

Christophe Miqueu

**Des luttes sociales en démocratie :
Pettit face à Spinoza,
de la contestation au conflit**

Le point de départ de cette réflexion croisée Pettit/Spinoza vient de la lecture républicaine que j'ai proposée du philosophe hollandais dans le cadre de ma thèse¹, et dès lors de l'intérêt intellectuel qu'il pouvait à mes yeux y avoir de rapprocher le Spinoza que j'ai proposé de redécouvrir du principal théoricien politique du républicanisme contemporain, Philip Pettit. Je commencerai donc par me focaliser, non pas sur leurs différences, mais bien plutôt sur ce point commun qui les unit, d'appartenir à la même tradition philosophique, dont l'histoire remonte à l'Antiquité. Cette unité philosophique, Pettit la reconnaît

1. Celle-ci a fait l'objet d'une publication : *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

d'ailleurs lorsqu'il fait l'effort, dans la lignée des travaux de l'École de Cambridge, de s'appuyer, dans la première partie de *Républicanisme*, sur l'histoire de l'idée républicaine pour présenter la tradition ancienne de pensée dans laquelle s'inscrit sa réflexion². Or, de Eco Haitsma Mulier à Jonathan Scott, en passant par Raia Prokhovnik et Jonathan Israel, il ne fait dans tous les cas plus de doute aujourd'hui que la philosophie de Spinoza s'inscrit, aussi bien dans son contexte (celui de la République des Provinces-Unies) que dans ses principes, au cœur de cette philosophie républicaine historique, que Pettit se propose pour nos contemporains de renouveler.

Cette philosophie républicaine spinoziste a sa singularité et charrie notamment un vocabulaire absolument original qui la distingue nettement des références républicaines de son époque, notamment des républicains anglais. Articulant leur analyse à la centralité classique accordée à la raison pour comprendre le monde social, les républicains anglais développaient une anthropologie optimiste permettant d'envisager la cité républicaine en termes d'idéal rationnel, dont l'exemple le plus illustratif est l'*Oceana* d'Harrington. Spinoza, au contraire, se concentre sur une économie des passions, les inscrit au cœur des rapports sociaux et propose un républicanisme fondé sur une tout autre dimension anthropologico-sociale, puisqu'est mis en valeur l'état des relations réelles entre les individus animés en premier lieu par leur utile propre, qui peut être rationnel, mais ne l'est pas le plus fréquemment³.

Au croisement de l'anthropologie, de la philosophie sociale, morale et politique, nous allons voir ainsi ce qui distingue deux lignes directrices de compréhension de la dynamique démocratique et de la construction sociale et politique pour la philosophie républicaine, deux lignes qui se rencontrent bien sûr quant à la finalité politique recherchée, la réalisation et la promotion de l'intérêt général, au cœur de la définition de ce qu'est la chose publique, mais se distinguent quant aux développements proposés, l'un privilégiant la logique du consensus

2. Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. fr. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004, p. 101.

3. Cf. Christophe Miquieu, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté*, *op. cit.*, chap. 5.

et la pratique délibérative de la contestation, l'autre privilégiant le conflit et le recours aux masses, ordinairement délaissées parce que supposées dangereuses, comme modalité inhérente de la construction démocratique.

La non-domination comme idéal

Commençons donc par le commun : le principe de non-domination. On sait qu'il s'agit du point de départ de la philosophie politique et sociale de Pettit. La non-dominaton, telle que l'auteur de *Républicanisme* la théorise, est l'idéal communautaire recherché par toute société politique et en même temps le leitmotiv que l'on retrouverait dans toute l'histoire de la philosophie républicaine pour définir la liberté commune. Sa prise de position théorique se fait autour d'une autre manière de comprendre la liberté politique que celle, aujourd'hui dominante, de nos contemporains libéraux qu'il réinscrit dans le cadre du débat réouvert par Isaiah Berlin⁴ à la fin des années 1950. Reprenant à sa manière la distinction proposée au siècle précédent par Benjamin Constant⁵ entre la « liberté des Anciens » et la « liberté des Modernes », Berlin oppose une conception « négative » de la liberté selon laquelle un individu ne peut être dit libre qu'à condition qu'aucune entrave ne vienne faire obstacle à sa volonté, c'est-à-dire s'il est indépendant, et une conception « positive » selon laquelle un individu ne peut être libre que s'il est déterminé rationnellement et non affectivement à agir, c'est-à-dire s'il se maîtrise lui-même. Berlin prend parti, comme Constant, pour la première de ces deux conceptions, jugeant la seconde potentiellement liberticide. La première forme de liberté est à la base de l'État dit « libéral », tandis que la seconde est à la base de l'État dit « populiste ».

Or, l'une comme l'autre de ces deux philosophies de la liberté et de l'État en occultent une troisième, celle qui pour Pettit est au fondement de la philosophie républicaine depuis l'Antiquité, à savoir la

4. Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. fr J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

5. Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », dans *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette, 1980, p. 491-515.

