

LA TRANSFIGURATION DU SUJET POLITIQUE DE HOBBS À SPINOZA

De la sujétion volontaire à la multitude libre

CHRISTOPHE MIQUEU

PHILOSOPHIE POLITIQUE

La notion de sujet dans l'histoire de la philosophie politique s'inscrit traditionnellement, et presque systématiquement depuis Hobbes, dans la problématique de l'obéissance volontaire au souverain. Le sujet, au sens politique du terme, est par définition celui qui obéit aux règles édictées par l'autorité disposant légitimement du pouvoir de dire le droit. Mais avec Spinoza apparaît pour la première fois, à la fin du XVII^e siècle, aux côtés de la conception classique de la sujétion politique consentie, l'idée d'un sujet politique collectif, la « multitude », qui ne se réduit ni au peuple ni à une entité dispersée car il constitue de fait l'action politique.

Le développement complexe et ambigu des usages contemporains qui sont faits de ce concept originairement spinoziste de multitude mériterait à lui seul une étude approfondie. Toutefois, l'objet de cet article n'est pas de les commenter car nous pensons qu'ils relèvent tout autant, si ce n'est plus, de l'engagement dans la lutte politique que de la réflexion philosophique. Nous nous proposons plutôt de revenir à la source du texte spinoziste afin de tenter de comprendre quel usage exact l'auteur lui-même entend faire du terme de multitude et de saisir à quel point il offre à son lecteur une figure tout à fait originale du sujet politique, compris non plus simplement comme l'individu consentant dans son intérêt à obéir aux lois, mais comme l'entité collective dynamique qui constitue le corps politique lui-même en luttant pour la reconnaissance de ce qui lui est utile, autrement dit comme l'acteur ayant le premier rôle dans la conception du droit commun.

En quoi une telle transfiguration du sujet politique bouleverse-t-elle l'approche alors déjà commune d'une notion systématisée par Hobbes ? Comment ce renouvellement problématique métamorphose-t-il radicalement la compréhension de ce qu'est la communauté politique, qui tendait à se réduire depuis Hobbes à une juxtaposition d'individus s'associant par intérêt ?

« C'est l'obéissance qui fait le sujet »

C'est par cette célèbre formule que Spinoza semble le mieux résumer la conception traditionnelle du sujet politique (*subditus*) qu'il reprend à son compte dans le chapitre XVII du *Traité théologico-politique*¹, lorsqu'il s'interroge sur l'étendue réelle du pouvoir de l'État. Quels que soient les moyens utilisés par le souverain pour y parvenir – terreur, clémence, patriotisme, etc. –, ce qui compte est bien la fin visée c'est-à-dire l'obéissance. Le sujet politique a en effet comme principale caractéristique l'obligation d'obéir, c'est-à-dire d'agir conformément aux commandements du souverain. Ainsi contribue-t-il à la conservation de l'État. Spinoza justifie avec suffisamment de clarté le sens de cette notion aux paragraphes 9 et 10 du chapitre XVI du *Traité théologico-politique*. C'est au sujet qu'il revient en effet d'exécuter les ordres du souverain et de suivre ce que ce dernier

¹ « *Obtemperantia subditum facit* », *TTP*, XVII, § 2, traduction de J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999, pp. 536-537.

déclare être le droit. Le sujet n'est cependant en rien identifiable à l'esclave du souverain puisqu'en agissant par commandement, il est « utile à la communauté et, par conséquent à lui aussi »², et se donne la possibilité, en suivant la raison collective qui anime les lois, de la liberté rationnelle.

