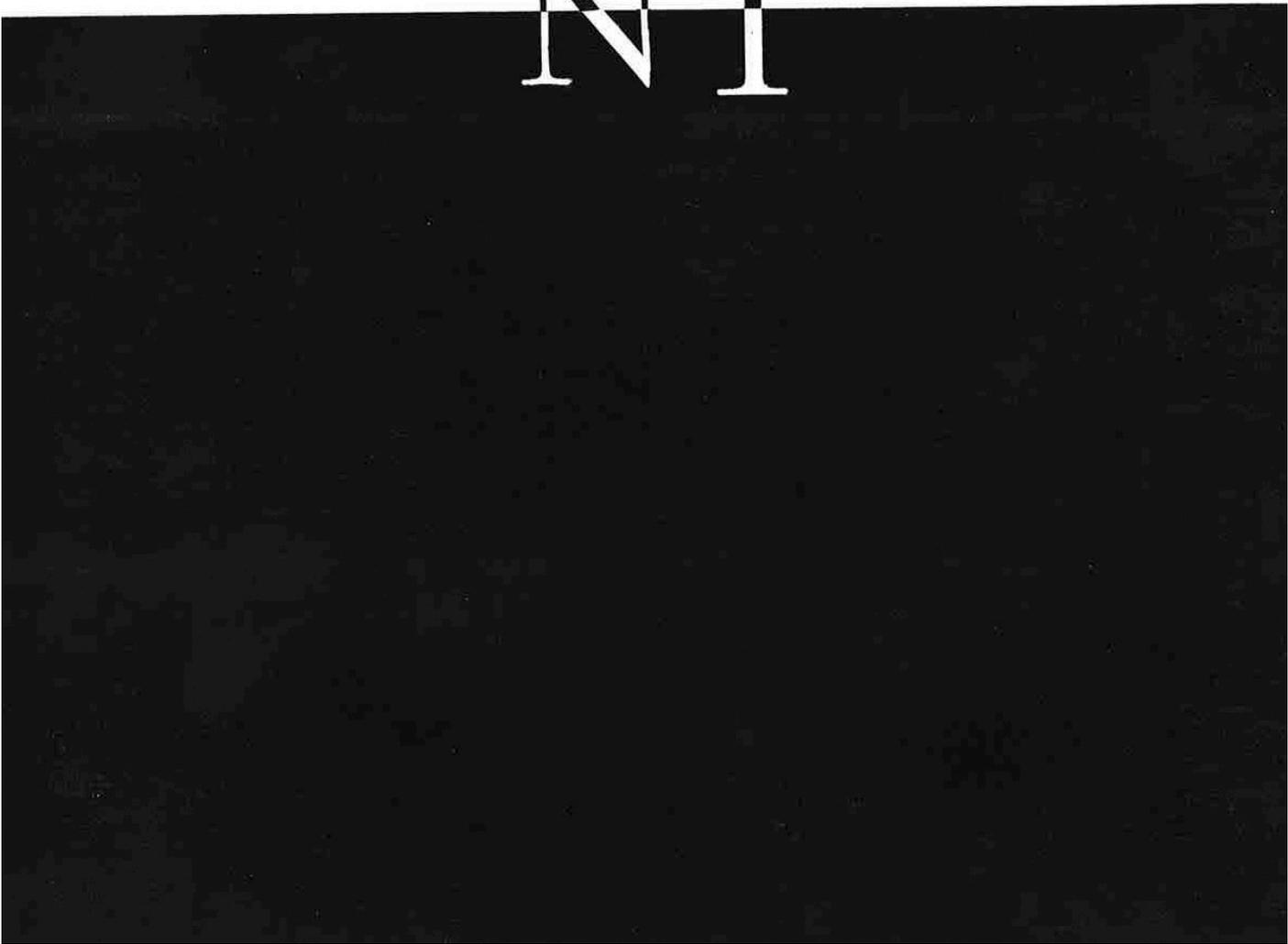


LES  
**PAPPIERS**  
DU COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N°1



**Jean-Louis DÉOTTE**

**LES MUSÉES D'HISTOIRE  
SONT-ILS POSSIBLES ?**

## LES MUSÉES D'HISTOIRE SONT-ILS POSSIBLE ? <sup>1</sup>

On pose mal, la plupart du temps, le problème des musées d'histoire, parce qu'on ne se demande pas, en dehors des finalités de tel ou tel musée (pourquoi l'institue-t-on ?), *ce qu'est un musée en général ?* C'est ce qui invalide la critique développée par Habermas du futur Musée d'histoire allemande de Berlin.