« liberté comme non-domination », principe de toute République⁶. Cette troisième conception de la liberté partage l'idée de non-interférence, mais en des termes différents de ceux de la pensée libérale. Est libre pour le philosophe républicain tout individu qui n'est soumis à aucun autre. Alors que les libéraux se contentent d'opposer la liberté et la contrainte, les républicains opposent la liberté et la soumission. Toute forme d'esclavage, même lorsqu'elle ne se traduit pas par une contrainte explicite (dans le cas par exemple où le maître décide de ne rien imposer à l'esclave), est contraire à la liberté. Le simple fait que l'autre puisse user de sa volonté pour interférer sur la mienne de manière totalement arbitraire, même s'il ne le fait pas, suffit pour désigner la situation comme étant une situation de domination contraire à ma liberté. Autrement dit, ce n'est pas l'interférence en elle-même qui est combattue par les républicains – car il peut y avoir des interférences à ma liberté raisonnablement acceptables voire justes, si par exemple elles répondent à une exigence de l'intérêt public – mais bien la domination, c'est-à-dire le fait qu'une autre volonté ait la capacité de s'imposer arbitrairement à la mienne. La liberté comme non-domination insiste donc sur le refus de toute interférence arbitraire. En cela, elle n'est pas non plus une liberté positive puisqu'est laissée à l'individu la possibilité de déterminer ce qui vaut selon lui d'être suivi au cours de son existence. Ne pas avoir de maître signifie bien à la fois ne pas subir d'entraves arbitraires à ses choix et ne pas être dirigé dans ses choix de vie.

Il en résulte un rapport à la loi commune tout à fait singulier que ni les tenants de la liberté négative ni ceux de la liberté positive n'avaient pu concevoir. Pour les premiers, la loi est en effet nécessairement une contrainte qui vient faire obstacle au libre déploiement de ma volonté. Pour les seconds, la loi conditionne ma volonté en l'orientant vers une certaine conception du bien commun. Malgré leur opposition idéologique claire, aucune de ces deux conceptions n'empêche que la loi ne se réduise à être celle du plus fort : le plus fort est dans l'une celui qui est

6. Christophe Miqueu, « Le Republicanisme. Présentation d'un champ de recherches en philosophie politique », *Klésis - Revue philosophique*, n° 2 « Recherches en philosophie politique », Montpellier, septembre 2006.

vraiment libre de faire ce qui lui plaît ; le plus fort est dans l'autre celui qui peut imposer à tous les autres sa conception du bien. Pour les républicains, la communauté politique est par définition – et doit donc être – le lieu où ne règne que la loi et dont est exclue la force, car la loi est ce par quoi la liberté existe réellement : pour le dire autrement, il n'y a de liberté que par la loi, car seule la loi met assurément fin à la domination. En effet, c'est la loi qui assure à chacun l'absence de rapports de force dans les relations interindividuelles, donc la possibilité de faire des choix de vie sans être déterminé, voire asservi dans ses décisions. Si donc la non-domination est la fin de toute loi, la loi est cette interférence juste, car rationnellement justifiée aux yeux de tous comme ce par quoi la communauté politique a une existence effective, qui, parce qu'elle correspond nécessairement à l'intérêt général, garantit la liberté que les citoyens d'une république ont collectivement en partage.

La réalité de la lutte contre la domination

Chez Spinoza, la conception du droit de nature et l'économie des affects qu'il véhicule donne un sens tout à fait singulier et différent de Pettit à cette idée de non-domination ; quant à la loi, si elle garantit la recherche de l'intérêt général, c'est au nom d'une conception de l'intérêt tout à fait particulière elle aussi qui ne réduit pas à néant les rapports de forces au sein de la société⁷.

Lorsque nous parlons de non-domination chez Spinoza, au sens républicain du terme utilisé par Pettit – autrement dit de mettre en regard la redécouverte de Pettit avec la réalité des travaux d'un philosophe républicain comme Spinoza, censé représenter la tradition néoromaine que Pettit à la suite de Skinner redécouvre – nous nous retrouvons face à une première difficulté : c'est d'abord de domination, plus que de non-domination dont il est question chez Spinoza. Domination qu'il faut entendre comme le motif naturel d'une lutte immédiate et de tous les instants contre toutes les formes que peut prendre l'oppression, tant il est vrai pour Spinoza que dans le cadre

7. Pour de plus amples développements, cf. Christophe Miqueu, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté*, *op. cit.*, chap. 5.

naturel l'homme n'est pas le centre de la nature, et que la puissance naturelle demeure fictive pour l'homme isolé qui dépend toujours du pouvoir d'un autre, plus puissant que lui⁸ :

Puisque (*par l'article 9 de ce chapitre*) chacun, à l'état naturel, relève de son propre droit aussi longtemps seulement qu'il peut se garder contre l'oppression d'un autre, et puisque d'autre part un homme seul s'efforcera en vain de se garder contre tous ; alors, aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun pris séparément, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel, puisqu'on a aucune assurance d'en jouir⁹.

Il faut néanmoins préciser un élément particulièrement crucial, dès lors que l'on parle de domination chez Spinoza, pour comprendre cette citation. Cet élément renvoie à l'article neuf, chapitre deux, auquel réfère cette citation, qui introduit une distinction majeure entre l'homme qui relève de son propre droit (*sui juris*) et l'homme qui relève du droit d'un autre (*alterius juris*)¹⁰. Ce dernier est sous la dépendance du pouvoir d'autrui, tandis que le premier ne dépend que de lui-même « dans la mesure exacte où il peut repousser toute force, exiger réparation comme bon lui semble pour tout dommage subi et, généralement parlant, vivre à sa guise¹¹ ». Si donc l'on conserve les déductions de la troisième partie de l'*Éthique* en tête, alors on comprend que si les hommes à l'état de nature cherchent continuellement à se garder contre l'oppression, ils cherchent aussi en permanence à dominer leurs semblables. Chacun passe son temps à essayer de dominer l'autre tout en s'efforçant d'échapper à sa domination. La lutte naturelle contre la domination est alors incontestablement aussi une lutte pour la domination, qui fait que « les hommes sont donc par nature ennemis¹² ». Dans l'état social, où la nature des

8. Baruch Spinoza, *Traité politique (TP)*, trad. fr. C. Ramond, Paris, Puf, 2005, II, 9, p. 103.

9. *TP*, II, 15, p. 105.