C'est à son prédécesseur, Hobbes, que Spinoza reprend cette conception de la sujétion politique, au point que l'on a trop souvent réduit la philosophie politique de Spinoza à celle de Hobbes³. Grâce à cette conception méthodiquement exposée par sa science anthropologico-politique, Hobbes était parvenu à résoudre l'aporétique contradiction entre le droit naturel individuel et la contrainte collective légitime. La théorie de l'obéissance hobbesienne est donc tout entière liée à cette antinomie au fondement de la politique moderne entre la liberté et la loi. En effet, naturellement doué d'une faculté d'agir comme il l'entend, l'individu, selon Hobbes, est spontanément réfractaire à toute autorité distincte de la sienne propre. Or, cette immédiateté apolitique ne peut que le conduire à une opposition perpétuelle contre ses semblables. Telle est la situation conflictuelle originelle qui caractérise le concept d'état de nature. Mais c'est précisément de ce droit naturel de se gouverner lui-même que Hobbes va déduire la nécessité pour l'individu de consentir à l'avènement d'un souverain absolu. Car ce droit entre nécessairement en contradiction avec la loi naturelle qui l'oblige à la conservation de son existence, et qui prime en lui rationnellement sur tout. On ne peut indéfiniment s'adonner à une liberté absolue sans nuire à un moment donné à la liberté semblable que possède l'autre. Cette première loi s'imposant à l'impulsion naturelle de leur droit va conduire sans détour les individus à éviter l'opposition perpétuelle aux autres et les entraîner à confier simultanément toute leur force à un pouvoir commun souverain « qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté »⁴. La loi politique va donc pacifier les relations inter-humaines en limitant la liberté individuelle, conduisant ainsi l'individu à l'état social par la sujétion. Aussi, le sujet hobbesien est celui qui peut dire à chaque instant du souverain : « j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière »⁵.

La figure du sujet politique, telle qu'elle est tracée par Hobbes, est donc celle d'un sujet doué de raison, capable à tout le moins de calculer son intérêt. Le sujet est l'homme raisonnable, apte à apprendre la vie en société, la modération nécessaire qui caractérise la civilité en son sein, et en conséquence à mesurer ses actes, à freiner la spontanéité bestiale de son désir : « si l'on compare l'état de nature à l'état politique, c'est-à-dire la liberté à la sujétion, on trouvera la même proportion entre elles qu'il y a entre le dérèglement des appétits et la raison, ou, si je l'ose dire, entre les bêtes et les hommes raisonnables »⁶.

La licence naturelle est ce que l'état politique exige d'abandonner au profit de la sujétion. Toute démesure sociale serait en effet contraire à la vie en communauté et à l'intérêt de chacun. Mieux vaut donc toujours consentir à un pouvoir contraignant plutôt que de ne point survivre dans une guerre naturelle de tous contre tous. La crainte commune – qu'engendre en chacun une situation originelle dénuée de toute assurance sur la vie individuelle – ne peut que conduire à un consensus sur la nécessité d'un pouvoir coercitif garantissant la vie collective en limitant l'usage du droit naturel individuel à ce que les lois civiles autorisent ou passent sous silence. Se soumettre politiquement n'est avant tout qu'une manière habile et proprement humaine de se conserver et de persévérer dans l'existence.

² *TTP*, XVI, § 10, p. 521.

³ Cette tendance interprétative à faire de Spinoza un continuateur de l'auteur du *Léviathan*, n'apportant que de trop légères modifications à la pensée hobbesienne pour qu'il soit utile de s'y attarder, se retrouve par exemple dans Labrousse R., *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Marcel Rivière, 1959, p. 161, ou dans la plus récente *Histoire de la pensée politique moderne* de J. H. Burns (traduction de J. Ménard et C. Sutto, Paris, PUF, 1997, pp. 494-505).

⁴ *Léviathan*, II, chap. XVII, traduction de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 177.

⁵ *Ibid.*

⁶ *De Cive*, traduction de G. Mairet, Paris, Librairie Générale Française, 1996, II, chap. VII, § 18, p. 150.

La sujétion est bien en cela le remède artificiel contre la spontanéité apolitique des individus. Elle forge en eux, par le biais de l'obéissance aux règles souveraines, le caractère sociable qui assure la conservation de chacun grâce à la conservation de l'État. L'existence des châtiments contre les résidus de tout abandon anarchique primaire, qui prend la forme dans l'état civil de la désobéissance, garantit cette conservation collective. Il ne faut pas en conclure pour autant que le devoir d'obéissance n'est suivi par les sujets que pour éviter les châtiments. Les peines qui suivent une infraction aux lois du souverain ne sont qu'un motif supplémentaire pour garantir au maximum l'obéissance de tous les particuliers. Néanmoins, la conception de l'obéissance des sujets que développe Hobbes est bien plus « simple »⁷ que cette crainte de subir la punition à laquelle on aurait tendance à la réduire. L'obéissance est en effet en premier lieu et à strictement parler la mise en pratique efficace de la sujétion à laquelle chacun a consenti, de sorte que l'autorité transférée au souverain soit bien effective et non simplement supposée. « Ce droit absolu du souverain demande une obéissance des sujets telle qu'il est nécessaire au gouvernement de l'État, c'est-à-dire, telle que ce ne soit pas en vain qu'on ait donné à celui qui commande la puissance souveraine »⁸. C'est donc l'obéissance qui réalise effectivement l'état politique en concrétisant la relation hypothétique, scellée par le pacte, entre les sujets et le souverain. L'obéissance est non seulement ce sans quoi « le droit d'empire serait inutile »⁹, mais encore ce par quoi la nécessaire sujétion devient réellement utile.

