

Transindividualité et liberté de philosopher : L'expérience du *Traité théologico-politique*¹

« Je suis un être humain et rien de ce qui est humain ne m'est étranger. »

Térence, *Le bourreau de soi-même*

« Être radical, c'est prendre les choses par la racine. Et la racine de l'être humain, c'est l'être humain lui-même. »

Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*

1. *Si homines* – c'est l'expression qui ouvre la préface du *TTP* : « Si les hommes [*si homines*] pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté, ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition [*nulla superstitione tenerentur*]. »² Mais Spinoza observe plutôt le contraire. Ainsi, le *TTP* prend forme en tant que critique d'une hypothèse générale sur le vivre humain, d'une théorie de la condition humaine, voire d'une philosophie de la nature humaine. Pour valider cette critique, Spinoza renvoie lui-même au vivre humain en général, au « vécu parmi les hommes », à une expérience humaine que « nul n'ignore », toutefois en remarquant que « la plupart [des êtres humains], à ce que je crois [*credam*], s'ignorent eux-mêmes ». ³ En d'autres termes, la critique du *TTP* s'appuie sur l'expérience de n'importe quel être humain ou lecteur, en impliquant l'opinion de l'être humain et l'auteur Spinoza sur la façon dont l'être humain en général se rapporte à sa soi-disant nature, c'est-à-dire dans l'ignorance. Cette opinion peut être dite sincère dans la mesure où elle correspond effectivement au vécu de Spinoza parmi ces êtres humains, une expérience particulière des débats politiques et circonstances historiques ayant poussé Spinoza à entreprendre le *TTP* comme réflexion critique sur la question du vivre humain. ⁴ En même temps, cette opinion appartient inévitablement à une expérience humaine générale, un vécu de tous les

¹ Voir Thomas van Binsbergen Moreira, « Transindividualité et liberté de philosopher : L'expérience du *Traité théologico-politique* », *Spinoza et la transindividualité*, S. Lavaert et P.-F. Moreau (éd.), Paris, Classiques Garnier, à paraître.

² *TTP* préface, p. 57.

³ Cf. *TTP* préface, p. 57.

⁴ Concernant cette sincérité spinoziste, nous renvoyons à la méthode d'interprétation de l'Écriture selon laquelle, d'abord, « il est nécessaire de mener systématiquement et en toute probité une enquête historique à son sujet [*necesse est ejus sinceram historiam adornare*] » (*TTP* 17, p. 281), c'est-à-dire au sujet de l'objet en question, ce texte appelé l'Écriture.

êtres humains impliqués dans les débats politiques et circonstances historiques qui ont déterminé le *TTP*, à savoir n'importe lequel de ses lecteurs effectifs ou potentiels ainsi que l'auteur lui-même.⁵ En somme, c'est l'opinion qui entraîne la critique du *TTP* en tant que problématique, c'est-à-dire en tant que partage du vivre humain entre une réflexion humaine particulière et l'état de l'être humain en général, bref le problème de la temporalité humaine partagée, la contemporanéité du *TTP*. En effet, auteur et lecteur partagent une même expérience textuelle mais sont également partagés par cette expérience d'écriture ou de lecture, ce qui complique l'interprétation du *TTP*, tout en lui rendant ce qui lui est dû, sa contemporaine en tant que possibilité. Notre tâche consiste alors à avancer dans le problème de la possibilité de l'expérience du *TTP* aujourd'hui, à savoir dans toute sa singularité.⁶

2. Pour pouvoir accéder la problématique de la singularité de l'expérience du *TTP*, l'humanité mise en hypothèse doit d'abord être décrite plus en détail, car elle pose la condition générale de toute expérience du *TTP*. Il suffit d'ouvrir le *TTP* et de commencer par la préface, le texte qui a sans doute été écrit à la fin de l'écriture du *TTP* et qui est sans doute lu au début de la lecture du *TTP*. En effet, c'est le texte qui englobe et généralise l'expérience du *TTP* à partir de son plus petit dénominateur commun, le fait d'être un être humain. Ce fait entraîne immédiatement un autre fait, à savoir que les êtres humains sont généralement en proie à la superstition. L'observation est répétée lorsque Spinoza note que « nous voyons [*videmus*] surtout que les plus asservis [*eos addictissimos esse* (en renvoyant à *homines*)] aux superstitions en tout genre [*omni superstitionis generi*] sont ceux qui désirent sans mesure les biens incertains. »⁷ C'est pourquoi ces êtres humains invoquent une providence divine pour assurer leur salut et « traitent la Raison d'aveugle et de vaine la sagesse des hommes [*humanam sapientiam*]. »⁸ En constatant comment les êtres humains peuvent être prisonniers de leurs désirs passionnels, « surtout lorsqu'ils sont exposés au danger et ne peuvent en sortir par leurs propres forces », Spinoza remarque que « la peur peut faire délirer les hommes [*homines insanire*] » et précise que « la cause qui engendre, conserve et alimente la superstition [*superstitio oritur, conservatur et fovetur*], c'est la crainte. »⁹ Spinoza avance ensuite un exemple de la vie du roi Alexandre pour conclure que « de cette façon on pourrait donner de fort nombreux exemples qui montreraient avec la dernière clarté que les hommes ne sont la proie de la superstition [*homines superstitione conflictari*] qu'aussi longtemps que dure la crainte ». ¹⁰ Pour renforcer sa conclusion, Spinoza résume que « si telle est la cause de la superstition, il suit clairement que tous les hommes y sont en proie par nature [*omnes homines natura superstitioni esse obnoxios*]. »¹¹ Il est en effet « facile aux hommes

⁵ En soulignant le rôle de la catégorie de l'expérience dans la préface du *TTP*, Pierre-François Moreau note que « Spinoza admet ainsi que chaque lecteur est porteur d'une anthropologie implicite » : « La préface », *Lectures du Traité théologico-politique. Philosophie, religion, pouvoir*, D. Collacciani, B. Gramusset-Piquois et F. Toto (éd.), Paris, L'Harmattan, 2021, p. 17. Nous y ajoutons l'auteur lui-même comme porteur d'une anthropologie implicite. C'est pourquoi nous essaierons de prendre une approche plus objective à partir de notre propre expérience du *TTP*.

⁶ Nous avons élaboré cette expérience à travers notre thèse de doctorat intitulée « Spinoza, Critique and Freedom: The *Tractatus Theologico-Politicus* and its Contemporary Readers » et dont le dernier chapitre esquissait certains thèmes de ce chapitre-ci.

⁷ *TTP* préface, p. 59.

⁸ *TTP* préface, p. 59.

⁹ *TTP* préface, p. 59.

¹⁰ *TTP* préface, p. 59.

¹¹ *TTP* préface, p. 61.

