

Temps et politique dans l'oeuvre de Spinoza

Nicolas Israël

DANS **MULTITUDES 2000/2 n° 2**, PAGES 181 À 194

ÉDITIONS **ASSOCIATION MULTITUDES**

ISSN 0292-0107

DOI 10.3917/mult.002.0181

Date de mise en ligne : 01/05/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2000-2-page-181?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Temps et politique dans l'œuvre de Spinoza

PAR NICOLAS ISRAËL

A la lecture de Spinoza il devient manifeste que certaines formes temporelles qui passent pour l'expression de la structure de l'existence ou pour les conditions de toute conscience, sont en réalité forgées par l'imagination. La distinction entre la durée et le temps confère alors un nouvel éclairage à l'opposition classique entre un temps physique et un temps psychologique, car le temps façonné par la conscience imaginative produit des effets dans le monde jusqu'à être confondu avec la durée réelle des choses. Nous retrouvons là un trait caractéristique de l'analyse du temps : cet être d'imagination n'existe pas en dehors de notre pensée alors qu'il semble pourtant être l'objet d'une perception sensible.

La durée est une affection de l'existence, sa « continuation indéfinie »¹, dont la nature est masquée par la puissance de temporalisation de l'imagination. Nous vivons sur le mode de la confusion entre la durée et le temps, ce qui explique l'emprise de formes temporelles sur notre vie affective ou politique. La tentative spinoziste pour prévenir cette confusion et cerner la véritable essence de la durée revient simultanément à mettre à nu

la domination subreptice que l'imagination du temps exerce sur le champ éthique et politique. Mais lorsque, dans l'ignorance du temps d'existence des choses, nous l'appréhendons à partir de la succession des idées imaginatives, ce dernier n'est pas immédiatement livré au hasard des affections temporelles, il est d'abord estimé par rapport à la régularité d'un ordre de rencontres. Dès lors que le temps n'est pas décompté rationnellement à partir d'un mouvement invariable, il trouve la source de son imagination dans la mémoire. C'est à partir du souvenir d'une série d'expériences que se forge la représentation du passé, du présent comme du futur². Les auxiliaires temporels engendrés par l'imagination ne sauraient donc manquer de modifier la configuration du champ politique.

Dans le *Traité théologico-politique* comme dans le *Traité politique* ainsi que dans la *Lettre L*, Spinoza ne cesse d'affirmer que le pouvoir du souverain est absolu, aussi longtemps qu'il conserve la puissance d'imposer le respect de ce qu'il édicte. Les dirigeants détiennent le pouvoir souverain tant qu'ils possèdent l'art de déterminer le désir de chacun à s'engager de nouveau l'instant suivant.

La société politique ne repose pas sur un pacte originel mais sur la continuation in-définie, la reproduction incessante du désir de s'engager. La source de la souveraineté coïncide donc avec la durée de la multitude. Le droit du souverain dépend de la reproduction incessante du désir de se soumettre qui affecte la multitude. A chacun de ses moments, le désir d'obéissance de la multitude est porteur de la souveraineté, chaque instant est indissociablement lié à une action, au pouvoir suprême. A tout moment, la durée de la multitude peut passer d'un régime à l'autre. Chaque régime se réduit alors à un simple *status*, à un état stabilisé du corps politique³. De même que « le droit divin part du moment (*ab eo tempore*) où les hommes ont promis par un pacte exprès d'obéir à Dieu en toute chose », « à partir du moment (*ab eo tempore*) » où les Hébreux transfèrent leur droit au roi de Babylone, le droit divin cesse d'exister, ils doivent obéissance en tout à ce nouveau souverain⁴. Comme la durée de la multitude est la source de la souveraineté chacun de ses moments apparaît comme une occasion d'exercer le pouvoir souverain, pour quiconque saura s'en saisir.

