors appelés les collégiants qui se réunissaient dans le village de Rijnsburg, où Spinoza vécut entre 1660 et 1663. Par ailleurs, on sait que Spinoza avait également établi des liens avec les Quakers exilés aux Pays-Bas pour avoir suivi les idées du prédicateur James Nayler et qui avaient adopté des doctrines théologico-politiques des Seekers, des Diggers et des Ranters. *TP*, XI, 3, par exemple, en porte la trace, dans la mesure où il est fondé sur l'*Agreement of the People* de 1649⁶⁴, rédigé par les Levellers et les Agitators de la New Model Army qui s'étaient opposés à Cromwell (et avaient subi une défaite complète). Comme beaucoup de ses contemporains, Spinoza, en imaginant une révolution populaire, craint aussi ses conséquences, ayant à l'esprit l'exemple de l'Angleterre et du despotisme puritain imposé par Oliver Cromwell, « novus monarcha alio nomine », après l'English Civil War⁶⁵. L'image de la fondation d'une nouvelle *civitas* dans un espace libre (avec tous les dangers que cela comporte) et la crainte que Spinoza manifeste à l'égard des révoltes montrent que celui-ci s'intéressait aux problématiques politiques de son époque et a, en un sens, pris position à leurs sujets. Toutefois, le *TP* n'est pas une étude critique historique et philologique comme l'est le *TTP (de la Bible)*, et de telles références doivent être lues dans la continuité, ou mieux dans la dynamique de la doctrine philosophique exposée par l'*Ethica*.

62. Cf. J.I. ISRAEL, *Les lumières radicales, La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, trad. fr. P. Hugues, C. Nordmann, J. Rosanvallon, Paris, Amsterdam, 2005 ; S. NADLER, *Spinoza. A Life* ; Id., *Spinoza's Heresy : Immortality and the Jewish Mind*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2001. Cf. également sur ce sujet les actes de la journée d'études tenue à la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) en 2009 : F.J. MARTINEZ, éd., *Spinoza en su siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

63. J.I. ISRAEL, *Les lumières radicales*, p. 206.

64. Dans l'*Agreement of the People* de 1649 se trouve, par exemple, la requête suivante : « The right to vote for all men over the age of 21 (excepting servants, beggars and royalists) », qui est reprise par SPINOZA dans *TP*, XI, 3. Cf. A. ILLUMINATI, « Théologie de l'eau », dans C. JAQUET, P.-F. MOREAU, éd., *Spinoza transalpin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 79-96 ; A. ILLUMINATI, *Spinoza atlantico*, Milano, Ghibli/Mimesis (coll. « Spinoziana »), 2009 ; A. MATHERON, « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 167, 2 (1977), p. 181-200.

65. J.I. ISRAEL, *Les lumières radicales*, p. 103. Il faut également rappeler les échecs, d'un certain point de vue analogues, de la République napolitaine et de la Fronde en France.

À y regarder de plus près, la question en jeu dans le *TP* n'est pas de savoir si la révolte et l'instauration d'un régime démocratique sont possibles ou envisageables, mais plutôt de réfléchir à la manière de gérer (et éventuellement orienter) la conflictualité naturelle du corps social, de la *multitudo*. Comme Spinoza l'explique, encore une fois en suivant Machiavel, en *TP*, V, 7 (et en reprenant aussi certaines idées déjà présentes en *TTP*, XVIII à propos de la Révolution anglaise), couper la tête du tyran ne suffit pas si « les causes qui font du prince un tyran⁶⁶ » ne sont pas elles-mêmes éliminées. Une *societas* dominée par les passions se laisse plus facilement maîtriser par un tyran, alors qu'une *societas* dans laquelle une confrontation rationnelle est possible est plus naturellement orientée vers la démocratie. Néanmoins, la conflictualité et l'instabilité sociales les caractérisent l'une comme l'autre⁶⁷.

CONCLUSION

Dans la pensée de Spinoza, l'ordre naturel des choses ne connaît ni exception, ni suspension, et rien ne peut contrevenir aux lois de la nature (d'où, par exemple, l'opposition de Spinoza à la réalité des miracles⁶⁸). De même, Spinoza ne croit pas au *saut* hobbesien de l'état de nature à l'état civil, qui pourrait lui-même être comparé à un miracle, car il constitue une interruption de l'*ordo fixum et immutabilis*⁶⁹ dans lequel la substance se manifeste. C'est ce que Spinoza explique dans une lettre à Jarig Jelles, où il montre ce qui distingue sa philosophie politique de celle de Hobbes :

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 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 (*quod in statu naturali semper locum habet*)⁷⁰.