[*homines*] de tomber dans toute sorte de superstition [*quovis superstitionis genere*]. »¹² Bref, l'expérience montre que la superstition appartient au fait d'être un être humain, voire à la nature humaine.¹³

La catégorie de « superstition » (*superstitio*) est bien sûr vaste, tout comme l'expérience humaine. Selon Spinoza, l'être humain est également sujet au préjugé et à la tromperie, surtout dans un régime monarchique qui davantage incline l'être humain à la haine la plus cruelle, l'iniquité et enfin la rébellion.¹⁴ Il suffit de relever les occurrences du mot « êtres humains » (*homines*) dans la préface du *TTP*. Finalement, Spinoza conclut son évaluation négative de l'humanité avec une réflexion critique, en posant les limites de sa propre expérience inévitablement humaine : « Je sais que je suis un homme [*scio me hominem*] et que j'ai pu commettre des erreurs. »¹⁵ Mais une dernière phrase est ajoutée, plus stratégiquement : « J'ai mis tous mes soins à éviter l'erreur et avant tout à ne rien écrire qui ne soit en complet accord avec les lois de la patrie, la piété et les bonnes mœurs. »¹⁶ En effet, la critique du *TTP* s'inscrit dans un effort sincère à engager ses lecteurs à philosopher librement pour défendre la piété et la paix de la république, comme le sous-titre l'annonce. Pour y réussir, Spinoza fait appel à une certaine conception de la nation et à l'humanité de ses lecteurs, qui est en quelque sorte l'expérience nationale la plus générale.¹⁷ Le *TTP* est ainsi écrit d'une façon stratégique ou rhétorique, à commencer par sa préface.¹⁸ Néanmoins, c'est bien pour une raison que Spinoza a publié le *TTP* anonymement. Même si l'expérience humaine est infiniment diverse et comprend toutes les opinions humaines possibles, toutes les idées humaines sur la réalité, elle est condamnée à réduire la réalité des choses à soi-même, à son opinion humaine, qui implique inévitablement le préjugé et la superstition. C'est pourquoi une telle opinion comme seule origine du *TTP* empêche un rapport productif au texte qui ne réduit pas la réalité à l'expérience humaine mais qui s'intéresse à la chose même, rendant possible une expérience singulière du *TTP*, une lecture philosophique. Spinoza ne souhaite donc pas s'imposer au lecteur, car il sait que l'esprit humain est extrêmement capricieux, inconstant, incertain, c'est-à-dire en proie à l'espoir, la crainte et toutes les passions qui jettent l'être humain aux pieds de la fortune, la soi-disant vérité du vivre humain, l'horizon de la condition humaine, voire la raison de la nature humaine. En effet, c'est ainsi que l'expérience humaine conduit les êtres humains vers la caractéristique la plus humaine de toutes, l'humanité par excellence, la superstition.

3. Pour critiquer l'hypothèse de travail – *si homines* – et saisir le rôle de la superstition dans l'expérience humaine, Spinoza avance par une stratégie qui en principe concerne tous les êtres humains, en notant que « puisque la complexion des hommes [*hominum ingenium*] est

¹² *TTP* préface, p. 61.

¹³ Pour deux études de l'anthropologie de Spinoza à base de ses œuvres autres que le *TTP*, voir Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, pp. 15-24, et Sophie Laveran, « Les idées de la nature humaine : l'anthropologie critique et pratique de Spinoza », *Astérior* [en ligne], 19, 2018.

¹⁴ Voir Mogens Laerke, *Spinoza and the Freedom of Philosophizing*, Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 95-120.

¹⁵ *TTP* préface, p. 77.

¹⁶ *TTP* préface, p. 77.

¹⁷ Voir Thomas van Binsbergen, « Spinoza, Critique and Freedom: The *Tractatus Theologico-Politicus* and its Contemporary Readers », Turnhout, Brepols, à paraître.

¹⁸ Voir Fokke Akkerman, « Le caractère rhétorique du *Traité théologico-politique* », *Cahiers de Fontenay*, 36/1, 1985, p. 384.

extrêmement diverse, que chacun approuve telle ou telle opinion, que ce qui pousse l'un à la religion déclenche le rire de l'autre, j'en conclus ... qu'il faut laisser à chacun [*unicuique*] la liberté de son jugement, et le pouvoir d'interpréter les fondements de la foi à partir de sa complexion [*ex suo ingenio*]. »¹⁹ Spinoza comprend l'expérience humaine en tant que « complexion » (*ingenium*), c'est-à-dire un ensemble d'opinions extrêmement diverses, voire contradictoires mais unifiées. Selon telle complexion, chacun est libre d'interpréter les fondements de la foi, les raisons de l'expérience humaine, pour en juger avec justesse en restant fidèle à soi, à son opinion, à sa foi, à sa complexion. Ainsi, en obéissant à une idée propre de la foi, à une conscience individuelle, l'être humain arrive de manière autonome au jugement moral des choses, une opinion soi-disant libre. La complexion humaine revient alors entièrement à l'individu qui s'efforce de devenir conscient de lui-même en tant qu'un ensemble d'opinions : un sujet (*subjectus*) qui se soumet à sa nature comme individu.²⁰

Mais Spinoza note que la complexion humaine implique également d'autres êtres humains, avec lesquels l'individu mesure sa liberté de jugement, son droit naturel d'avoir des opinions, un droit qui se partage seulement quand on souhaite vivre en communauté : « Personne n'est tenu par le droit de nature de vivre selon la complexion d'un autre [*ex alterius ingenio vivere*], mais chacun est le défenseur de sa propre liberté. En outre, ... personne en fait n'abandonne ce droit, sauf celui qui transfère à autrui son pouvoir de se défendre, et que, nécessairement, celui qui maintient ce droit naturel de façon absolue, c'est celui à qui chacun [*unusquisque*] a transféré son droit de vivre selon sa propre complexion [*jus suum ex proprio suo ingenio vivendi*] en même temps qu'il lui a abandonné son pouvoir de se défendre. »²¹ De cette façon, la complexion humaine suspend consciemment son individualité pour pouvoir vivre avec les autres selon un principe général de communauté, la raison d'un corps politique auquel chacun identifie sa propre vie. Enfin, un contrat est établi, qui reprend la liberté de chaque être humain dans la loi qui à son tour donne à l'individu son dû : un sujet (*subditus*) qui se soumet au droit et à la justice.²²

La complexion humaine est divisée par des tendances négatives que l'être humain intériorise à travers la conscience, c'est-à-dire le droit naturel et le droit civil de cette nouvelle subjectivité « radicalisée », l'individu moderne. La conscience de cet individu concerne une culture qui célèbre l'esprit rationnel et qui sacrifie le corps passionné, une culture de l'esprit et du corps nettement moderne qui conserve néanmoins des éléments traditionnels et religieux. C'est la culture dans laquelle l'être humain Spinoza a grandi et qui a formé son expérience et sa conception de la complexion humaine.²³

¹⁹ *TTP* préface, p. 73.

²⁰ Voir Pierre Macherey, *Sagesse ou ignorance ? La question de Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, pp. 135-52.

²¹ *TTP* préface, p. 73.

²² Voir Macherey, *op. cit.*, pp. 152-84.

²³ En cherchant la notion d'*ingenium* dans le milieu culturel de Spinoza, nous trouvons deux types de sources. D'une part, les travaux humanistes du médecin Juan Huarte et du pédagogue Juan Luis Vives, c'est-à-dire des théories psychologiques valorisant dans une perspective galénique le corps humain de façon qualitative pour mieux comprendre l'âme. D'autre part, des œuvres de la Renaissance et du Baroque d'écrivains tels que Miguel de Cervantes et Baltasar Gracián, c'est-à-dire des investigations artistiques stimulant les notions de créativité et d'ingéniosité de l'esprit humain. Nous trouvons donc une culture du corps et une culture de l'esprit entremêlées dans la culture ibérique de Spinoza. Nous pouvons ajouter que la notion d'*ingenium* peut également avoir informé Spinoza par le biais d'idées sur la « lumière naturelle » et la méthode à travers des cartésiens hollandais tels que Heereboord ou Descartes lui-même dans la