La durée de la multitude ne peut plus être représentée comme une succession de moments amputés des actions auxquelles ils donnent naissan-

ce, mais comme une série d'occasions de détenir la souveraineté. Avoir l'occasion de prendre le pouvoir, de subjuguer le désir de transfert des sujets, cela revient à détenir la force de saisir l'occasion qu'est le pouvoir souverain lui-même. La souveraineté se réduit à la succession des occasions de son exercice. L'occasion est la source de l'exercice du pouvoir souverain. Toute la question consiste donc à savoir de quelle manière les gouvernants vont forger un temps social qui établit la liaison entre des promesses qui n'engagent qu'un instant.

Dans l'espace social, la distinction entre la durée et le temps prend la forme d'un conflit entre la source de la souveraineté, la durée de la multitude et les formes temporelles engendrées par les législateurs. L'Etat tente d'endiguer les variations du désir d'obéissance qui affecte la puissance de la multitude, toujours aussi parfaites à chacun des instants que l'on délimite en elles. Selon Spinoza, la transition continue du désir à l'origine du transfert de droit est la vérité indépassable de la vie politique, la cause prochaine dont on en déduit toutes les propriétés. L'inconstance de la foule ne saurait être fustigée comme un vice foncier de la multitude, elle traduit simplement l'action de causes extérieures sur la durée qui l'affecte. Les hommes politiques s'efforcent ainsi d'entretenir la confusion entre cette durée de l'esprit de la multitude et les auxiliaires temporels qui structurent son imagination. Il s'agit de masquer le fait que la souveraineté est une occasion, qu'elle se réduit à la succession des moments propices à son exercice.

Le temps politique mesure la durée de la multitude, dans le double sens où il relie les différents états qui l'affectent, délimite des intervalles d'obéissance, et l'asservit à un mouvement régulier de l'âme commune, ou à un ordre répété d'expériences, élaboré par des experts de la multitude. De même que la durée se trouve nombrée par l'alternance du jour et de la nuit, elle peut être mesurée par l'alternance des récompenses et des châtiments (cf. le problème des fins de mois difficiles, où la délimitation sociale se superpose à la délimitation calendaire). En ce sens, le temps a une existence essentiellement intersubjective, « il... présuppose... les hommes pensants »⁵. Il n'est pas une affection des choses créées mais existe pourtant en dehors de l'entendement de chacun. De par la définition de son statut ontologique le temps possède immédiatement une signification politique.

Il suppose que chacun se conforme par la durée qui lui est propre, à une

unité de mesure commune, à un ordre répété d'expériences, générateur d'affects communs. Chaque durée est comparée, rapportée de l'extérieur, à des affects uniformisés. La durée de la multitude qui est pourtant la source de la souveraineté semble donc dissimulée par les temps politiques qui la mesurent. Etant donné que la naissance de la société politique coïncide avec la formation d'un esprit commun, qui traduit l'interdépendance imaginative des citoyens, les sujets sont conduits à percevoir le temps tel qu'il est forgé par les affects qui les unissent.

Les affects de crainte et d'espoir qui forment le noyau passionnel assurant l'effectivité du transfert de droit au souverain, révèlent que la constitution de l'Etat suppose la soumission des sujets à un auxiliaire temporel. Le temps serait donc pour une part socialement construit. Les sujets manifestent le désir présent de suivre les injonctions du souverain à partir de la représentation de l'issue future, que la mémoire d'une série d'expériences passées, confère à cette obéissance. La conduite présente résulte donc de l'idée imaginative du futur forgée par la mémoire du passé.

Toute la difficulté pour les gouvernants est de construire un ordre répété d'expériences qui laisse prévoir une issue future capable de produire des affects qui s'opposent à la force du présent dans la vie passionnelle. Moïse a ainsi bénéficié du fait que les hébreux n'ont pas manqué de « reconnaître les bienfaits passés de Dieu (c'est-à-dire la liberté succédant à la servitude d'Egypte, etc.) »⁶. La prévision de la sécurité future à partir de ces expériences passées suffisait à renouveler l'obéissance.