C'est la raison pour laquelle cette obéissance qui est exigée du sujet ne peut s'identifier à une soumission passive, car la légitimité de l'autorité souveraine réside précisément dans le consentement de ceux qui obéissent. *La sujétion est obéissance volontaire et non pas servitude, et c'est en cela qu'elle définit la citoyenneté pour Hobbes*. La sujétion politique est plus précisément encore soumission conventionnelle nécessaire de la volonté particulière à la puissance souveraine en vue de contribuer individuellement à l'union pacifiée de tous. Et une telle soumission raisonnable n'est possible et réelle qu'à partir du moment où chacun renonce volontairement à son droit naturel de résister à ce que peut lui imposer l'autre¹⁰. Le sujet politique désigne bien en cela l'individu qui reçoit et se plie volontiers à des commandements, dès lors qu'il prend conscience que seule une autorité souveraine qui le représente légitimement peut décider des règles de la conservation de son existence et les garantir avec certitude. En qualité de représentant des gouvernés, le souverain a le pouvoir de décider ce que les sujets auront à exécuter¹¹. Il en résulte d'une part que la sujétion politique est indissociable « de celui qui exerce la *souveraineté* »¹², qui par sa personne unifie la multitude¹³; et d'autre part que l'individu, sujet du souverain, représente une sorte de

⁷ *De Cive*, II, chap. VI, § 13, p. 129.

⁸ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁰ *De Cive*, II, chap. V, § 7, p. 116 : « cette *soumission de la volonté* de tous les particuliers à *celle d'un homme seul*, ou d'une assemblée, arrive lorsque chacun témoigne qu'il s'oblige à ne pas résister à la volonté de cet *homme* ou de cette *cour*, à laquelle il est soumis » ; § 11, p. 117 : « Cette *puissance* de commander et ce droit d'empire consistent en ce que chaque particulier a cédé toute sa force et toute sa puissance à cet homme ou à cette cour qui tient les rênes du gouvernement. Ce qui ne peut point être arrivé d'autre façon qu'en renonçant au droit de résister ; car personne ne peut naturellement communiquer sa force à un autre ».

¹¹ Cf. les analyses de Ch. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza, critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, pp. 251-260. Cf. en particulier, p. 260 : « ils [les sujets] n'auront, au sens strict du terme, plus *aucune* décision à prendre pour faire quoi que ce soit, puisqu'ils ont décidé, une fois pour toutes, de ne plus rien décider de faire en se reconnaissant, par avance, auteurs de tout ce que fera et dira leur représentant. Ainsi, la fiction juridique de la représentation les isole juridiquement comme auteurs et ne les rassemble fictivement que dans l'unité du représentant qui *décide* désormais, et lui seul, des actions qu'ils auront à exécuter ».

¹² *De Cive*, II, chap. V, § 11, p. 117.

¹³ Cf. *Léviathan*, I, chap. XVI, p. 166 : « Une multitude d'hommes devient *une seule* personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude ».

« commencement politique »¹⁴, d'atome politique originel, capable de s'autodéterminer à prendre part, par la sujétion, à la vie collective.

De cette conception du sujet politique, déterminante dans l'histoire de la philosophie politique, le Spinoza du *Traité théologico-politique* semble en particulier reprendre l'idée essentielle d'un lien indissoluble entre obéissance et civilité. Il n'y a de vie commune que par l'obéissance à des règles qui s'imposent à tous et remettent ainsi en cause la capacité individuelle dont chacun croit disposer de n'agir qu'à sa guise.