4. Mais la culture de l'individu moderne informe aussi une culture de la collectivité ou société moderne qui peut ainsi, par le biais du langage en particulier, reconnaître les contributions des individus à sa culture et les distinguer de la nature. Le langage forme des expériences humaines collectives à travers des normes et des règles communément admises dans les relations sociales des êtres humains, c'est-à-dire la société (*societas*), ce qui correspond au développement d'une imagination collective et de son institution par le droit, c'est-à-dire l'État (*civitas*). Vers la fin du dix-septième chapitre du *TTP*, Spinoza pose de la façon la plus claire cet arrangement culturel et le rapport entre une complexion individuelle et une complexion collective ou nationale, ce qui implique directement le complexe théologico-politique :²⁴ « La nature ne crée pas de nations : elle crée des individus qui se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues ; seules ces deux dernières, les lois et les mœurs, peuvent faire que chaque nation ait une complexion particulière, une situation particulière et enfin des préjugés particuliers [*singulare ingenium, singularem conditionem et denique singularia praejudicia*]. »²⁵ La complexion nationale ou collective se définit donc par des lois et des mœurs et s'approprie ainsi à travers le langage une culture et une imagination collective de l'expérience humaine, à savoir une expérience nationale. Cependant, l'idée d'une complexion collective apparaît déjà plus tôt dans le *TTP*. Tandis que la complexion collective de la nation hébraïque, voire de toute nation portant l'héritage hébraïque, est thématisée tout au long du *TTP*, l'idée d'une complexion collective apparaît également en tant que la complexion d'un sous-groupe d'êtres humains en fonction de leur genre,²⁶ ou en tant que la complexion du « peuple » (*populus*),²⁷ de « la plèbe » (*plebs*),²⁸ ou de « la foule » (*vulgus*).²⁹ Il est intéressant de noter que dans le dix-septième chapitre plus spécifiquement, la complexion collective apparaît premièrement comme complexion de « la multitude » (*multitudo*) dont la diversité fait que les êtres humains « en désespèrent presque », vu que la multitude « se gouverne non par la raison mais par les seuls affects » en tant qu'elle fait passer « les intérêts privés » avant « le droit commun », au lieu du contraire.³⁰ Quoi qu'il en soit, jusqu'ici dans le *TTP*, la complexion collective ou nationale est trop disparate et n'est pas sujette au complexe théologico-politique, c'est-à-dire que la société n'arrive pas se soumettre à son État pour qu'il puisse régner avec raison sur la multitude de

lignée de Suárez. De cette façon, l'*ingenium* posséderait pour ainsi dire un arrière-plan métaphysique grâce auquel il peut s'exprimer comme constituant effectivement l'individu moderne. Enfin, il convient de noter que Spinoza était le fils de *marranos* et qu'en tant que tel il avait une profonde expérience de la complexité du problème de l'appartenance humaine, une expérience qui s'étend de l'archaïque au moderne.

²⁴ Alors que Macherey, *op. cit.*, pp. 184-98, en se tournant vers « la multitude conduite comme par un seul esprit », précipite la problématisation du rapport entre *ingenium* individuel et *ingenium* collectif, nous procéderons par un détour immanent au *TTP*, en suivant Spinoza dans l'étude de l'histoire hébraïque ancienne et en examinant les dynamiques entre nation et État pour mieux comprendre comment cette multitude conduite comme par un seul esprit surgit à travers le complexe théologico-politique.

²⁵ *TTP* 17, p. 575.

²⁶ Voir *TTP* 2, p. 123.

²⁷ Voir *TTP* 4, p. 195.

²⁸ Voir *TTP* 4, p. 199.

²⁹ Voir *TTP* 5, p. 229.

³⁰ Voir *TTP* 17, p. 541.

passions et d'intérêts privés.³¹ En d'autres termes, à ce stade-ci, la nation semble manquer d'une expérience essentielle pour que sa complexion ne dégénère pas dans celle de la multitude.

5. C'est bien en creusant l'histoire de la nation hébraïque que Spinoza rencontre dans le dix-septième chapitre du *TTP* l'expérience collective qui manquait pour pouvoir saisir l'importance du complexe théologico-politique. Cette expérience n'est rien d'autre que « une haine extrêmement forte » par laquelle la nation repousse les autres nations et se purifie de tout élément étranger.³² À travers cette négativité, la complexion nationale s'oppose à la négativité de la complexion individuelle. Ainsi, nation et individu ne communiquent qu'extérieurement, c'est-à-dire négativement. Ayant discerné le rôle de la haine dans la complexion nationale, Spinoza est à présent certain d'avoir rendu compte de tous les faits constituant la complexion nationale des Hébreux : « Combien tout cela – la liberté à l'égard de tout pouvoir humain, la dévotion envers la patrie, le droit absolu envers tous les autres peuples et la haine non seulement permise mais même pieuse, le fait de les tenir tous pour ennemis, la particularité des mœurs et des rites –, combien cela, dis-je, eut de force pour raffermir l'âme des Hébreux et les déterminer à tout supporter pour la patrie [*pro Patria*] avec une constance et une vertu singulières [*singulari constantia et virtute*], la raison l'enseigne très clairement et l'expérience même l'atteste [*ratio quam clarissime docet et ipsa experientia testata*]. »³³ En saisissant tous les faits contribuant au patriotisme et à l'élection divine des Hébreux, à la fois par l'expérience et par la raison, toute la force du complexe théologico-politique est comprise. En d'autres termes, la nation hébraïque s'identifie entièrement à son État, car sa complexion collective est maintenant réellement sujette au complexe théologico-politique. C'est pourquoi « jamais, tant que la Ville fut debout, ils [les Hébreux] ne purent endurer le commandement d'un étranger ; c'est pourquoi on appelait habituellement Jérusalem la cité rebelle (voir Esdras 4 : 12 ; 15). »³⁴ Mais Spinoza sent bien que l'État est un objet historique et que sa négativité latente risque toujours de prendre le dessus...

6. Spinoza se tourne alors vers le second État des Hébreux qui apparut « après que les pontifes eurent usurpé le droit du gouvernement civil » et qui fut « à peine l'ombre du premier » mais dont toutefois « les Romains eurent peine [*difficillime*] à [le] détruire. »³⁵ La perspective historique du second État permet à Spinoza une intervention stratégique, notamment à partir d'une citation du livre II des *Histoires* de Tacite et en rappelant le caractère rebelle de Jérusalem tout en introduisant un élément supplémentaire dans la complexion collective de la nation hébraïque : « *Vespasien avait achevé victorieusement la guerre des Juifs, excepté le siège de Jérusalem,*

³¹ Voir également l'étude de Albert Hirschman sur comment des développements philosophiques concernant la relation entre les passions et les intérêts ont préparé les justifications politiques du capitalisme naissant : *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1997 [1977]. Concernant le développement philosophique de l'opposition entre passions et intérêts décrit par Hirschman, *op. cit.*, pp. 33-42, nous situons Spinoza dans le courant qui a constaté que les intérêts naissent du jeu des passions sans jamais s'en détacher complètement. Du point de vue de l'État, un tel argument peut contribuer à la séparation de la politique et de l'économie, un domaine du droit transcendant et un domaine de la vie immanente. Cependant, Spinoza insiste sur le fait que la politique reste toujours une question de passions ou, mieux encore, d'affects.

³² Cf. *TTP* 17, 569.

³³ *TTP* 17, p. 571.

³⁴ *TTP* 17, p. 571.