La conservation de l'Etat dépend alors d'un simple rapport de force entre différents affects⁷. *Le Traité théologico-politique* annonce alors les analyses de la quatrième partie de l'*Ethique*, car Spinoza y fonde l'étude de la conservation de l'Etat sur l'expérience commune selon laquelle les passions de l'âme « n'ont aucun égard à l'avenir (*temporis futuri*) et ne tiennent compte que d'elles-mêmes »⁸. L'idée imaginative constitutive de l'affect passif affirme la présence de l'objet qu'elle représente avec d'autant plus de force qu'il existe en acte, qu'aucune image de choses n'occulte sa présence⁹. *Le Traité politique* s'appuie sur une analyse identique : «...dans les moments de pire détresse de l'Etat, lorsque tous, comme il arrive, sont pris d'une terreur panique, alors tous approuvent ce que la crainte présente leur persuade, sans tenir compte ni de l'avenir ni des

lois »¹⁰. L'Etat doit devenir une puissance de temporalisation pour s'opposer à la force du présent dans la vie passionnelle.

Les citoyens doivent être conduits à l'obéissance par les affects de crainte et d'espoir que L'Etat parvient à mobiliser. Or ces affects sont porteurs d'une forme temporelle, ils se définissent comme la joie ou la tristesse inconsistantes « née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue (eventu) de laquelle nous doutons en quelque mesure. »¹¹

La seule façon de libérer les citoyens de la force passionnelle du présent pour mieux les asservir, est d'associer à leurs actes des conséquences imaginaires dotées d'une force affective supérieure à celle de la situation présente, alors que les conséquences réelles de ces actes comportent une charge affective bien moindre, incapable de triompher d'un désir présent¹². Si, toutes choses égales par ailleurs, l'imagination du présent produit des affects plus intenses que celle du futur, la seule manière de redonner une force passionnelle au futur est d'y rapporter des bienfaits qui par eux-mêmes occupent davantage l'esprit que les biens présents. Pour assurer le renoncement à un bien présent il faut donner à ce sacrifice des conséquences imaginaires qui, tout en dépendant d'une issue future, possèdent une force affective plus intense liée à la représentation d'un bienfait supérieur. La prévision de la simple conservation de l'Etat ne suffirait pas toujours à produire un affect suffisamment intense pour réduire l'appétit d'un bienfait immédiat et renouveler le désir de soumission. Le temps forgé par les hommes politiques, à partir de l'organisation d'un ordre répété d'expériences, résulte de l'association, au sein de l'imagination des sujets, de certaines actions avec les prévisions imaginaires de leur conséquences futures. Ce temps est asservissant car il se constitue comme un cadre extérieur qui sépare d'une manière imaginaire les actions de la multitude de leurs conséquences réelles. Selon Spinoza il est acquis que c'est « à des esclaves et non à des hommes libres que l'on donne des récompenses pour leur vertu. »¹³

Cet asservissement tient au fait que la fin de l'action n'est pas conçue à partir de ses conséquences naturelles mais par la représentation d'un bienfait futur, relié de l'extérieur, c'est-à-dire légalement, à cette action¹⁴. Ce n'est donc plus la fortune, mais l'Etat qui devient le principe de liaison des moments temporels.

A la différence des lois qui dépendent d'une nécessité de nature, la loi,

conçue comme un commandement, se rapporte nécessairement à une fin : elle est « une règle de vie (*ratio vivendi*) que l'homme s'impose à lui-même ou impose à d'autres pour une fin quelconque. »¹⁵

Or, le meilleur moyen de contenir le vulgaire est d'instituer « une autre fin bien différente de celle qui suit nécessairement de la nature des lois »¹⁶. La « vraie fin des lois » politiques, entr'aperçue par un petit nombre, et qui découle nécessairement de la nature de celles-ci, consiste à assurer la paix et la sécurité parmi les citoyens¹⁷. Etant donné que cette fin véritable ne parvient pas à générer des affects suffisamment forts pour déjouer les passions qui enchaînent aux chimères du présent, les législateurs doivent savoir associer au respect des lois d'autres fins, capables d'engendrer des affects qui redonnent une force passionnelle au futur. Pour assurer le renouvellement de l'obéissance à l'Etat les législateurs «...promettent aux défenseurs des lois ce que le vulgaire aime le plus, tandis qu'ils menacent leurs violateurs de ce qu'il redoute le plus. »¹⁸ C'est donc par des promesses que les gouvernants donnent de nouvelles fins aux lois, qui n'en sont pas les conséquences naturelles, partant du principe que seule l'obéissance fait le sujet et non la raison pour laquelle il obéit¹⁹. Un citoyen qui obéit aux lois tout en étant trompé sur leurs véritables fins, n'en est pas moins sujet, transfère l'usage de sa puissance par le désir qu'il a de se soumettre. Ce leurre facilite même le transfert de puissance²⁰.