Toute la difficulté vient cependant du fait que l'obéissance des sujets ne va absolument pas de soi. Si la fidélité des sujets est ce sans quoi la société politique ne peut se conserver, il n'en demeure pas moins qu'elle est toujours ce dont le souverain a le plus de mal à s'assurer. Sur ce constat, Hobbes et Spinoza sont sans conteste d'accord. Tous deux observent que la nécessité de la société politique s'explique par l'incapacité des hommes à se gouverner eux-mêmes, à suivre rationnellement ce qui convient à leur propre nature¹⁵. Mais les conséquences politiques de ce constat vont être absolument opposées. Alors que, comme on vient de le voir, c'est sur le fond d'une telle anthropologie que Hobbes élabore la théorie du contrat de soumission absolue des sujets au souverain, Spinoza va au contraire être amené à démontrer qu'une sujétion réduite à la soumission volontaire et individuelle aux lois souveraines ne peut suffire pour comprendre le processus de constitution du corps politique.

C'est l'effort d'affirmation commun qui fait la multitude

Si le *Traité théologico-politique* reste empreint de l'influence de la conception du sujet politique hobbesien, le *Traité politique* semble l'avoir définitivement rejetée. On explique souvent la distinction entre les philosophies politiques de Hobbes et Spinoza en recourant à la *Lettre L* que ce dernier écrit à Jarig Jelles en 1674, c'est-à-dire dans une période située entre la publication de ses deux grands ouvrages politiques. Dans cette lettre, Spinoza affirme que sa différence avec Hobbes tient dans la « continuation de l'état de nature »¹⁶ au sein de l'état politique. Cette continuation est justifiée par le recours au concept de droit naturel par lequel chaque individu détient un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance¹⁷. Traduite politiquement, l'idée est que le souverain institué auquel consentent à se soumettre les sujets l'emporte en puissance sur eux en raison de l'affirmation de son droit naturel. Le pouvoir du souverain auquel obéissent les sujets n'est donc rien d'autre que son droit naturel en tant qu'il s'impose à la puissance de tous, alors que Hobbes

¹⁴ Nous reprenons le terme employé par J. Benoist pour caractériser la subjectivité. Cf. « La subjectivité », dans Kambouchner D. (dir.), *Notions de philosophie*, Paris, Gallimard, 1995, Tome II, p. 501.

¹⁵ Cf. *De Cive*, II, chap. VI, § 13, p. 128, note : « si les hommes savaient se gouverner eux-mêmes, et s'ils vivaient selon les lois de nature, ils n'auraient que faire de politique ; l'ordre des États ne leur serait point nécessaire, et il ne faudrait point les tenir dans le devoir par une autorité publique » ; *TTP*, XVII, § 4, p. 541 : « Que la conservation de l'État dépende essentiellement de la fidélité des sujets, de leur vertu et de leur constance dans l'exécution des commandements, c'est ce que l'expérience et la Raison enseignent le plus clairement du monde. Mais il n'est pas si facile de voir de quelle façon diriger ces sujets pour qu'ils conservent constamment vertu et fidélité. Car tous, gouvernants et gouvernés, sont des hommes, à savoir des êtres enclins à préférer le plaisir au travail. Pire, ceux qui savent à quel point est diverse la complexion de la multitude en désespèrent presque, car elle se gouverne non pas par la raison mais par les seuls affects » ; *TP*, I, § 5, p. 15 : « croire que la multitude ou ceux qui gèrent les affaires publiques peuvent être amenés à vivre selon le seul précepte de la raison, c'est rêver de l'âge d'or évoqué par les poètes, c'est-à-dire d'une histoire imaginaire » ; VI, § 2 : « Si la nature humaine était ainsi disposée que les hommes désirassent le plus ce qui leur est utile, on n'aurait besoin d'aucun art pour maintenir la concorde et la loyauté ; mais il est certain que la nature humaine est constituée tout autrement ; il faut donc nécessairement établir l'État de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun ; autrement dit que tous soient contraints, de gré ou de force, spontanément ou par nécessité, de vivre selon le commandement de la raison ».

¹⁶ *Lettres L*, traduction de Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 283.