³⁵ Voir *TTP* 17, p. 571.

entreprise rude et difficile, plus en raison de la complexion de ce peuple et de l'opiniâtreté de la superstition [ob ingenium gentis et pervicaciam superstitionis] que parce qu'il restait assez de forces aux assiégés pour faire face aux nécessités du siège. »³⁶ Après avoir rendu compte de tous les faits constituant la complexion nationale des Hébreux pendant leur premier État, Spinoza en quelque sorte renouvelle la question de « la complexion collective ou nationale » (*ingenium gentis*) dans son rapport à la superstition et à la négativité. Ainsi, la relation entre complexion nationale et complexe théologico-politique est ramenée à son point de départ, c'est-à-dire à l'expérience humaine qui forme l'hypothèse générale dans laquelle s'inscrit la critique du *TTP*.³⁷ C'est donc précisément au moment où Spinoza semble certain d'avoir saisi comment la complexion nationale est sujette au complexe théologico-politique, qu'il revient à l'expérience humaine la plus générale, notamment à partir d'un autre exemple historique de superstition, d'une nation qui lutte pour la servitude comme si c'était la liberté. En effet, au même moment,

³⁶ *TTP* 17, p. 571. Spinoza reprend la citation de l'édition de 1607 des œuvres de Tacite par Juste Lipse, dans laquelle Lipse choisit finalement de rendre le texte dans son sens le plus courant, « *ingenium gentis* », plutôt que « *ingenium montis* », l'option préférée par l'humaniste florentin Curtius Pichena, un autre éditeur de Tacite. Lipsius (*Taciti Opera quae exstant*, Anvers, Plantin, 1607, p. 338 [n.8]) motive son choix comme suit : « Car les Juifs sont manifestement obstinés et ne songent pas à céder. » Il ajoute : « Pourtant, dans le [manuscrit] florentin, il est écrit : « le caractère d'une montagne », et nous savons que Jérusalem est située sur une colline escarpée. » En d'autres termes, Lipsius estime que Tacite devait faire référence à l'obstination caractéristique du peuple hébreu, et non à la situation géographique caractéristique de Jérusalem au sommet d'une colline (comme le suggère la lecture du manuscrit florentin de Tacite et comme le soutient Pichena), bien que Lipsius reconnaisse l'exactitude de la description dans la lecture qu'il rejette. Quoi qu'il en soit, Spinoza suit le choix de Lipsius pour « *ingenium gentis* », se ralliant à l'interprétation courante tout en tournant les arguments de Tacite à son avantage, ce qu'il fait souvent, plus ou moins consciemment, mais toujours à son propre intérêt, à savoir « au service d'une analyse des règles les plus certaines possibles de fonctionnement de la nature humaine dans le champ incertain de la fortune », voir Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 32. Bref, il nous semble que Machiavel hante la citation de Tacite par Spinoza, surtout si l'on note aussi le rôle de Lipse, qui fut un interprète important du *Prince*, la référence incidente à Florence, et enfin le reste du dix-septième chapitre dans lequel la présence de Machiavel a été établie comme « un *topos* de la critique », voir Vittorio Morfino, « Chapitre XVII. De la simulatio à la revelatio », *Lectures du Traité théologico-politique. Philosophie, religion, pouvoir*, D. Collacciani, B. Gramusset-Piquois & F. Toto (éd.), Paris, L'Harmattan, 2021, p. 281. . En effet, l'histoire du tacitisme et l'histoire du machiavélisme se croisent étroitement et Spinoza profite philosophiquement de cette rencontre, voir Marta Libertà De Bastiani, *Ex auditu, ex signis. Citazioni, riferimenti e storie antiche nella filosofia politica di Spinoza*, Milan, Mimesis, 2023, pp. 97-116. Par ailleurs, Jacob Abolafia montre que le choix de Spinoza pour la citation en question correspond à son éloignement politique de l'apologétique juive et de cet autre historien important, Flavius Josèphe : « Josephus in Early Modern Jewish Thought from Menasseh to Spinoza », *Josephus in Modern Jewish Culture*, A. Schatz (éd.), Leyde, Brill, 2019, pp. 17-41.

³⁷ En général, dès la préface du *TTP*, Spinoza cherche à politiser le problème anthropologique, notamment dans son rapport plus particulier à la superstition. La préface contient plusieurs références implicites à Tacite et a sans doute été rédigée après le dix-septième chapitre. Ainsi, dans ce chapitre, ce qui apparaît comme la répétition d'un problème posée antérieurement est en réalité une nouvelle problématisation. À base du matériel historique de Tacite, Spinoza va élaborer le problème philosophique d'une anthropologie politique d'une manière qui semble continue mais qui en fait est elliptique. En outre, il est intéressant de noter que les trois fois que Spinoza utilise l'expression « *ingenium gentis* » dans le *TP*, c'est à chaque fois en relation directe avec des thèmes appartenant au complexe théologico-politique, ce qui suggère qu'une certaine consolidation conceptuelle s'est opérée chez Spinoza autour de l'expression concernée, voir *TP* 7 §30, p. 191 ; *TP* 8 §37, p. 231 ; *TP* 10 §7, p. 263. En revanche, le mot « *natio* », qui dans le *TP* est encore moins présent que « *gens* » et dans la préface du *TTP* pas du tout, semble avoir perdu une grande partie de des enjeux théologico-politiques qu'elle portait dans le *TTP*. Ces observations suggèrent que l'impulsion philosophique donnée par la citation de Tacite et la figure du « *ingenium gentis* » a été significative pour le problème anthropologique.

Spinoza sait qu'il faut en quelque sorte dépasser la factualité de tous les faits constituant la complexion nationale et le complexe théologico-politique, voire l'expérience humaine qui se veut nature humaine, ou plus précisément, l'imagination ou l'opinion collective d'une société humaine soi-disant élue :³⁸ « En vérité [*verum*], en dehors de ces faits dont l'estimation ne relève que de l'opinion [*praeter haec, quorum aestimatio a sola opinione pendet*], il y avait dans cet État quelque chose d'autre – quelque chose de très solide et de tout à fait exceptionnel [*aliud in hoc imperio, quod solidissimum est, singulare fuit*] qui devait très fortement prémunir les citoyens contre toute idée de défection et les empêcher de jamais désirer désertir la patrie [*quo cives maxime retineri debuerunt, ne de defectione cogitarent et ne unquam desiderio tenerentur deserendae patriae*] : c'était l'argument de l'intérêt [*nimirum ratio utilitatis*] qui est la force et la vie de toutes les actions humaines [*quae omnium humanarum actionum robur et vita est*] et sa force était, j'y insiste, exceptionnelle dans cet État [*atque haec, inquam, in hoc imperio singularis erat*]. »³⁹ Spinoza insiste d'avoir découvert quelque chose d'exceptionnel dans l'histoire des Hébreux du second État, un « fait » qui dépasse les faits constituant la complexion nationale et le complexe théologico-politique et qui revient à la souveraineté d'État (*imperium*). Ce fait est « l'argument de l'intérêt » par lequel les citoyens ont patriotiquement continué à défendre leur État historique (*civitas*), c'est-à-dire en suivant néanmoins leur complexion nationale et le complexe théologico-politique. Plus précisément, il s'agit de « indubitablement [*nimirum*] la relation d'utilité [*ratio utilitatis*] qui est la force et la vie de toutes les actions humaines ». En d'autres termes, Spinoza suggère une relation qui est utile à l'expérience humaine la plus générale tout en permettant aux citoyens de préserver leurs gains historiques, de continuer à défendre leur État. Il est intéressant de noter que Spinoza donne une formulation doublement négative de la manière dont cette relation prend en compte la complexion nationale et le complexe théologico-politique qui forment les citoyens, notamment en faisant que « les citoyens soient très fortement prémunis » (*cives maxime retineri*) de désobéir à leur patrie, de réinventer une politique nationale. De plus, si sur la base du premier État des Hébreux Spinoza avait établi tous les faits constituant la complexion nationale et le complexe théologico-politique, à la fois par l'expérience et par la raison, à présent, l'estimation ou la valeur historique de ces faits « ne relève que de l'opinion » (*a sola opinione pendet*), c'est-à-dire que l'utilité de l'État lui-même est partielle et incertaine du point de vue de la relation d'utilité. Après tout, Spinoza affirme que cette relation est « indubitable » dans son rapport à l'expérience humaine la plus générale, ce qui veut dire qu'elle est complète et certaine, voire rationnelle ou au moins raisonnable. Mais cette expérience qui concerne « toutes les actions humaines » (*omnium humanarum actionum*) relève bien sûr à nouveau de l'opinion humaine, voire d'une imagination superstitieuse à propos de la relation d'utilité. En somme, en développant cette relation « très solide et tout à fait exceptionnelle ou singulière » (*quod solidissimum est, singulare fuit*) dans sa relation à la souveraineté d'État (*imperium*), le rapport entre le complexe théologico-politique et la relation d'utilité est problématisé, c'est-à-dire le rapport entre la complexion nationale, voire l'expérience humaine, et la raison qui est l'expression de l'expérience humaine la plus générale. Bref, Spinoza réfléchit de manière critique sur le rapport entre expérience et raison, le rapport par lequel il avait été certain d'avoir rendu compte de tous les faits constituant la complexion nationale et le complexe théologico-politique, ce qu'il a ensuite corrigé en y ajoutant la relation d'utilité et ainsi en déplaçant le terrain d'investigation de l'expérience humaine à la souveraineté d'État. Avant de