Les législateurs doivent, par l'étude de « la complexion propre à chaque nation »²¹, trouver la nature des affects à même d'assurer la mystification conduisant à respecter les lois. Les affects associés pourront alors varier selon la catégorie professionnelle à soumettre. Mais l'Etat ne peut assurer durablement sa conservation en s'en tenant aux seuls affects de crainte et d'espoir qui, par la tristesse qu'ils ne manquent pas de générer, conduiraient les citoyens à vouloir détruire la source de leur impuissance. Tout Etat doit assurer la sécurité des citoyens. L'affect de sécurité, la « joie née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle il n'y a plus de cause de doute » (*Eth* III, déf. 14 des affects), apparaît au cœur du dispositif mis en œuvre pour maîtriser la durée de la multitude.

De quelle nature est la sécurité que l'Etat s'efforce d'imposer ?

Vivre en sécurité c'est conserver « aussi bien qu'il se pourra, sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir », pouvoir s'acquitter

ter en sûreté de toutes les fonctions de l'âme et du corps²². Seule l'institution de règles de droit permet à chacun de conserver son droit naturel sans attenter à celui d'autrui. La sécurité coïncide donc avec l'absence de transgression des lois, avec la perpétuation de l'ordre légal²³. En effet, dans la plupart des Etats, les séditions sont plus à craindre que les guerres, la sécurité de l'Etat est davantage menacée par les ennemis de l'intérieur que par ceux de l'extérieur²⁴. Comme nous l'avons vu, les lois politiques instaurent un ordre en associant au respect de la légalité des récompenses incitatrices et à leur violation des châtiments dissuasifs. L'ordre légal objectif est le résultat de cet équilibre passionnel par lequel les citoyens obéissent aux lois par espoir d'en tirer parti et s'abstiennent de les violer par peur des représailles. En ce sens, la véritable fin des lois politiques — à la différence des fins qui y sont rattachées artificiellement — est la sécurité de l'Etat : « par loi humaine j'entends une règle de vie servant seulement à la sécurité de la vie et de l'Etat. »²⁵

La sécurité est la situation objective qui découle du respect par les citoyens comme par les dirigeants de l'ordre public construit par des lois. La sécurité n'est donc pas le résultat d'une « vertu privée », elle ne prend pas en compte le motif pour lequel les hommes gouvernent ou obéissent²⁶, mais relève d'une « vertu de l'Etat », de la puissance d'imposer à tous les sujets le respect des lois²⁷. Cependant la sécurité qui règne dans l'Etat ne doit pas réduire la paix dont elle n'est que la condition à une simple absence de guerre.

Le corps politique ne tend mécaniquement et naturellement à assurer sa propre conservation qu'en fonction de la fin à partir de laquelle il a été institué. La sécurité que les dirigeants instaurent dans un Etat dont ils ont reçu la souveraineté par droit de conquête, peut se réduire à une simple absence de guerre puisque la fin qui s'incorpore à un Etat vaincu n'est rien d'autre que la domination²⁸. En revanche, l'Etat établi par une « multitude libre » doit instituer une forme de sécurité qui ne dépende pas de l'inertie des sujets, de la terreur qui les paralyse et les dissuade de recourir aux armes pour se révolter²⁹. C'est en se référant aux fondements d'une république d'institution que l'on déduit que « sa fin dernière n'est pas la domination »³⁰, mais la sécurité dans la seule mesure où elle conduit à la paix, laquelle « implique l'union des coeurs (*animorum unio-*