10. *TP*, II, 9-11, p. 103.

11. *TP*, II, 9, p. 103.

12. *TP*, II, 14, p. 105. Le paragraphe se poursuit ainsi : « Le pire ennemi est en effet pour moi celui que je dois craindre le plus et de qui je dois le plus me garder. »

hommes reste la même, c'est simplement la possibilité de dominer qui est ou non rendu possible selon le rapport de force défini par les lois édictées par une puissance publique suffisamment forte pour réguler ou non les rapports de force naturels interindividuels.

Autrement dit, Spinoza fait de la question de la domination le centre de gravité de sa réflexion sur le droit naturel et de l'émancipation humaine (la sortie de toute dépendance) la première des conséquences d'un droit naturel réel, c'est-à-dire devenant plus puissant et ayant pour effet la construction progressive d'une rationalité immanente. Le combat contre toutes les formes de dépendance est commun avec les républicains de son époque, par exemple en Angleterre, mais le cadre ou la grille de lecture philosophique proposé pour rendre intelligible ce combat, d'un point de vue notamment anthropologique, est bien différent. Les uns, et Pettit s'inscrit dans cette lignée du républicanisme anglais, prennent pour point de départ la liberté, quand l'autre la refuse en tant que telle pour ne la concevoir qu'en termes de conquête dans un contexte où seuls les rapports de domination constituent la réalité des rapports interindividuels, si bien qu'au final le droit naturel au cœur du social « n'exclut ni les conflits, ni les haines, ni la colère, ni les ruses, ni absolument rien de ce que l'appétit conseille¹³ ».

Aussi, contrairement au républicanisme anglais qui s'efforce de mettre en valeur le bien-fondé du pouvoir républicain, Spinoza exclut d'emblée toute idée de légitimité de sa théorie politique. La domination, et le rapport de force qui en résulte au sein de la multitude, reste le point de départ. Contrairement aux allégations de ceux qui abordent « l'île d'Utopie¹⁴ », la société est d'abord une communauté passionnelle d'intérêts propres, et c'est dans la prolongation de l'intérêt individuel que se construit l'intérêt social collectif. Autrement dit, les individus recherchent d'abord leur intérêt avant de regarder l'intérêt commun, et ne consentent à s'y intéresser que dans la mesure où l'un et l'autre se conjuguent dans le cadre de la communauté. La rationalité immanente n'est qu'une conséquence de l'augmentation de puissance qu'entraîne

13. *TP*, II, 8, p. 101.

14. *TP*, I, 1, p. 89.

la persévérance de son existence individuelle dans un cadre collectif sécurisé. L'idée de légitimité n'a donc aucun sens aux yeux de Spinoza pour qualifier le gouvernement des hommes, quand bien même il serait républicain, puisque seule compte la puissance, qui définit le droit de chacun, si bien qu'au niveau social et politique, seule compte la puissance publique qui détermine les citoyens à faire de l'intérêt commun leur intérêt propre. Le lieu où règne la loi inclut la force, puisque la loi met assurément fin à la domination de l'un sur l'autre au profit de sa propre domination sur tous. Elle est la puissance nécessaire dont dépendent toutes les autres puissances, au premier rang desquelles celles des citoyens.

D'emblée, le ton et la différence semblent donc donnés : ce sont deux conceptions différentes de l'organisation sociale et de la démocratie qui semblent sous-jacentes chez nos deux républicains éloignés de plus de trois siècles, l'une qui exclut le conflit au profit, nous allons le voir, du consensus délibératif pour l'élaboration de la loi commune, l'autre qui l'inclut comme élément constitutif et immanent de définition du droit commun et du processus d'auto-constitution démocratique.

Le confort intellectuel d'un idéal dynamique : consensus social et processus délibératif

C'est en confrontant ces deux conceptions entraînant deux visions différentes du social, qu'apparaît ce qui distingue Spinoza de Pettit, et le supplément d'intelligibilité du monde social qu'apporte selon nous la philosophie de Spinoza. En effet, en conséquence de sa conception de la liberté, Pettit développe une réflexion institutionnelle dont la fin est de promouvoir l'idéal de non-domination. Le projet républicain est un projet de maximisation de cette non-domination qui se conçoit comme un « bien communautaire », c'est-à-dire « un bien qui possède un caractère à la fois social et commun¹⁵ ». Et Pettit d'expliquer ainsi cette double dimension :

il s'agit d'un bien social dans la mesure où sa réalisation exige que les gens soient engagés dans une interaction mutuelle et intentionnelle ; il s'agit

15. Philip Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 368.

d'un bien commun dans la mesure où il ne peut être réalisé pour un individu sans être en même temps réalisé pour tous les autres¹⁶.