³⁸ Si Tacite et Spinoza sont d'accord de critiquer ce type d'opinion, ou au moins cette opinion de la nation hébraïque, ils le font néanmoins différemment. Après tout, Tacite se contente de l'histoire tandis que Spinoza choisit de tenter une critique par la raison, ou plus précisément, à la fois par la raison et par l'expérience.

³⁹ *TTP* 17, p. 571.

mieux pouvoir comprendre ce déplacement et la réflexion critique de Spinoza, il faudra étudier plus en détail la relation d'utilité entre citoyen (*civis*) et État (*civitas*), c'est-à-dire sa dynamique enveloppant la complexion individuelle et la complexion collective. Cette étude se fera en deux temps, en séparant quelque peu artificiellement les complexions concernées, les aspects collectif et individuel du complexe théologico-politique, pour ensuite plus facilement saisir leur relation en termes d'une dynamique entre État et citoyen qui fait la force et la vie de toutes les actions humaines.

7. Dans la citation de Tacite et la réflexion critique de Spinoza, l'aspect collectif du complexe théologico-politique se présente par la façon collective dont l'expérience humaine s'approprie et vit la souveraineté d'État. Alors que les Hébreux se rebellent collectivement selon leur complexion nationale (*ingenium gentis*), les citoyens (*cives*) continuent à défendre collectivement l'avantage que forme leur État (*civitas*). En d'autres termes, tandis que la nation se développe selon des forces et des idées plus ou moins liées à la superstition et la négativité, l'État se maintient en faisant respecter l'argument de l'intérêt. Dans le cas idéal, cet argument est respecté spontanément car la société humaine est devenue rationnelle et existe à présent dans la convenance du bien commun au-delà de l'État, un « communisme des esprits ».⁴⁰ Dans le pire des cas, l'argument n'est pas respecté du tout et la foule se rebelle dans l'indignation et avec l'ambition de renverser l'État qui à son tour devra renforcer son gouvernement monarchique. État et peuple s'éloignent historiquement, ce qui rend toute expérience ou complexion collective forcée, voire violente. Mais dans la réalité, une compréhension de l'argument de l'intérêt ne peut pas se limiter au cas idéal ou le pire des cas. Après tout, l'argument de l'intérêt concerne toujours au moins deux cas, c'est-à-dire deux termes ou deux points de vue qui constituent en effet un rapport ou une relation d'utilité (*ratio utilitatis*), ce qui ouvre la recherche à l'expérience humaine dans toutes ses relations d'utilité plutôt harmonieuses ou conflictuelles. En fin de compte, cependant, l'État cherchera à unifier ces relations dans un argument de l'intérêt principal concernant la société comme un tout, c'est-à-dire concernant l'État lui-même en tant que dépositaire ou gardien d'un avantage social historiquement consolidé. C'est précisément avec cet argument que l'État fera appel à la nation et à la complexion nationale pour introduire l'idée ou l'expérience d'une rationalité immédiatement donnée dans la société et l'histoire, une imagination du rationnel. D'une part, cette imagination est étroitement liée aux prétentions superstitieuses d'une vérité cachée mais connue par un peuple élu, une nation qui porte dans son histoire les clés à l'humanité. D'autre part, cette imagination implique un accord à propos d'une expérience collective suffisante et donc complète, une complexion nationale unifiée et rétroactivement légitimée par un contrat. En somme, sur base de connaissances exceptionnelles et d'expériences légitimes, la nation prépare le terrain historique de l'État national, l'État-nation.

Même si la politique concerne le gouvernement de forces extérieures humaines aussi bien que non-humaines, Spinoza voit bien que tout gouvernement ou État implique inévitablement des êtres humains et une complexion nationale par laquelle ces êtres humains s'approprient et vivent collectivement la souveraineté d'État : « Pour vivre en sécurité, et pour se préserver des attaques des autres hommes et aussi de celles des animaux, la vigilance et le

⁴⁰ Cet idéal politique se combine avec « une éthique de la similitude » qui sous-entend une permutabilité stricte entre similitude ou ressemblance et utilité ou convenance, voir Matheron, *op. cit.*, p. 21. Cette permutabilité a été critiquée par Sophie Laveran, *Le Concours des parties. Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 232-52.

gouvernement des hommes peuvent être fort utiles [*multum juvare potest*]. A cet égard, la Raison et l'expérience n'ont pas enseigné de moyen plus sûr [*nullum certius medium ratio et experientia docuit*] que de former une société par des lois déterminées, d'occuper une certaine région du monde et de concentrer les forces de tous comme en un corps unique – celui de la société [*omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere*]. »⁴¹ En d'autres termes, Spinoza comprend à la fois par la raison et par l'expérience que la nation et l'imagination du rationnel que la nation implique sont inévitables d'un point de vue pratique pour garantir la sécurité dans la société, pour préserver l'idée d'État en tant qu'avantage social et historique. En un mot, il n'y a pas de souveraineté d'État sans nation et sans le complexe théologico-politique. Cependant, la nation n'est pas absolument nécessaire à la souveraineté puisqu'elle avance cette souveraineté en conduisant la société « comme » (*quasi*) en un seul corps politique. La nation *semble* introduire un argument rationnel et le droit absolu de souveraineté, alors qu'en réalité, elle ne fait qu'imaginer un tel argument à l'avantage de son État. La complexion nationale est sujet à l'État et le complexe théologico-politique dans la mesure où l'État arrive à imposer à la nation et à la société humaine une imagination du rationnel, un argument dans son seul intérêt. Ainsi, le « *quasi* » indique comment l'argument de l'intérêt, c'est-à-dire la relation d'utilité entre société et État, se révèle finalement à l'avantage de ce dernier puisque les êtres humains ne sont pas réellement devenus collectivement souverains ; ils l'ont seulement imaginé. Spinoza comprend en réfléchissant critique sur le rapport entre raison et imagination ou expérience que le fait que les êtres humains s'imaginent collectivement souverains ne correspond pas à une souveraineté réelle, une souveraineté qui rationnellement rend compte de la relation d'utilité. Le complexe théologico-politique peut alors être saisi dans son ensemble, non pas négativement en réduisant la relation d'utilité à une imagination ou complexion nationale, mais positivement en élaborant cette relation plus critique et rationnellement en termes de la force et de la vie de toutes les actions humaines, donc aussi dans leurs aspects collectifs ou nationaux. C'est ce qui pousse Spinoza à radicaliser le « *quasi* », qui non seulement indique l'intérêt théologico-politique d'une complexion nationale ou collective mais qui offre également une façon de dépasser cet intérêt et cette complexion, notamment en interprétant la relation d'utilité en termes de souveraineté d'État, en politisant la discussion. Si la société ne peut pas être réellement souveraine en tant qu'un seul corps politique suivant un seul intérêt, c'est parce que la réalité de la société comporte de manière irréductible plusieurs intérêts et plusieurs relations d'utilité, voire une multitude de corps et d'affects irréductibles, ce qui veut dire une politique singulière de la multitude. En dernière analyse mais sans aboutir, la souveraineté se résume à cette politique de la multitude et elle s'établit seulement comme souveraineté d'un seul corps politique lorsque la multitude est « conduite comme par un seul esprit » (*una veluti mente ducitur*).⁴² Bref, l'idée de la société « comme » (*quasi*) un corps est radicalisée en tant qu'idée de la multitude « comme » (*veluti*) un esprit.⁴³ La relation d'utilité est retournée à l'envers – extériorisée – puisque ce n'est plus l'État qui utilise la société, en imposant le complexe

⁴¹ *TTP* 3, p. 155.