ne), c'est-à-dire la concorde »³¹. Or, l'instauration de la concorde entre les citoyens dépend nécessairement d'un motif intérieur, d'une action interne de l'âme, par laquelle les sujets sont conduits à s'accorder les uns avec les autres. L'union des âmes devient ainsi la condition de la conduite de la multitude comme par un seul esprit, du maintien d'une âme commune. Quelle est la nature de l'action interne de l'âme qui pousse les sujets à s'accorder et à renouveler cette union ?

Dans le prolongement de l'*Ethique*, certains textes du *Traité politique* indiquent que les citoyens ne peuvent s'accorder que s'ils sont gouvernés par des décrets rationnels qui visent l'utilité commune³². Cela ne suppose pas, pour autant, que la condition de l'union des sujets par un seul esprit consiste en leur effort pour vivre conformément aux commandements de la raison. « Si la multitude s'accorde naturellement et accepte d'être conduite comme par un seul esprit, elle ne le fait pas sous la conduite de la raison, mais par la force de quelque passion commune. »³³

De même que les citoyens peuvent être déterminés par des motifs rationnels à obéir à des décrets injustes³⁴, il est possible de les conduire par des motifs passionnels à se conformer à des lois élaborées en fonction des prescriptions de la raison. Mais si le principe de l'union des âmes réside dans des affects passifs, l'Etat possède le pouvoir d'établir la concorde sans avoir nécessairement en vue l'utilité commune. Une crainte commune détient donc la force d'assurer la concorde même si l'accord qu'elle établit se fait « sans bonne foi »³⁵, et si, à la moindre occasion favorable, la multitude tentera de détruire la cause de cet affect.

La sécurité n'est donc la fin de la société établie par une multitude libre que si elle ne se réduit pas à une situation objective³⁶, à l'absence de violation des lois, mais qu'elle se confond avec un affect par lequel les citoyens considèrent l'issue de bienfaits futurs comme si elle était présente. Spinoza indique, en effet, que le corps politique a précisément pour fin de libérer les individus de la crainte commune qui les asservit : «...la société civile s'établit naturellement pour abolir la crainte commune et écarter les malheurs communs »³⁷. La véritable fin de l'Etat est donc de transformer la crainte ou l'espoir éprouvés en commun par les sujets en sécurité.

Dans quelle mesure l'affect de sécurité assure-t-il l'union des âmes, la conduite de la multitude comme par un seul esprit ? Il ne doit y avoir, dans l'état

civil, qu'une « seule et unique source de sécurité » pour tous les citoyens³⁸. Cette source unique coïncide avec un ordre imaginaire forgé légalement par les dirigeants. L'ordre que chaque Etat doit savoir instaurer et qui assure la conservation de celui-ci, quels que soient les désirs singuliers qui affectent les citoyens ou les dirigeants par ailleurs, n'est pas seulement un ordre physique de protection des biens et des corps mais un ordre imaginaire, intérieur à l'esprit commun de la multitude, qui tire son objectivité du fait qu'il s'impose à tous les individus de l'extérieur. Le motif, la cause interne, de l'obéissance de chacun dérive d'un ordre affectif commun à tous.