Autrement dit, il implique une interaction commune qui passe essentiellement par le langage rationnel au niveau individuel, et au niveau collectif par l'existence d'une puissance publique, à laquelle chacun est lié, et qui se voue à la promotion de ce bien commun. Le monde social et politique est donc de fait orienté autour de cet idéal recherché en commun, et la prégnance du caractère institutionnel fait que les individus dans leur vie concrète ont tendance à s'évaporer derrière les normes institutionnelles.

En fixant ainsi une fin politique à atteindre, un idéal à servir, le républicanisme de Pettit se présente comme une conception conséquentialiste : il ne s'agit pas de suivre dogmatiquement un impératif abstrait, mais de rendre une telle liberté républicaine effective en luttant institutionnellement contre toutes les formes que peut prendre la domination. Cela peut par exemple passer par un interventionnisme de la puissance publique, alimenté par un système d'impôt, en vue de protéger socialement les citoyens, notamment les plus vulnérables, ou encore de mettre en place des dispositifs favorisant l'égalité des chances et l'indépendance individuelle au point de vue économique et social. L'horizon républicain de Pettit n'est jamais dogmatique et laisse ouverts les possibles.

Mais si la promotion de cette liberté républicaine suppose en premier lieu l'existence de dispositifs collectifs promouvant les droits individuels et sociaux, elle ne peut être garantie que si elle se dote de procédures rendant effectivement possible la contestation du pouvoir et de ses décisions lorsqu'elles deviennent discrétionnaires. Une telle dimension discrétionnaire peut se retrouver à tous les niveaux de l'État (quand bien même la constitution aurait veillé à imposer des limitations), au niveau du gouvernement, des législateurs, de l'administration ou de la justice :

16. *Ibid.*, p. 368.

La seule manière, pour un régime républicain, de garantir que l'exercice de ce pouvoir discrétionnaire ne soit pas hostile aux intérêts et aux opinions du peuple dans son ensemble, ou à certaines parties de la communauté, est d'introduire systématiquement la possibilité, pour les gens ordinaires, de contester les actes du gouvernement¹⁷.

Autrement dit, le consentement au pouvoir ne suffit pas et l'existence du contre-pouvoir est une nécessité vitale pour la vie en collectivité et la protection de la liberté. Car sans aucune possibilité de contester, la transformation du pouvoir en autorité arbitraire, soit le retour de la domination, est inévitable. Cette conception de la liberté répond donc à une inquiétude morale première, profondément humaine. Mais elle satisfait aussi et surtout une préoccupation politique fondamentale causée par l'incapacité des hommes à répondre par eux-mêmes à une telle inquiétude. La lutte contre la domination doit être l'affaire de l'État, précisément car seul l'État dispose de la puissance publique pour imposer la liberté.

Il n'est donc de gouvernement républicain que *contestable*, car il n'y a de confiance possible qu'à l'égard d'une instance politique qui n'est pas toute-puissante. Non seulement le gouvernement obéit lui-même à l'empire du droit, mais encore il doit avoir les moyens d'éviter la tyrannie de la majorité et de laisser la place, lors de la prise de décision, à la contestation démocratique, nécessairement délibérative dans sa forme :

cette démocratie de contestation devra avoir aussi un caractère délibératif; il faudra donc exiger que les décisions soient fondées sur des considérations présentées comme étant celles du bien commun, si l'on veut que, en toutes circonstances, les gens disposent d'une base leur permettant de mettre en cause les actes du gouvernement. Cette mise en cause peut se faire en disant que les motivations invoquées à l'appui d'une décision ne conviennent pas ou bien qu'elles ne peuvent servir à étayer l'initiative qui a été prise¹⁸.

17. *Ibid.*, p. 371.

18. *Ibid.*

Aussi, seule une république contrôlée intérieurement par ses citoyens raisonnables est capable de répondre rationnellement aux contestations démocratiques qui lui seront adressées et persévère dans son existence collective sans tomber dans la corruption. Loin de toute autorité arbitraire qui s'imposerait à tous sans discussion, la forme de vie républicaine est le résultat dynamique de procédures institutionnelles déterminant les conditions de la vie en commun qui sont telles que la vérification vigilante de leur légalité est possible par tous. La logique délibérative et contestataire dont il est question ne se réduit donc pas, si l'on veut être tout à fait juste, à la simple logique du consensus, mais elle conserve le point commun avec cette conception restrictive que « la raison occupe le devant de la scène¹⁹ ».

Soulignons donc pour finir sur Pettit, que nous sommes face à la promotion d'un « idéal dynamique », celui de non-domination, « capable d'interprétations nouvelles et d'applications plus approfondies », « toujours riche de possibilités nouvelles d'extrapolations et de développements », en bref tout le contraire « d'un idéal statique qui serait automatiquement lié à une structure déterminée de la vie institutionnelle²⁰ », mais qui en même temps, à l'image de ses prédécesseurs rationalistes républicains anglais, conserve un intérêt, celui de dépasser tout conflit par la raison commune. Cet œcuménisme républicain rencontre clairement l'héritage de la philosophie délibérative et par sa négation ou sa volonté de dépassement du conflit se distingue du radicalisme spinoziste à l'aube des Lumières : celui qui ne nie pas la lutte mais en voit la réalité quotidienne comme étant première.

Revenons donc à Spinoza, pour comprendre ce qu'il a à offrir à la philosophie républicaine du social, et notamment comment il remet en question ce présupposé présent chez Pettit comme les républicains anglais de son époque, selon lequel la raison occupe par définition (ou si ce n'est pas le cas doit occuper) le devant de la scène sociale et politique.