⁴² Le problème de la multitude conduite comme par un seul esprit n'appartient évidemment pas au *TTP* mais au *TP*. Cependant, plus nous examinons le *TTP* de manière critique avec ses propres outils, plus il devient nécessaire d'aller au-delà du *TTP* et d'engager ce problème de la multitude que Etienne Balibar élabore en termes de « quasi-individualité » ou « transindividualité » : *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018, pp. 245-80.

⁴³ Il s'agit en quelque sorte du renversement d'une politique idéaliste en politique matérialiste ou simplement démocratique. Cet idéalisme initial ou même stratégique s'observe à travers des occurrences dans le *TTP* de l'expression « comme » ou « pour ainsi dire » ou « quasiment » (*quasi*), voir par exemple *TTP* 1, p. 81 ; *TTP* 4, p. 187 ; *TTP* 5, p. 209 ; *TTP* 16, p. 529.

théologico-politique et une imagination nationale du rationnel. Non, c'est la société qui utilise l'État, en développant des expériences et des pratiques pour que la multitude soit dirigée comme par un seul esprit, en élaborant un « rationalisme de l'expérience ».⁴⁴ Ainsi, le mouvement immanent au sein de la complexion nationale produit une compréhension radicalement différente du rapport entre expérience et raison, ce qui amène Spinoza à poser le problème de l'aspect collectif du complexe théologico-politique et de l'expérience humaine en termes de multitude. La souveraineté d'État est désormais élaborée d'un point de vue non pas imaginativement mais réellement rationnel, c'est-à-dire dans « la perspective de la multitude ».⁴⁵ Plus précisément, la raison consiste alors à se demander comment la multitude peut être utile à elle-même. Certes, il s'agit ici d'une question qui dépasse le *TTP*, bien qu'elle soit profondément inscrite dans son expérience. Après tout, la liberté de philosopher préfigure la réponse, à savoir la démocratie, « la souveraineté absolue en tout » (*omnino absolutum imperium*).⁴⁶

8. La liberté de philosopher, cependant, se rapporte premièrement à l'aspect individuel du complexe théologico-politique et de l'expérience humaine en général. Plus précisément, il s'agit avant tout du droit naturel de chaque individu (*unusquisque*) « de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense », c'est-à-dire la liberté par laquelle un être humain fait l'expérience du monde et de lui-même.⁴⁷ En même temps, la liberté de philosopher prend inévitablement la forme d'un droit civil accordé à chaque sujet de la république libre, l'État auquel les individus se soumettent et s'identifient suivant leur droit naturel. Ainsi, le *TTP* met en place la complexion (*ingenium*) de l'individu moderne. D'une part, la complexion individuelle renvoie à la manière dont le sujet (*subjectus*) juge et argumente à propos de son intérêt : « Tous [les êtres humains] recherchent bien ce qui leur est utile, mais ils le font non par un commandement de la saine Raison, mais par le seul désir sensuel [*ex sola libidine*], et c'est entraînés le plus souvent par les passions de l'âme (sans tenir compte du futur ni d'autre chose), qu'ils désirent des choses et les jugent utiles [*res appetunt utilesque judicant*]. »⁴⁸ Emportés par le désir d'un objet extérieur et son utilité particulière, les sujets se précipitent dans la passivité, c'est-à-dire en ignorant les forces qui pourraient modérer leur désir. C'est pourquoi Spinoza ajoute que « il s'ensuit qu'aucune société ne peut subsister sans un pouvoir, une force et par conséquent des lois qui modèrent et retiennent le désir sensuel des hommes et leur emportement effréné. »⁴⁹ D'autre part, la complexion individuelle renvoie à la manière dont le sujet (*subditus*) est appelé par la raison à transférer librement son droit naturel à une autorité républicaine, ce qui serait finalement quelque chose d'utile pour l'individu, car « dans une république et un État où le salut du peuple tout entier, et non pas celui du chef, est la loi suprême, celui qui obéit en tout au pouvoir souverain ne doit pas être appelé un esclave inutile à soi-même mais un sujet [*non sibi inutilis*

⁴⁴ Voir Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 261.

⁴⁵ Voir Sonja Lavaert, *Het perspectief van de multitude. Agamben, Machiavelli, Negri, Spinoza, Virno*, Bruxelles, VUBPress, 2011.

⁴⁶ Il faut bien sûr critiquer les pièges de cette expression, en l'interprétant comme mouvement immanent de « démocratisation », ce que nous faisons ailleurs, voir Thomas van Binsbergen, *op. cit.*, ainsi que « Revolution in 1672? On the Philosophy of a Disproportion in History », *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, 18, 2024, pp. 53-73.

⁴⁷ Voir *TTP* 20, p. 633. Cette expression qui lie la liberté de penser à la liberté de parler et qui figure dans le titre du dernier chapitre du *TTP* provient des *Histoires* de Tacite.

⁴⁸ *TTP* 5, pp. 219-21.

⁴⁹ *TTP* 5, p. 221.

servus, sed subditus dicendus]. »⁵⁰ Le sujet accepte volontiers l'obéissance totale à l'État et la passivité, précisément dans l'espoir d'avoir ainsi institué une république libre qui assure le salut du peuple dans son ensemble. L'argument est bouclé : « Car chacun, quand il le veut, peut y être libre [dans la république la plus libre], c'est-à-dire vivre de toute son âme sous la conduite de la raison [*ex ductu rationis*]. »⁵¹ En somme, la subjectivité de l'individu moderne se trouve divisée entre la passion d'un désir sensuel et la raison d'une autorité absolue dans sa recherche humaine de ce qui lui est utile. En attendant qu'une réponse soit délivrée et la vérité révélée, la complexion individuelle restera passive.