Si le droit de l'Etat doit être protégé par les passions qui détiennent communément la plus grande force dans l'état civil³⁹, l'ordre public ne tire sa puissance que de l'ordre imaginaire qu'il produit. Les deux ordres s'engendrent et se renforcent, dans une certaine mesure, par action réciproque. L'ordre imaginaire, comme toute fin, est l'objet d'un désir, « les hommes préfèrent l'ordre à la confusion », car les choses ordonnées s'imaginent plus distinctement et sont ainsi l'objet d'une remémoration plus facile⁴⁰. L'expérience de la répétition d'un ordre de succession d'événements permet de contempler l'issue future de cette série comme si elle était présente, de la considérer avec sécurité si l'événement qu'elle annonce est bénéfique⁴¹. Le corps politique détient donc le pouvoir de réduire progressivement l'illusion de la contingence des futurs, même s'il n'y substitue que l'imagination de la présence de leur issue et non sa connaissance rationnelle. L'Etat apparaît comme une puissance de présentification qui modifie la représentation du futur que possèdent les citoyens affectés par les seuls affects d'espoir et de crainte, même s'ils ont été préalablement uniformisés et stabilisés. L'Etat tente de substituer au doute portant sur l'issue des choses futures, l'imagination de sa présence qui naît de la mémoire d'un ordre constant. Si l'ordre imaginaire peut se fonder sur le fait objectif que la récompense et le châtement ont toujours suivi, dans le passé, le respect ou la violation des lois, il ne se réduit pas à l'imagination de l'ordre légal, à la perception de la présence des effets de la loi. La règle de droit ne peut cesser d'être considérée comme un simple possible⁴².

Quels sont les éléments dont la liaison imaginative va donner naissance à un ordre tel que son souvenir suffira à forger l'affect de sécurité? La sécurité ne peut naître que de l'espoir et de la crainte, elle suppose donc une

« tristesse antécédente »⁴³. Si les règles de droit relient l'espoir des récompenses et la crainte des châtements au désir d'obéissance, le résultat de l'ordre légal doit permettre l'association de la sécurité voire du désespoir – même si le souverain souhaite qu'il n'affecte que les criminels – aux affects uniformisés de crainte et d'espoir. Le meilleur moyen dont dispose l'Etat pour réduire la représentation de la contingence des futurs c'est encore de la produire artificiellement. Le corps politique ne maîtrisera cette incertitude qu'à condition d'en être le propagateur. L'affect de sécurité se produit d'autant plus facilement que les affects de crainte et d'espoir ont été préalablement stimulés. La puissance étatique de présentification se fonde toujours sur un pouvoir antérieur de possibilisation. L'introduction de l'illusion du possible dans l'espace social n'est pas toujours le résultat d'une volonté politique délibérée, cette représentation croît à proportion de la nature contradictoire des institutions du régime.

Il suffit donc de se souvenir des craintes ou des espoirs qui avaient pour objet les effets attendus des règles de droit, qui se sont réalisés depuis, pour provoquer un affect de sécurité ou de désespoir, imaginer la présence de la récompense ou du châtement à venir. Le souvenir d'un danger, si l'on considère son image par elle seule, affirme son existence, c'est dire que cette remémoration nous projette dans une situation où les effets de ce péril sont de nouveau « comme encore à venir (*veluti adhuc futurum*). »⁴⁴ Ce souvenir par lui-même ne fait pas apparaître un simple futur antérieur mais nous projette dans un véritable futur, tant que l'image qui le ravive ne renvoie pas au souvenir de choses qui contrarient la présence du danger, sans pour autant la supprimer⁴⁵. La mobilisation du souvenir d'un danger dont nous avons réchappé permet ainsi de revivre l'expérience de la réduction d'une issue douteuse et de produire un nouvel affect de sécurité lié à une situation présente. L'ordre imaginaire dont la remémoration assure la formation de l'affect de sécurité est le résultat de l'association de l'image de l'issue d'un danger aux images des choses qui le contrarient. Il suffit alors de brandir, par exemple, la menace d'un retour à l'état de nature, de la dissolution de l'état civil, pour que la situation présente, quelle que soit la violence dont le souverain fait preuve par ailleurs, permette à chaque citoyen de se représenter l'avenir avec sécurité⁴⁶.

C'est parce que l'image des dangers imminents consécutifs à un retour à

l'état de nature est contrariée par la perception de la perpétuation de l'état civil que l'on pourra produire un nouvel affect de sécurité à chaque fois que les périls de l'état de nature seront évoqués. Le fait que la société ne cesse de triompher de cet état assure, sur fond de la remémoration constante de cette résistance à la dissolution, le renouvellement de l'idée de la sauvegarde future du régime. C'est donc bien la mémoire d'un ordre d'événements passés qui permet la représentation de la présence de son issue future. L'Etat n'opère la présentification de l'avenir dans l'imagination des sujets qu'à partir d'un souvenir qui les projette dans un futur incertain. Si l'image de ce futur incertain a déjà été relié dans la mémoire des citoyens aux souvenirs d'événements qui nient son existence, ils ne douteront plus de la présence des causes qui s'opposeront à sa production dans l'avenir.