19. *Ibid.*, p. 372.

20. *Ibid.*, p. 192.

L'expérience plébéienne : la multitude ou la logique du conflit

Pour comprendre l'apport de Spinoza, je me référerai pour commencer à un livre publié en 2007 par Martin Breugh sous le titre *L'Expérience plébéienne* qui retrace *une histoire discontinue de la liberté politique*, dans laquelle je crois que Spinoza, contrairement à Pettit, se situe explicitement, ce qui à mes yeux permet de l'inscrire dans une autre voie, plus méconnue, de l'histoire de la philosophie républicaine. Le livre de Breugh est un texte passionnant, dont il manque simplement, peut-être justement, l'éclairage de Spinoza. Voilà pourtant ce que l'auteur dit de cette expérience dans l'entame de l'ouvrage :

La plèbe est le nom d'une expérience, celle de l'accession à la dignité politique humaine. Ni catégorie sociale ni affirmation identitaire, la plèbe désigne un événement politique de tout premier ordre, soit le passage d'un statut infrapolitique à celui de sujet politique à part entière²¹.

Nous allons voir que c'est là tout le processus immanent qui intéresse fondamentalement Spinoza et le distingue en cela des républicains utopistes. Cette expérience est bien animée par le désir de non-domination :

Au cœur de cette expérience se trouve un désir : celui de ne pas subir la domination politique ; l'impulsion qui donne vie à l'expérience plébéienne est un refus de la domination qui ouvre à l'expression d'un désir de liberté. Ici, il faut comprendre « liberté » dans son sens politique, c'est-à-dire la possibilité offerte à tous de participer à la vie de la cité. Les luttes plébéiennes sont des luttes qui visent à faire vivre la liberté politique en s'attaquant au règne sans partage de la domination²².

Mais avec cette expérience, on ne touche plus simplement à la seule tradition néo-romaine de la liberté, on touche également à la tradition plébéienne souterraine de la sécession (référence à la première sécession par la plèbe romaine en 494 avant notre ère qui inaugure

21. Martin Breugh, *L'Expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007, p. 11.

22. *Ibid.*, p. 12.

une tradition discontinue de la liberté politique), de l'insurrection, de la révolution. Spinoza, me semble-t-il, appartient pleinement à cette *pensée de la plèbe qui beurte la logique délibérative car elle a trait immédiatement aux affects*. C'est en particulier à travers l'approche spinoziste de la multitude, indissociable de l'idée évoquée au départ d'une conflictualité inhérente aux passions humaines, que Spinoza s'inscrit dans cette autre intelligence de la constitution démocratique du politique, qui loin de la raison patricienne, loin du système des procédures institutionnelles et autres processus délibératifs visant au final le consensus, génère, à l'épreuve de la conflictualité, l'émancipation du grand nombre. Trois principes sont définis par Breugh pour expliciter cette autre tradition : le lien communautaire, l'agoraphilie, et une temporalité propre. Nous allons les retrouver dans la manière dont Spinoza approche la multitude²³.

Dans un célèbre article, Étienne Balibar montre comment Spinoza se situe explicitement dans une faille qui spécifie sa radicale nouveauté et constitue sans doute, peut-être même au-delà de ses propos contre les miracles, le motif d'une hostilité partagée des élites intellectuelles de son époque : il donnait, chose rare, une place au point de vue des masses²⁴. Dans le prolongement de Machiavel, contrairement à la dynamique du consensus de ses contemporains républicains anglais, il soulignait ainsi que c'est à travers la conflictualité que la dynamique du corps social évolue²⁵. C'est sans doute cette logique du dissensus, qui ne se limite pas à la contestation rationnelle et qui est alliée, théoriquement, à la disparition progressive de toute théorie rationnelle du contrat dans son œuvre politique, que l'on peut tirer de la notion spinoziste de multitude par laquelle il chercha à imposer conceptuellement à ses contemporains républicains son radicalisme démocratique.

23. Les pages qui suivent reprennent des analyses présentées de manière plus approfondies dans mon ouvrage *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté*, *op. cit.*

24. Étienne Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses », d'abord publié dans *Les temps modernes*, puis repris dans *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

25. Cf. Filippo Del Lucchese, *Tumultes et Indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, trad. fr. P. Pasquini, Paris, Éditions Amsterdam, 2010.

Le concept de *multitudo*, sur lequel Laurent Bove a écrit des pages si éclairantes²⁶, est un concept complexe, qui recouvre une antinomie : l'unité d'une pluralité réelle. Mais c'est bien le lien social et politique, ou plutôt le devenir collectif, que ce concept parvient à saisir dans toute sa complexité. S'inscrivant au cœur de l'ontologie spinoziste de la nécessité de la puissance, la multitude se confond avec un processus d'autoconstitution de la puissance collective dans lequel l'État républicain prend sa source²⁷. Sans multitude pour le constituer, il n'est pas d'État républicain, puisque ce dernier n'est autre que la forme institutionnelle que revêt ensuite la multitude pour persévérer dans sa puissance. La persévérance de la multitude dans sa puissance désigne donc le *conatus* de l'État républicain, et le progrès du droit républicain dans un État donné n'est rien d'autre qu'un accroissement de la puissance de la multitude. Ce que rencontre la *multitudinis potentia* dans la citoyenneté républicaine est alors la condition d'une unification de sa puissance, et réciproquement la puissance de la multitude ne conserve rien d'autre que le droit naturel des citoyens. La puissance de la multitude, le droit commun de l'État républicain et les citoyens partagent donc un devenir commun.