¹⁷ *TTP*, XVI, § 2, pp. 505-507.

concevait l'état politique, la sujétion et la souveraineté comme une rupture conventionnelle avec toute naturalité. Autrement dit, cette lettre confirme ce que le *Traité théologico-politique* développait déjà sans faire explicitement référence à Hobbes, à savoir l'universalité du droit naturel, mais en déduit une conséquence que Spinoza ne pouvait encore tirer en 1670 : la suppression de tout passage conceptuel entre état de nature et état politique, c'est-à-dire la remise en question de la théorie du pacte. Si désormais les deux concepts cohabitent, c'est donc que l'association qui conduit à la sujétion politique ne relève pas d'un contrat. Si les hommes cherchent naturellement à conserver leur droit naturel dans l'état politique, c'est donc que l'association politique n'est plus volontaire mais relève d'un état de fait qui aspire à sa légitimation.

Cependant, il restait à Spinoza à élaborer le concept permettant de justifier la disparition du consentement individuel initial. Cela va précisément être le rôle du concept de multitude, qui, en cela, 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 souvent conflictuelles qui animent l'existence sociale concrète, instituent la communauté politique et en conditionnent le droit. Par cette dimension active, la multitude rend compte du mouvement collectif qui entraîne un ensemble d'individus à conserver dans son existence (toujours en devenir) un rapport de forces singulier et à en exiger la légitimation. 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'utopie »¹⁸. Elle n'est au contraire rien d'autre que la théorisation de la réalité collective dont l'expérience nous permet de saisir l'essence. En revanche, ce concept contribue effectivement à rendre inopérant celui de sujet au sens où Hobbes le définissait : réduit à la stricte soumission volontaire, il ne permet en tant que tel de rendre compte des rapports de puissance naturels qui conduisent un ensemble d'individus à prendre une orientation institutionnelle particulière, à déterminer un choix majoritaire ou à imposer la validation d'une direction commune. La multitude nous ramène donc au réel politique, qui, loin de se borner au consentement individuel du sujet raisonnable, est un complexe collectif conditionnant le souverain lui-même. Ce terme permet de saisir conceptuellement le processus qui conduit une pluralité d'individus à produire du « consentement commun »¹⁹, autrement dit de comprendre comment des individus multiples peuvent s'unir en une communauté qu'ils auraient naturellement tendance à rejeter. Car les relations naturelles, synthétisées par Spinoza sous le concept de multitude, sont par définition passionnelles et non rationnelles. Le § 1 du chapitre VI 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 politique »²⁰, c'est aussi la « force de quelque passion commune »²¹ qui explique qu'elle « puisse être conduite comme par un seul esprit ». Unité affective ne signifie donc 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 à tout le moins majoritaires, mais jamais définitivement fixées, toujours en devenir, qui déterminent les gouvernants

¹⁸ *TP*, traduction de P.-F. Moreau, Paris, Réplique, 1979, I, § 1, p. 11.

¹⁹ « *ex communi consensu* », *TP*, II, § 16, 17 & 19, p. 29.

²⁰ *TP*, VI, § 2, p. 59.

²¹ *Ibid.*

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 [de la] 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 et non constituée afin d'éviter deux écueils :

Le premier consisterait à réduire la multitude à cette pluralité disparate et sans ordre comparable à « une hydre à cent têtes »²² 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.

Le second consisterait à identifier la multitude au concept politique de peuple. La multitude, en ce qu'elle est l'association originelle des individus à l'état de nature, ne peut se confondre avec cette unité fictive des citoyens toujours en cours de constitution qu'est le peuple. Notons d'ailleurs que ce concept, très utilisé dans le *Traité théologico-politique* lorsqu'il est question des Hébreux, n'est plus employé par Spinoza dans le *Traité politique*²³. Seul semble en effet compter le processus d'institution continu mais complexe du droit commun. C'est pourquoi Spinoza n'hésite pas, par exemple, 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 concorde »²⁴, 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'esclavage²⁵ : « 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 politique »²⁶. L'association d'esclaves, aux antipodes du peuple 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 générale »²⁷ face à l'absence cruelle de tout droit politique, s'efforce de « tirer vengeance du dommage subi en commun »²⁸ pour qu'elle l'emporte en puissance sur 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.