L'affect de sécurité engendré en stimulant la crainte de l'état de nature ou de la violation des lois, ne porte que sur ce qu'une association de souvenirs laisse prévoir. La concorde que le souverain est capable d'établir à partir de l'affect de sécurité dépend donc de l'ordre imaginaire qu'il aura pu imposer à ses sujets.

Dans quelle mesure cet affect de sécurité qui dirige la multitude comme par un seul esprit, assure-t-il la reproduction du désir d'obéir au souverain ? A condition que le bienfait futur dont les citoyens considèrent la présence l'emporte sur les bénéfices escomptés de la violation des lois. Or, la réduction de la crainte de l'état de nature, de la violation des lois, consécutive à l'affect de sécurité, suffit à triompher du désir des bénéfiques qui impliquent la dissolution de l'état civil. La multitude désire maintenir la cause de l'affect qui lui fait contempler l'avenir avec une joie constante⁴⁷. Le corps politique engendre une forme temporelle qui relie le désir d'obéir dans le présent à la perception non troublée de l'issue favorable de cette obéissance dans le futur.

La puissance souveraine modifie la représentation du futur que se forment les citoyens, il n'est plus un possible indéterminé que l'on craint ou espère mais apparaît comme la conséquence directe de l'action de la collectivité. Mais le souverain est victime de l'ordre imaginaire qu'il façonne, l'affect de sécurité ne pourra l'emporter contre les désirs qui ne portent pas en germe la destruction du corps politique. Le désir de la conservation du corps politique engendré par l'affect de sécurité perd de sa force dès lors qu'il doit assurer l'obéissance à des lois iniques dont l'abolition n'entraî-

nerait pas la ruine de l'Etat. Le désir de sécurité devient donc compatible avec tous les désirs qui ne ravivent pas la crainte de l'état de nature, ou la peur de dangers savamment entretenue par le souverain. Sous l'impulsion des passions, le désir d'assurer la conservation de l'Etat ne paraît pas opposé à la violation ponctuelle de certaines lois, seule la raison indique que la généralisation de cette attitude provoquerait la chute de l'Etat⁴⁸.

Ne pas tenir ses engagements apparaît donc, pour la multitude, comme une manière de se libérer de formes temporelles asservissantes, qui relie la persistance de l'abandon de tel bien présent à la constante intensité de la crainte de tel mal futur, ou à l'assurance de jouir de bienfaits à venir. Mais l'action politique de la multitude ne consiste pas seulement à saisir l'occasion d'une défaillance de l'asservissement temporel imposé par les dirigeants pour retrouver l'exercice de la souveraineté. Cette action suppose la conversion de la puissance souveraine en une succession d'occasions d'établir, d'abolir, ou de réformer les institutions du régime. Ce qui ne saurait lui dénier le pouvoir de stabiliser sa durée lorsqu'elle souhaite conserver les institutions qu'elle s'est donné. Ce n'est donc pas la seule instabilité de la durée de la multitude qui convertit la souveraineté en une successions d'occasions, mais au contraire la capacité de la masse à exercer sa vigilance⁴⁹. ■

- (1) Eth II, def 5.
- (2) Eth II, 44, sc.
- (3) TP V, 1 et 2.
- (4) Nous modifions la traduction Appuhn de la première citation pour l'accorder avec celle de la seconde où l'expression *ab eo tempore* renvoie à un moment déterminé (TTP XVI p. 272, G. III p. 198; TTP XIX p. 316, G. III p. 231).
- (5) PM II, 10 p. 378, G. I p. 269.
- (6) TTP II p. 61, G. III p. 41.