Ce n'est pas à proprement parler une agoraphilie dont témoigne le travail théorique de Spinoza, mais bien plutôt d'un retournement théorique de grande ampleur destiné à ne réduire la multitude ni à l'antithèse de la *communitas* comme le pensaient les théologiens médiévaux, du fait de son essence multiple, éparse, inconstante et instable, ni à cette « hydre à cent têtes²⁸ », sans unité et intérieurement rongée par la diversité que décrit Hobbes dans une version sécularisée de cet héritage théologique. Ce que les opposants à la multitude soulignent, en préférant parler de communauté²⁹ ou comme Hobbes de peuple, c'est une supposée unité morale, puisque comme l'indique l'auteur du

26. Laurent Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

27. *TP*, II, 17, p. 107 ; III, 2, p. 113 ; III, 7, p. 117 ; III, 9, p. 119.

28. *Du citoyen (DC)*, II, vi, 1, note, Paris, Librairie générale française, 1996, p. 121.

29. Cf. Pierre Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970, p. 337.

Léviathan, elle « devient une seule personne qui a sa volonté propre, qui peut disposer de ses actions³⁰ ». C'est ce règne d'une unité apparente, car abstraite et fictive, que Spinoza bouscula fortement en affirmant que règne la multitude, et en revendiquant donc par la même occasion cette originalité en son temps de donner une place de choix à la multitude.

La multitude règne en réalité, pour Spinoza, au sens où, en dehors d'elle, autrement dit hors de la diversité des individus-citoyens qui composent la communauté sociale dont naît l'État républicain, il n'est point de puissance sociale et politique. Ce qui fait la puissance publique, c'est le mouvement d'une telle pluralité vers son intérêt propre, de fait nécessairement collectif au sens où il associe un ensemble d'individus. Autrement dit, pour Spinoza, seul *le divers des individus-citoyens* est la réalité du mouvement constitutif d'un État, sans quoi aucune des difficultés inhérentes aux sociétés, par définition mouvantes, ne serait intelligible. Par le concept de multitude, les singularités individuelles sont non seulement pensées, articulées à la collectivité, mais en plus envisagées comme déterminant le *conatus* de l'État républicain. La puissance publique ne peut se construire que sur la pluralité puisque la nécessité de la politique vient du paradoxe initial qui consiste à unifier le divers, qui est l'*ingenium* de la multitude³¹. En donnant à ce concept une telle dimension politique, c'est l'inconstance et l'instabilité constitutives des sociétés que Spinoza, bouleversé par les drames de la République hollandaise qu'il avait vécus de près, et tout particulièrement l'assassinat par la foule des frères De Witt, s'offrait la possibilité de penser. C'est pourquoi, dans le même élan qui consiste à repenser la multitude, il va réintégrer dans son vocabulaire les notions voisines traditionnellement mises dans l'ombre de la réflexion politique, car objets de crainte, et très souvent aux prises avec les dérives tyranniques des sociétés politiques, celles de *vulgus*, *plebs*, *turba*.

30. DC, II.vi.1, note, p. 120.

31. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique (TTP)*, trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Puf, 1999, XVII, 4, p. 540 : « *tantum varium multitudinis ingenium.* »

La foule, dans ses diverses désignations, c'est la *major pars* de la multitude³² : les *vulgi* sont les hommes dans leur majorité. Certes la signification du concept de foule peut synthétiser un état des lieux de la réalité sociale où l'ignorance l'emporte et se décline en termes d'irrationalité, de superstitions, ou encore de préjugés³³. Mais loin de toute désignation péjorative (il dénonce la stérilité et l'impuissance des gouvernants qui souvent s'y abaissent³⁴), Spinoza use de ces concepts car ce qu'il lui importe est non de maudire, mais de comprendre. La pensée politique exige de comprendre pourquoi la majorité des citoyens semble agir, dès qu'ils le peuvent, en opposition avec la puissance collective qui les conserve, pourquoi la multitude dans sa majorité reste sous la servitude des passions, bref, pourquoi « la constance de la foule, c'est l'insoumission et [...], loin d'être gouvernée par la Raison, elle se laisse emporter par un élan aveugle à l'éloge et au blâme³⁵ ».

Spinoza refuse la facilité qui consiste à oblitérer cette réalité en se réfugiant dans l'idéal d'une multitude rationnelle. C'est d'ailleurs ce qu'il critiquerait dans la solution rationnelle du pacte social et dans la logique du consensus délibératif. L'irréalisme tient à la subordination à l'idéal d'une unité constituée, rationnelle et stable, au détriment d'une réalité multiple, autrement plus complexe à saisir, comprenant de la rationalité, mais ne pouvant en aucun cas s'y réduire. En donnant à la multitude et à son cœur, la foule, une signification politique, Spinoza saisit son paradoxe, à savoir que sa puissance (de constituer l'État républicain, de lui insuffler sa dynamique) est sans cesse freinée de l'intérieur par la « *civium turbam*³⁶ », les individus devenus citoyens ne

32. *TTP*, V, 14, p. 229 : « la plèbe (*plebis*) – qui compose la plus grande partie du genre humain. »

33. *TTP*, préface, 5, p. 60-61 : « comme la foule (*vulgus*) demeure toujours également misérable, elle ne peut jamais rester calme longtemps, et rien ne lui plaît que ce qui est nouveau et ne l'a pas encore déçue. Cette inconstance fut la cause de nombreux tumultes et de guerres atroces – [...] Quinte-Curse l'a très bien remarqué (Livre IV, chap. X) : *Pour gouverner la multitude, il n'est rien de plus efficace que la superstition*. D'où vient qu'on la pousse très facilement, sous couleur de religion, tantôt à adorer ses rois comme des Dieux, tantôt à les exécrer et à les haïr comme le fléau commun du genre humain. »

34. *TP*, VII, 27, p. 187-89.