On comprend dès lors pourquoi, lorsque Spinoza en vient à redéfinir la notion de sujet dans le premier article du chapitre III du *Traité politique*, la différence avec Hobbes est bien plus marquée qu'elle ne pouvait l'être dans la lettre à Jarig Jelles. En effet, on peut immédiatement observer que

²² *De Cive*, II, chap. VI, § 2, p. 121, note.

²³ A une occurrence près, en *TP* VII, § 5, p. 85, lorsqu'il reprend la thématique classique du « *salus populi* » pour désigner cette loi suprême que le roi, auquel la multitude a transféré son pouvoir, doit suivre.

²⁴ *TP*, V, § 5, p. 57.

²⁵ C'est alors, comme le met en valeur F. Zourabichvili, dans *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, PUF, 2002, « dans le combat pour l'indépendance que la multitude renoue avec le sens et le goût de la liberté » (p. 257). La liberté recherchée se confond ici avec le désir de l'état civil, si bien que cette « liberté acquise au combat est à la fois indépendance nationale et expérience de la citoyenneté » (p. 261).

²⁶ *TP*, V, § 4, p. 57.

²⁷ *TP*, III, § 9, p. 41. Cf. les analyses du concept d'indignation proposées par A. Matheron : « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », by E. Curley, P.-F. Moreau, E. J. Brill (ed.), *Spinoza, Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Conference*, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, 1990 ; « Passions et institutions chez Spinoza », dans *La raison d'État, politique et rationalité*, Lazzeri Ch. et Reynié D. (dir.), Paris, PUF, 1992 ; « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », dans *Spinoza : Puissance et Ontologie*, Revault d'Allonnes M. et Rizk H. (dir.), Paris, Kimé, 1994. Cf. aussi les analyses de Ch. Lazzéri, op. cit., pp. 273-276.

²⁸ *Ibid.* ; cf. aussi *TP*, VI, § 1, p. 59.

désormais, la notion de sujet n'est pas restreinte à la question du rapport d'obéissance au souverain mais qu'elle ne se conçoit que comme corollaire de celle de citoyen : « nous nommons les hommes " citoyens ", dans la mesure où en vertu du droit de la société civile ils jouissent de tous les avantages du corps politique ; et " sujets " dans la mesure où ils sont tenus d'obéir aux institutions et aux lois de ce corps politique ».

Cette corrélation unique dans l'œuvre de Spinoza est selon nous centrale car elle exprime précisément à l'état politique la dualité essentielle que l'on retrouve à l'état naturel dans le concept de multitude, entre désir d'affirmation et effort de stabilisation. Tout membre du corps politique se conçoit à la fois comme recevant un certain nombre d'avantages et autres droits de la collectivité, et comme obéissant aux règles et autres obligations communes de cette collectivité. Cette réciprocité entre les droits et les devoirs de la vie en société donne un équilibre et un visage tout à fait neuf au sujet spinoziste. Le sujet n'est plus cet individu isolé qui, dans la solitude de son calcul utilitaire, découvre, à l'image du sujet hobbesien, la nécessité d'obéir dans l'assurance vie que lui apporte la puissance souveraine. Le sujet s'affirme désormais en tant que citoyen, comme membre d'une collectivité apte à exiger que son obéissance lui soit effectivement utile. Autrement dit, le sujet ne se réduit plus à celui qui est utile à la communauté et à lui-même en obéissant aux lois puisqu'il est désormais *celui qui obéit parce que la communauté lui est aussi utile en lui accordant des droits*. Ce qui a été radicalement modifié est le sens de l'inscription collective dont la logique est rendue grâce au concept de multitude. Cette incorporation, cette inscription au sein du corps politique ne s'identifie plus à une généreuse et charitable soumission de chacun en vue du salut collectif que l'on sait peser sur les épaules du souverain, car elle relève de la satisfaction ici et maintenant de revendications et autres exigences communes qu'impliquent une obéissance commune. Autrement dit, l'utilité de l'obéissance n'est que la contrepartie nécessaire de l'utilité de la société qui est première.