- (7) Eth IV, 37, sc 2 ; TP X, 10.
- (8) TTP V p. 106, G. III p. 73 ; Eth IV, 9-13 et 16-17.
- (9) Eth III, 18, sc 1.
- (10) TP X, 10. Dans le *Traité théologico-politique* (TTP) comme dans le *Traité politique* (TP) il s'agit de « tenir compte » (*habent rationem ; habita ratione*) de l'avenir.
- (11) Eth III, def 12 et 13 des affects.
- (12) Eth IV, 16.
- (13) TP X, 8. Spinoza critique ainsi celui qui « s'abstient des actes mauvais et observe les commandements divins en se faisant violence à lui-même et d'une âme hésitante, comme un esclave (*servus*), et... espère que Dieu paiera son servage d'un prix » (Lettre XLIII p. 273, G. IV p. 221 ; cf Eth II, 49, sc et IV, 63, sc). Il est donc possible de manipuler cette servitude volontaire (TP VII, 6).
- (14) TTP IV p. 91, G. III p. 63.
- (15) TTP IV p. 86, G. III p. 58.
- (16) Ibid, G. III p. 59.
- (17) TP V, 2.
- (18) TTP IV p. 86, G. III p. 59.
- (19) TTP XVII p. 278, G. III p. 202.
- (20) TP II, 11 ; « Moïse qui, non par la fourberie, mais par sa vertu divine, s'était si bien emparé du jugement de son peuple, d'autant qu'on croyait ses paroles et tous ses actes inspirés par Dieu » (TTP XX p. 328, G. III p. 239).
- (21) TTP V p. 103, G. III p. 70. Sur la notion d'*ingenium* national cf P-F Moreau op. cit. p. 427-440.
- (22) TTP XX p. 329, G. III p. 241.
- (23) TP V, 2.
- (24) TTP XVII p. 280, G. III p. 203 ; TP VI, 6.
- (25) «...ad tutandam vitam et republicam » (TTP IV p. 87, G. III p. 59).
- (26) TP I, 6 ; TTP XVII p. 278, G. III p. 202.
- (27) TP V, 3 et X, 1.
- (28) TP V, 6. Comme le précise Spinoza s'agissant de la monarchie (VII, 26), les institutions déduites dans le *Traité politique* sont adaptées aux différents régimes dès lors que l'on suppose qu'ils ont été établis par « une multitude libre », c'est-à-dire qui n'est pas soumise à un autre peuple.
- (29) TP V, 4.
- (30) TTP XX p. 329, G. III p. 240.

- (31) TP VI, 4. La sécurité n'est donc qu'une fin de l'Etat parmi d'autres : « ce n'est pas seulement parce qu'elle protège contre les ennemis, que la Société est très utile... c'est aussi parce qu'elle permet de réunir un grand nombre de commodités » (TTP V p. 105, G. III p. 73).
- (32) TP II, 21 et III, 7; Eth IV, 35 et 40.
- (33) TP VI, 1 et III, 9.
- (34) TTP XX p. 330, G. III p. 241; TP III, 5 et 6; VI, 39.
- (35) *Eth* IV, app, chap. 16.
- (36) La sécurité objective est souvent qualifiée par le terme *tutus* cf TP VII, 16.
- (37) TP III, 6.
- (38) TP III, 3.
- (39) TP X, 9.
- (40) *Eth* I, app p. 109.
- (41) *Eth* III, def 14 des affects, expli.
- (42) TTP IV p. 85-86.
- (43) *Eth* IV, 47, sc.
- (44) *Eth* III, 47, sc. Nous citons la traduction Pautrat.
- (45) Ibid.
- (46) Cf Hobbes *Léviathan* XVIII p. 191.
- (47) *Eth* III, 12.
- (48) Agir contre le décret du souverain est toujours un acte de rébellion « puisque, si tout le monde se le permettait, la ruine de l'Etat s'ensuivrait » (TTP XX p. 330, G. III p. 241); «...si la Raison commande cela elle le commande donc à tous les hommes » (*Eth* IV, 72, sc).
- (49) TP VIII, 4.