35. *TTP*, préface, 15, p. 75 ; cf. aussi *TP*, I, 5, p. 93.

36. *TP*, VII, 28, p. 189.

pouvant aisément envisager leur conservation au-delà de leurs limites individuelles originelles. Elle ne peut résoudre cette aporie que par son autoconstitution politique qui la conduit, autant que faire se peut, vers un État de plus en plus absolu, c'est-à-dire de plus en plus rationnel, où la puissance l'emporte nécessairement sur les diverses expressions de l'impuissance et où la tendance est naturellement démocratique, ou bien périclité. Autrement dit, soit la multitude parvient à conquérir sa liberté commune et se dirige inévitablement vers une constitution républicaine démocratique, soit elle n'en a pas la puissance et finit par s'éteindre dans la soumission irrationnelle à un tyran quelconque. Comprendre la diversité structurant la multitude est donc une première exigence pour pouvoir réfléchir aux conditions de sa puissance. Car si le droit, et à travers lui la citoyenneté, est la puissance de la multitude, c'est aussi dans la multitude que peut résider l'impuissance du droit. La complexion de la multitude est donc à l'image de ses composants, les citoyens : elle peut tout aussi bien participer que nuire à sa puissance, et c'est en fonction de cette ambivalence interne qu'elle persévère dans son existence.

En cela, le concept de multitude concentre les conséquences politiques de la remise en cause d'une métaphysique du libre arbitre au profit d'une ontologie de la « libre nécessité ». Loin de signifier la désunion comme c'était le cas chez Hobbes, le terme de *multitudo* désigne l'ensemble des relations interindividuelles complexes et le plus souvent conflictuelles qui animent l'existence sociale concrète, lui confèrent une temporalité particulière par laquelle s'institue la communauté politique et est conditionné le droit. La multitude, dans la pensée spinoziste, ne peut donc en aucun cas donner lieu au délire d'un élan spontanément adéquat et rationnel de la collectivité, qui n'existerait que dans l'« île d'utopie³⁷ ». Et avant tout, ce concept contribue effectivement à rendre définitivement inopérant celui de sujet, au sens où Hobbes le définissait : réduite à la stricte soumission volontaire, la sujétion ne permet en rien de rendre compte des rapports de puissance naturels qui conduisent un ensemble d'individus à prendre une

37. *TP*, I, 1, p. 89.

orientation institutionnelle particulière, à déterminer un choix politique majoritaire ou à imposer la validation d'une direction sociale commune. La temporalité de la multitude est collective, elle ne peut être individuelle : mais si elle est collective, elle est bien ballotée par les rapports de force interindividuels.

La multitude nous ramène donc au réel social en tant qu'il se politise, qui, loin de se borner au consentement individuel du sujet raisonnable ou même à la délibération collective, est un complexe collectif. Ce terme permet de saisir conceptuellement, par-delà rationalité et irrationalité, le processus qui conduit une pluralité d'individus à produire du « consentement commun³⁸ », autrement dit de comprendre comment des individus multiples peuvent s'unir en une communauté qu'ils auraient naturellement tendance à rejeter spontanément lorsqu'ils ne considèrent que leur intérêt particulier. Car les relations naturelles, synthétisées par Spinoza sous le concept de multitude, sont par définition le plus souvent passionnelles. Le premier paragraphe du chapitre six du *Traité politique* nous apprend par exemple à quel point cette essence affective est à l'origine aussi bien des dissensions que des accords au sein de la multitude, puisque si « les discordes et les séditions [...] éclatent souvent dans le corps politique³⁹ », c'est aussi la « force de quelque passion commune⁴⁰ » qui explique qu'elle « puisse être conduite comme par un seul esprit ». Unité affective ne signifie pas pour autant uniformité, car les variations affectives ne sont pas des exceptions au sein d'une multitude d'individus tous singuliers. Tant qu'elles ne détruisent pas l'association, elles sont les événements récurrents qui témoignent des soubresauts de toute vie commune et des transformations internes qui amènent, par le jeu des rapports de puissance, à de nouveaux accords.

Ce que Spinoza inaugure, c'est donc l'idée que les individus associés et socialement existants non seulement ne sont pas passifs, mais en plus sont collectivement actifs, puisque les mouvements interindividuels inhérents à la multitude traduisent des exigences communes, ou

38. « *Ex communi consensu* », *TP*, II, 16-17, p. 107 ; II, 19, p. 109.

39. *TP*, VI, 2, p. 141.

40. *TP*, VI, 2, p. 141.