Cette affirmation synthétique doit être prise en compte dans toute sa radicalité. La philosophie de Spinoza, on l'a vu, est fondée sur une ontologie de la conservation : si la nature de la *multitudo* est variable et conflictuelle, aucun pacte humain ne pourra jamais la stabiliser ou la changer fondamentalement. Cela implique que, du point de vue politique, il faudrait caractériser la position de Spinoza comme une philosophie de la *conservation du conflit*. Cela permet d'ailleurs de mieux comprendre pourquoi Spinoza se sert de Machiavel — un philosophe qui préserve la possibilité des tumultes dans n'importe quelle forme d'État (et en défend même l'utilité) — contre le contractualisme hobbesien.

66. B. SPINOZA, *TP*, V, 7, trad. fr., p. 139.

67. Cf. ID., *TP* I, 5 et II, 14.

68. Cf. ID., *TTP*, VI, *De miraculis*.

69. Cf. *ibid.*

70. ID., *Lettre L* (lettre à Jarig Jelles, du 2 juin 1674), trad. fr., p. 283. Sur les rapports entre Hobbes et Spinoza, cf. l'article de S. MALINOWSKI-CHARLES, « Le *conatus* : Spinoza lecteur critique de Hobbes », *Science et Esprit*, 68 (2016), p. 99-109 ; ainsi que les classiques C. LAZZERI, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998 ; et D. BOSTRENGHI, éd., *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*, Naples, Bibliopolis, 1992.

Dans l'histoire de la philosophie politique moderne, toute réflexion sur le passage de la *multitudo* au *populus* ou sur la transition de l'état de nature à la *civitas*, et toute discussion sur les différentes formes d'*imperium* et la constitution des institutions politiques (nationales ou supranationales), mène inéluctablement à la question de la *reductio ad unum* (des volontés et des désirs individuels et égoïstes). Mais une autre question est également implicitement présente : celle de la *neutralisation des conflits* qui traversent le corps social⁷¹. La politique moderne est souvent, pour ne pas dire toujours, associée à l'effort de contenir et de pacifier les conflits à l'aide des moyens les plus divers, qui vont de la dictature à la démocratie représentative ou directe. Spinoza, en revanche, ne voit pas dans la politique un effort visant à éviter les conflits sociaux, mais la tient plutôt pour l'art de comprendre de tels conflits et de les orienter de sorte à augmenter la puissance de la dimension commune de la vie humaine.

D'où un premier, scandaleux, constat : aucune institution étatique ne peut longtemps contenir le *varium multitudinis ingenium*, et tout régime politique est donc destiné à devenir oppressif, car la substance s'individualise sous la forme de corps et d'idées en perpétuel mouvement, et le moteur de ce mouvement est le conflit. La révolte est naturelle et donc nécessaire.

En outre, la démocratie comme *imperium absolutum*, bien loin d'être l'écho ou la conséquence d'un hypothétique contrat social, représente une sorte d'état qui précède la *civitas*, un état naturel de composition des puissances individuelles. Dans le système de Spinoza, la démocratie ne peut pas être considérée comme un *imperium* parmi d'autres et s'avère être la condition naturelle des hommes, la résistance de la dimension commune de la vie humaine à sa cristallisation juridique (c'est-à-dire au passage de la *societas* à la *civitas*). Cette puissance est naturellement conflictuelle, car composée des *cupiditates* individuelles sujettes aux passions et notamment à l'*invidia*. Cette force, contrairement à ce que soutenait Hobbes, ne s'éteint pas au moment de l'institution de la *civitas*, mais reste toujours ouverte à des possibilités multiples, comme le disait déjà Machiavel. Elle constitue le moteur de la transformation de la *civitas* tant dans le sens de sa dégénérescence aristocratique, oligarchique, monarchique, dictatoriale, etc., que dans la direction de son renouvellement radical et démocratique (le *ritorno ai principii*). La démocratie, bien plus qu'un régime politique, est un mouvement, une requête d'égalité qui mène à la mise en question perpétuelle des droits et de la propriété ainsi qu'à la transgression de toute forme étatique.

71. À propos de l'état de nature chez Hobbes, Franck Tinland a écrit : « [...] plus qu'une origine, c'est une menace. C'est l'état vers lequel tendent les rapports entre les hommes lorsque se dissout l'armature politique dans laquelle la Cité prend forme. C'est donc aussi ce que la Cité a pour fin de conjurer, en neutralisant les conflits qui naissent spontanément et nécessairement, c'est-à-dire naturellement du jeu de la nature humaine en situation naturelle » (F. TINLAND, *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, p. 10). Sur ce sujet, nous nous permettons également de renvoyer à A. TRUCCHIO, « L'ideologia della neutralizzazione dei conflitti », dans ID., éd., *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza a partire da Kant*, Milano, Mimesis, 2011, p. 209-224.