Mais Spinoza pousse l'examen de la passivité du sujet plus loin, en étudiant de plus près l'histoire de la nation hébraïque et en politisant la discussion à travers la question de la souveraineté d'État (*imperium*) : « Que la conservation de l'État dépende essentiellement de la fidélité des sujets [*quod imperii conservatio praecipue pendeat a subditorum fide*], 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 [*ratio et experientia quam clarissime docent*]. Mais il n'est pas si facile de voir de quelle façon diriger ces sujets pour qu'ils conservent constamment vertu et fidélité [*qua autem ratione iidem duci debeant, ut fidem et virtutem constanter servant, non aequae facile est videre*]. Car tous, gouvernants et gouvernés, sont des hommes, à savoir des êtres enclins à préférer le plaisir au travail [*ex labore scilicet proclives ad libidinem*]. »⁵² En effet, la souveraineté d'État en tant que gouvernement est passif car tous les êtres humains qui le constituent négligent le travail à faire. Spinoza admet que « il n'est pas si facile de voir » (*non aequae facile est videre*) en quoi consisterait une souveraineté décidément active, c'est-à-dire un gouvernement qui saisisse le complexe théologico-politique. En tout cas, le transfert de droit naturel à une autorité publique ne suffit pas pour que les sujets puissent vivre dans un État sous la conduite de la raison. Après tout, le contrat n'est qu'une imagination du rationnel, « purement théorique ». ⁵³ Les sujets résisteront donc à l'État sur la base de leur droit naturel, notamment en critiquant le complexe théologico-politique suivant une complexion individuelle plus fidèle et vertueuse, à la fois par la raison et par l'expérience. C'est pourquoi Spinoza avance « l'argument de l'intérêt » au lieu du contrat pour que les sujets puissent rester des citoyens, car cet argument « prémunit très fortement les citoyens contre toute idée de défection et les empêche de jamais désirer désertir la patrie. »⁵⁴ Par l'étude de l'histoire de la nation hébraïque et la citation de Tacite tout particulièrement, Spinoza en vient à remarquer la force exceptionnelle de l'argument de l'intérêt concernant les sujets et la souveraineté d'État, c'est-à-dire les citoyens. Spinoza explique cette force à partir d'une raison institutionnelle : « Nulle part au monde en effet, les citoyens n'avaient sur leurs biens un droit de propriété supérieur à celui des sujets de cet État : chacun avait une part des terres et des champs égale à celle du prince [*nam cives nullibi majore jure sua possidebant quam hujus imperii subditi, qui cum principe aequalem partem terrarum et agrorum habebant*], et chacun y était le maître éternel de sa part [*unusquisque suae partis aeternus dominus erat*]. »⁵⁵ Ainsi, quand les sujets jouissent d'un droit de propriété égal à celui des citoyens, du prince, de l'État, alors le sujet (*subditus*) est effectivement citoyen (*civis*), car il sait se servir de ce droit dans son intérêt, en constituant l'État souverainement au lieu d'attendre dans la crainte ou l'espoir que la loi soit révélée. En effet, le citoyen ne se réduit pas au sujet passif, le serviteur, l'esclave (*servus*). Le citoyen implique un

⁵⁰ TTP 16, p. 519.

⁵¹ TTP 16, p. 519.

⁵² TTP 17, p. 541.

⁵³ Voir TTP 17, p. 535.

⁵⁴ Voir TTP 17, p. 571.

⁵⁵ TTP 17, p. 571.

sujet qui soit actif dans son rapport au droit civil, un sujet qui est le « maître éternel » (*aeternus dominus*) d'une partie du tout, ce qui le rend souverain, c'est-à-dire citoyen.⁵⁶ Spinoza développe son raisonnement : « Si la pauvreté contraignait quelqu'un à vendre son fonds ou son champ, on devait le lui restituer intégralement au moment du jubilé ; et d'autres institutions analogues faisaient que personne ne pouvait être dépossédé de sa part déterminée de biens [*ut nemo a fixis suis bonis alienari posset*]. »⁵⁷ Bref, le citoyen se maintient grâce au renouvellement de la souveraineté d'État et plus spécifiquement grâce au renouvellement de sa partie des choses, notamment un bout de terre et la liberté de faire de cet objet ce que le sujet peut. À chaque jubilé, cette distinction entre objet et sujet est dépassée par une activité immanente au citoyen, c'est-à-dire la souveraineté citoyenne comme désir d'affirmation de soi par le droit et ainsi l'effort à persévérer dans l'individualité du sujet. Il s'agit d'une dynamique qui engage le sujet dans l'opposition interne entre servitude passive et domination active mais dans la perspective de devenir citoyen, qui est une nécessité existentielle pour le sujet-citoyen, un travail à faire. La relation d'utilité par laquelle le sujet oriente son travail est alors retournée, voire radicalisée, car le travail n'est plus limité à une expérience humaine mais concerne la dynamique immanente à la souveraineté du sujet, à l'expérience humaine en tant que force et vie de toutes les actions humaines. En d'autres termes, la relation d'utilité concerne le travail lui-même comme puissance immanente, comme l'activité naturelle des choses, comme la question de savoir comment persévérer dans son être, c'est-à-dire par quelles pratiques et expériences utiles, voire rationnelles, ce qui suggère un rationalisme de l'expérience. Ainsi, en interprétant la complexion individuelle (*ingenium*) du sujet en termes de souveraineté citoyenne, l'être humain est engagé dans le mouvement immanent qui le conduit stratégiquement au-delà de l'opposition entre objet et sujet et à travers l'opposition entre passivité et activité, en libérant une force infiniment multiple par le travail du sujet et non pas par le sujet en tant que tel, c'est-à-dire en réalisant l'effort singulier de l'expérience humaine de persévérer dans son être. La raison d'une complexion soi-disant citoyenne n'est rien d'autre qu'une stratégie d'affirmation infinie qui peut résister à l'histoire et au complexe théologico-politique : « la stratégie du conatus ».⁵⁸

9. Malgré la dynamique immanente à la relation d'utilité entre citoyen (*civis*) et État (*civitas*), la complexion individuelle et la complexion nationale restent en tant que telles extérieures l'une à l'autre, avec chacune qui fait l'expérience de l'autre comme s'il s'agissait d'un simple fait ou ensemble de faits. Ainsi, dans chaque expérience, le complexe théologico-politique s'impose à travers le citoyen et l'État pour pousser le sujet ou la nation à défendre son droit respectif à la souveraineté. Plus précisément, le complexe théologico-politique fait croire à l'individu ou à la

⁵⁶ Dès le seizième chapitre du *TTP*, Spinoza problématise la relation entre sujet et citoyen en écrivant que « il y a tort lorsqu'un citoyen ou un sujet [*civis vel subditus*] est contraint de subir d'autrui quelque dommage à l'encontre du droit civil ou de l'édit du Souverain » (*TTP* 16, p. 523) alors que, en même temps, « le crime de lèse-majesté, enfin, n'a lieu que pour des sujets ou des citoyens [*in subditis sive civibus*] qui, par un pacte tacite ou explicite, ont transféré tout leur droit à la Cité » (*TTP* 16, p. 525). Autrement dit, le citoyen et le sujet s'équivalent (« *sive* ») lorsqu'ils contestent l'État auquel ils ont tous deux transféré leur droit naturel, mais ils diffèrent (« *vel* ») lorsqu'ils subissent un dommage à propos duquel l'État peut ou non intervenir. Bref, la perspective active ou passive adoptée à l'égard de la souveraineté d'État problématise et transforme la relation entre sujet et citoyen.

⁵⁷ *TTP* 17, p. 571.