à tout le moins majoritaires, et néanmoins jamais définitivement figées, toujours en devenir, qui déterminent plus tard les gouvernants dans l'élaboration des lois. Il est donc important de ne pas faire de contresens sur cette idée et de ne pas voir derrière cette théorie originale du sujet du politique l'idée que les lois relèveraient d'une volonté générale orientant idéalement le sort commun. Au contraire, Spinoza, en insistant sur les variabilités affectives et les rapports de force qui animent la multitude, s'efforce de délimiter sa dimension constituante afin d'éviter de la réduire à la pluralité disparate et sans ordre que décrivait Hobbes. La multitude spinoziste n'est pas une simple juxtaposition des volontés désordonnées, car précisément les individus qu'elle associe s'efforcent en commun, par le jeu des passions communes et du rapport de force naturel, d'instituer en droit, et donc de rendre stable politiquement au-delà des faits, ce sur quoi la majorité s'accorde. Seul semble importer, dans cette perspective, le processus continu, mais complexe, d'élaboration du droit commun de la république en tant qu'il libère la multitude⁴¹.

Spinoza n'hésite pas, cependant, pour aller jusqu'au bout de sa démonstration, à montrer que la multitude peut errer, et même qu'elle peut être esclave. Si le meilleur État est sans conteste « celui où les hommes passent leur vie dans la concorde⁴² », il n'en demeure pas moins que tous les États ne correspondent pas à cet idéal. Bien plus, la soumission du plus grand nombre peut être une réalité partagée au rythme des affects de crainte. Mais précisément, une telle multitude ignore l'obéissance et ne connaît que l'esclavage :

un corps politique où la paix dépend de l'inertie des sujets que l'on conduit comme un troupeau uniquement formé à l'esclavage, mérite plus justement le nom de solitude que celui de corps politique⁴³.

41. Sur ce concept central de « multitude libre », voir Chantal Jaquet, Pascal Séverac et Ariel Suhamy (dir.), *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

42. *TP*, V, 5, p. 57.

43. *TP*, V, 4, p. 57.

L'association d'esclaves, aux antipodes de l'association démocratique de citoyens, est donc une forme possible de l'existence de la multitude, qui se réduit alors à une simple juxtaposition d'individualités isolées, solitaires et enfermées dans la crainte. Une telle apparence de paix témoigne en l'occurrence de l'absence d'état politique et de la domination, certes précaire mais effective, du droit naturel d'un tyran sur la multitude. Il suffit alors que la multitude, animée par l'« indignation générale⁴⁴ » face à l'absence cruelle de tout droit politique, s'efforce de « tirer vengeance du dommage subi en commun⁴⁵ » pour qu'elle l'emporte en puissance dans sa lutte contre le tyran, le défasse et exige du nouveau souverain, qui ne tire que d'elle et de la concorde qu'elle établit son pouvoir de dire le droit, l'institution de la première des revendications qu'elle vient d'imposer dans les faits : la liberté politique, principe même de tout état civil. Ainsi se vérifie au plus près ce que disait François Zourabichvili, dans *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza*, à savoir que c'est « dans le combat pour l'indépendance que la multitude renoue avec le sens et le goût de la liberté⁴⁶ ». Comme le dit si justement Martin Breugh, « les luttes plébéiennes sont des luttes qui visent à faire vivre la liberté politique en s'attaquant au règne sans partage de la domination⁴⁷ ».

On a donc bien ici confirmation que cette expérience plébéienne cherche toujours à exprimer un désir de ne pas subir de domination et engendre la conflictualité indispensable pour parvenir à la surmonter, faisant ainsi de la multitude le sujet politique. Bien sûr, l'enjeu est d'éviter la rechute dans la servitude et c'est à cette fin la construction du

44. TP, III, 9, p. 41. Cf. notamment les analyses du concept d'indignation proposées par Alexandre Matheron « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », E. Curley, P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza, Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Conference 1986*, Leiden, New York, Brill, 1990 ; « Passions et institutions chez Spinoza », in *La Raison d'État, politique et rationalité*, Christian Lazzeri et Dominique Reynié (dir.), Paris, Puf, 1992 ; « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », in *Spinoza : Puissance et Ontologie*, M. Revault d'Allonnes et H. Rizk (dir.), Paris, Kimé, 1994.

45. *Ibid.* ; cf. aussi TP, VI, 1, p. 59.

46. François Zourabichvili, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, Puf, 2002, p. 257.

47. Martin Breugh, *L'Expérience plébéienne*, op. cit., p. 12.

droit commun qui importe. Spinoza révolutionne la tradition républicaine par l'expérience plébéienne de la multitude, puisqu'il montre que la problématique de l'obéissance volontaire n'est alors plus centrale, que celle de l'affirmation de l'utile commun par la lutte conflictuelle inhérente à sa conception de la démocratie par l'auto-organisation de la multitude s'y substitue. Loin de toute chimère politique, tant de la transcendance de l'autorité souveraine que de l'idéal d'une révolution spontanée, Spinoza s'attache à traduire en concept ce que l'expérience politique nous enseigne afin de mieux saisir dans son essence, et malgré son apparence complexe et disparate, cette réalité collective qui *fait* la politique. Par son éloge de la multitude et de la nécessité du conflit, il rappelle, bien loin de tout idéal utopique, que la démocratie républicaine est en son fond agonistique⁴⁸.

48. Cf. pour prolonger, Hourya Bentouhami et Christophe Miqueu (dir.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public*, Paris, L'Harmattan, 2010.