Le concept de multitude vient donc consolider cette articulation novatrice entre obéissance et reconnaissance de droits collectifs que sous-tend la corrélation du citoyen et du sujet dans le *Traité politique*. Comme l'indique l'article suivant, le droit de l'État n'est pas ce que le souverain, pris comme un individu protecteur auquel tous se soumettent, édicte, mais ce que la puissance des individus pris tous ensemble comme membres d'un même corps politique et conduits « comme par un seul esprit »²⁹, détermine. L'institution progressive du droit résulte en effet de la puissance immanente de la multitude dont les membres divers sont nécessairement déterminés à s'entendre, au gré des rapports de force et malgré les rivalités permanentes, sur ce qui est le plus utile à tous : « Ainsi le droit de nature qui est propre au genre humain ne peut-il guère se concevoir que là où les hommes ont une organisation juridique en commun : là où ils peuvent, ensemble, revendiquer des terres pour les habiter et les cultiver, se protéger, repousser toute violence et vivre comme le juge bon leur communauté. En effet plus nombreux sont ceux qui s'unissent de cette façon, plus ils ont de droits ».

Dans cet extrait transparait clairement la force revendicatrice contenue dans le concept de multitude et dans la conception spinoziste de la citoyenneté³⁰. Elle est absolument cruciale pour comprendre ces mouvements complexes au fondement de la vie en communauté. L'existence du droit passe d'abord par le désir de reconnaissance partagé par les membres d'une communauté, de ce qu'ils estiment naturellement être leurs droits c'est-à-dire les avantages communs qu'ils considèrent leur revenir au sein du corps politique. Le droit commun ne fait donc qu'établir comme règle commune à un moment précis ce que le plus grand nombre exige pour son obéissance et tente

²⁹ TP, III, § 2, pp. 32-34.

³⁰ Nous renvoyons aux analyses de L. Bove qui dans *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996, p. 241 sq, démontre que « c'est vers une nouvelle figure de la citoyenneté, au sein de l'auto-constitution de la multitude comme « sujet » autonome-stratégique, que nous conduit la réflexion politique spinoziste » (p. 243).

d'imposer dans les faits, et c'est bien en cela que le droit constitue l'institutionnalisation des mouvements sociaux de la multitude. C'est donc à juste titre que Spinoza peut :

1) Concevoir un droit immanent : le droit ne désigne plus en effet l'ensemble des règles que le souverain, en raison de son autorité transcendante – à l'image de Moïse vis-à-vis du peuple hébreu –, édicte à ses sujets, mais l'ensemble des règles qui sont élaborées en raison des mutations internes de la société civile.

2) Définir le droit « par la puissance de la multitude »³¹ : la multitude, en tant qu'association immédiate d'individus, abstraction faite de toute régulation politique, ou pour le dire autrement, à l'état de nature, est la fiction nécessaire qui permet de saisir conceptuellement l'effort collectif de mutation sociale et de stabilisation du corps politique à l'origine du droit commun. La multitude est bien en cela le sujet actif de la politique.

La multitude « libre » est alors l'agent de la constitution politique des individus en citoyens-sujets. La liberté de la multitude signifie l'existence de l'état politique c'est-à-dire la présence en l'esprit de chacun des membres du corps politique de la chose publique. Cet état se caractérise par le fait que les individus au sein de la multitude, en désirant continûment la reconnaissance de nouveaux droits, cherchent à imposer leur conception de ce qu'est la « vie humaine »³², et, d'un même mouvement, obéissent aux lois communes qui rendent possible l'institution progressive de leurs aspirations. Autrement dit, ce n'est pas le consentement individuel continu qui fait la société politique, mais bien l'effort commun pour la reconnaissance de nouveaux droits qui est indissociable du consentement commun à obéir aux règles déjà établies. Aussi les individus ne deviennent-ils des sujets que parce qu'ils deviennent des citoyens.

Ainsi, Spinoza révolutionne bien la figure hobbesienne du sujet politique en focalisant son attention sur la multitude. La problématique de l'obéissance volontaire n'est alors plus centrale, puisque celle de l'affirmation de l'utile commun 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.

³¹ *TP*, II, § 17, p. 29.

³² *TP*, V, § 5, p. 57 : « j'entends par là [...] celle qui se définit non pas uniquement par la circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais essentiellement par la raison, et par la vertu et la vie véritable de l'esprit ».