⁵⁸ Voir Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996. Le *TTP* ne contient évidemment pas de théorie du conatus comme l'*Éthique*, mais nous observons que la stratégie du conatus est bien présente. En effet, le conatus surgit à travers la pratique et l'expérience du *TTP*, c'est-à-dire dans le travail de sa lecture et écriture.

société qu'il est possible pour chacun et pour tous de persévérer dans l'état actuel extérieur, en reflétant une vérité éternelle intérieure, c'est-à-dire le citoyen-sujet ou l'État-nation. Bref, le complexe théologico-politique gouverne la médiation entre l'extériorité politique et l'intériorité religieuse ou morale, fermées l'une à l'autre. Par conséquent, le citoyen et l'État permettent au sujet ou à la nation de s'éprouver non seulement extérieurement comme donnés à l'autre mais aussi intérieurement dans leurs choix politiques et éthiques, leur libre volonté de vivre plus rationnellement. Cette médiation théologico-politique, cependant, a lieu dans l'expérience puisque la souveraineté ne peut se prouver que de manière historique à travers le vécu des êtres humains en tant qu'individus ou société. En d'autres termes, les complexions individuelles et nationales sont impliquées dans la médiation elle-même, c'est-à-dire dans le complexe théologico-politique qui agit toujours à partir du sujet ou la nation dans son propre intérêt, en imposant la souveraineté du citoyen-sujet ou de l'État-nation à l'individu et la société. De cette façon, les passions qui « envahissent et bouleversent les âmes [des êtres humains] » peuvent être finalement contrôlées, à savoir « le dégoût du présent, le désir de nouveautés, l'emportement de la colère, le mépris de la pauvreté. »⁵⁹ Selon Spinoza, « la tâche » (*opus*) ne consiste pas à recenser toutes ces passions, car l'expérience montre bien à quels crimes elles conduisent souvent.⁶⁰ Il s'agit plutôt d'aborder ces passions et leurs intérêts privés en termes d'une relation d'utilité, notamment en politisant la question à travers la souveraineté d'État – c'est précisément le travail à faire, la critique du *TTP* : « S'en prémunir, constituer l'État de façon [*his ergo omnibus praevenire et imperium ita constituere*] à ne pas laisser place à la fraude, et mieux encore, tout instituer de façon à ce que tous, quelle que soit leur complexion, fassent passer le droit commun avant leurs intérêts privés [*ut omnes, cujuscunque ingenii sint, jus publicum privatis commodis praeferant*], voici la tâche, voilà le travail à faire [*hoc opus, hic labor est*]. La nécessité de la chose [*rei necessitas*] a suscité maintes réflexions mais l'on n'a jamais pu empêcher que l'État ne doive sa perte à ses citoyens plus encore qu'à ses ennemis [*ut imperium non magis propter cives quam hostes periclitaretur*], et que ses détenteurs ne craignent plus les premiers que les seconds. »⁶¹ En somme, le travail concerne le problème de faire en sorte qu'aucun individu ou qu'aucune nation ne place l'intérêt privé au-dessus du droit public du citoyen et l'État, et ceci en notant que le complexe théologico-politique tend à se détruire lui-même, c'est-à-dire que les citoyens eux-mêmes s'attaquent à la souveraineté publique et que le droit perd sa légitimité. En effet, un jour ou l'autre, le complexe théologico-politique échouera à faire croire à l'individu ou à la société que le citoyen et l'État sont des idées rationnelles, des idées qui rendent au sujet et à la nation leur soi-disant liberté en tant qu'expressions de l'expérience humaine. Les dynamiques négatives et la superstition du complexe théologico-politique freineront et heurteront l'humanité. Spinoza entreprend le *TTP* précisément pour faire face à ce destin apparent, en réinterprétant l'expérience humaine et en réexaminant l'individu humain et la société humaine dans la mesure où l'individu ne se laisse pas diviser en sujet et citoyen et dans la mesure où la société ne se laisse pas diviser en nation et État. Même si le complexe théologico-politique fonctionne à travers des imaginations de citoyens-sujets et d'États-nations rationnels, l'individu humain et la société humaine ne sont pas séparables dans la réalité, car l'être humain est bien une relation qui traverse toute l'expérience humaine, à savoir la relation d'utilité qui est la force et la vie de toutes les actions humaines. Cette relation d'utilité est à l'œuvre dans son retour, une fois de plus, aux complexions individuelles et nationales qui mesurent l'utilité à l'expérience humaine des choses, à

⁵⁹ Voir *TTP* 17, p. 541.

⁶⁰ Voir *TTP* 17, p. 541.

⁶¹ *TTP* 17, p. 541. Spinoza se réfère à Tacite et à Quinte-Curce lorsqu'il souligne que l'État est plus en danger face à ses propres citoyens que face à ses ennemis. L'observation est répétée dans le dix-septième chapitre et dans le *TP*.

l'accomplissement du travail à faire, c'est-à-dire un travail qui vient justement critiquer l'expérience humaine et le complexe théologico-politique en posant le problème de la souveraineté, une fois de plus. Ainsi, une pensée souveraine de la relation s'affirme de proche en proche à l'infini, dans la résistance à toute solution anticipée au problème posé, à tout destin théologico-politique. Il s'agit d'un mouvement immanent qui opère souverainement à travers des relations d'utilité, en tant que raison (*ratio*), mais qui ne s'observe qu'à travers leur imagination, en tant qu'expérience (*experientia*), ce qui implique la nécessité pour l'être humain de s'intéresser à son histoire, d'y chercher de l'utile pour pouvoir continuer à saisir la réalité des choses.⁶² Bref, l'être humain n'en a jamais fini avec l'expérience humaine et le complexe théologico-politique. Après tout, le complexe théologico-politique est une invention humaine et il dépend de l'imagination d'êtres humains gouvernés, ce qui fait comprendre aux êtres humains gouvernants qu'ils ont tout à craindre de leurs sujets et de la guerre civile, c'est-à-dire le dernier ressort pour penser souverainement la relation d'utilité, pour devenir souverain soi-même. C'est pourquoi à travers le problème de la souveraineté, l'État se trouve inévitablement mis en cause par ses citoyens. Le complexe théologico-politique est alors en pleine crise. Cependant, si la confrontation et la crise conduisent malgré tout à la paix plutôt que la guerre, ceci est seulement grâce à « la liberté des meilleurs citoyens » (*civium optimorum libertas*), c'est-à-dire « la liberté de concitoyens soldats [qui] retient les princes d'un État dirigé par des hommes qui ont coutume de s'attribuer à eux seuls toute la louange des victoires [*militum concivium libertas humani imperii principes, qui soli totam laudem victoriarum usurpare solent, retinet*]. »⁶³ La souveraineté est alors définie par une lutte de citoyens, une lutte qui retient la souveraineté en tant que telle, en tant que liberté. Les sujets de cette lutte ne suivent pas simplement l'expérience humaine, car ils sont décidés à interpréter et transformer le complexe théologico-politique au mieux possible, à la fois par l'expérience et par la raison, c'est-à-dire radicalement par la critique et la liberté, en philosopant librement :⁶⁴

« Si quelqu'un montre qu'une loi est contraire à la saine Raison [*sanae rationi*] et se prononce pour cela en faveur de son abrogation, s'il soumet en même temps [*simul*] son avis [*suam sententiam*] au jugement du Souverain (à qui seulement revient d'instituer et d'abroger les lois), et si entre-temps il ne fait rien qui soit contraire à ce que prescrit cette loi, il a bien mérité de la république au même titre que les meilleurs citoyens [*ut optimus quisque civis*]. Mais si au contraire il le fait pour accuser d'iniquité le Magistrat et pour le rendre odieux à la foule, ou s'il essaie de faire abroger cette loi de façon séditeuse, contre le gré du Magistrat, alors c'est sans conteste un perturbateur et un rebelle [*omnino perturbator est et rebellis*]. »⁶⁵

⁶² Ce mouvement implique un retour constant au principe et peut être qualifié de machiavélien, voir Bove, *op. cit.*, p. 303. C'est la révolution permanente de la réalité.

⁶³ *TTP* 17, p. 565.

⁶⁴ Laerke, *op. cit.*, pp. 126-28, fournit une analyse utile de ces « meilleurs citoyens ». Cependant, nous pensons que la liberté de philosopher n'est pas seulement « une théorie normative de la citoyenneté active et de la participation démocratique », voir Laerke, *op. cit.*, p. 15. Elle est la force historique et politique du mouvement immanent qui se rapporte au conatus et à la multitude. Les « meilleurs citoyens » ne se limitent pas à l'individu ou à la nation. Leur pratique est « transindividuelle » pendant que la rébellion se renouvelle...

⁶⁵ *TTP* 20, p. 639.