La remarque vaudrait aussi bien pour les musées d'ethnographie, que cette ethnographie soit exogène (africaine, océanienne, etc.), ou, de plus en plus souvent, endogène (aussi bien de culture de populations européennes menacées de disparition, que de subcultures contemporaines).

On a pu ainsi s'étonner dernièrement (Finkielkraut) d'un certain réductionnisme ethno-sociologique qui mettrait sur le même plan la culture classique, pérenne, avec les figures multiples de la subculture urbaine : Goethe côtoyant Jimmy Hendrix. Mais on ne s'est pas, là aussi, demandé ce qui avait rendu possible une telle égalitarisation.

On n'a pas compris que tout pouvant entrer au Musée –celui-ci étant à extension illimitée comme l'avait très bien conçu Le Corbusier dès les années 1930–, il n'y a pas pour le Musée de différence substantielle entre un marbre de Michel Ange, un masque dogon, ou une page dirigée contre Martin Luther le 8 mai 1521 et un nécessaire d'écolier allemand du 19<sup>ème</sup> siècle, dans les collections du futur Musée historique allemand.

Le Musée historique allemand, prenant en charge des objets destinés au rituel chrétien, des œuvres destinées au culte de l'Empereur, des peintures destinées à populariser l'Idée de l'émancipation prolétarienne mais aussi des outils de guerre et des outils d'étude, n'échappe pas à la loi du genre, qui est de les élever, ces objets et ces outils, ces productions de l'œuvré, à la dignité de l'expôt. A la gloire de ce qui est abandonné dans l'exposition et qui attend d'être relevé par le visiteur.

Qu'entendons-nous par là? Que des objets, qui avaient une destination et une utilité nécessaires, qui sont datés, que des textes qui avaient un destinataire, un référent et une signification, de ce qu'ils entrent au Musée, sont *suspendus*, c'est-à-dire traités comme des *images*. Car, enfin, ces objets et ces textes, *apparaissent en pleine lumière*.

Leur défaut, leur retrait hors de la destination religieuse, politique, privée, utilitaire les magnifient, pour ce qu'ils sont. Réduits à l'état de cadavres, dorénavant ils se ressemblent. En effet leur culture d'origine ( ce que les historiens cherchent à restituer par les voies et moyens du savoir,

---

<sup>1</sup> Texte publié par le Deutsches Historisches Museum de Berlin.

dans toute son amplitude –la *valeur historique*, selon Riegl–), est défunte étant passée. Or, avec eux, grâce à eux la culture défunte, regrettée, commence à ressembler à elle-même.

A elle-même, demande Blanchot dans *L'espace littéraire* : n'est-ce pas là une expression fautive ? ne devrait-on pas dire : à cela qu'elle était, quand elle était en vie ? A elle-même est pourtant la formule juste. Elle-même désigne l'être impersonnel, éloigné et inaccessible, que la ressemblance, pour pouvoir être ressemblance de quelque chose, attire aussi vers le jour. Oui, c'est bien elle la chère vivante, mais c'est tout de même plus qu'elle, elle est plus belle, plus imposante, déjà *monumentale* et si absolument elle-même qu'elle est comme doublée par soi, unie à la solennelle impersonnalité de soi par la ressemblance et par l'image. "Cet être de grand format, important et superbe, qui impressionne les vivants comme l'apparition de l'original, jusque là ignoré, sentence de Jugement dernier inscrite au fond de l'être et s'exprimant triomphalement avec l'aide du lointain : peut-être rappelle-t-il, par son apparence de souveraineté, les grandes images de l'art classique (pp. 350-351)".

Là où donc l'objet culturel se perdait dans l'office du religieux, là où l'outil disparaissait derrière la fonction, dorénavant éclairés dans une vitrine ou posés sur un socle, ils apparaissent et se ressemblent . Mais il ne faut pas se leurrer, ce qui revient ainsi dans la représentation muséale, n'est pas un double *stricto sensu*.

Ce n'est pas le retour du même. Car à cette place, avant, il n'y avait pas un objet –un expôt– mais une idole, un dieu, ou un outil. Le Musée institue donc un imaginaire, une autre scène, où montent à la lumière des objets indignes, précisément parce que leur ancienne destination, leur ancienne utilité a sombré, a déserté. Mais un défunt ,s'il est peut-être plus vrai que l'original vivant (n'est-ce point le cas des masques mortuaires ou des portraits, en général?) ne saurait produire sur le spectateur le même effet. On ne fera jamais revenir les anciennes destinations, les musées sont toujours nostalgiques. Pour reprendre une formule de Virilio : l'esthétique du Musée est *une esthétique de la disparition*.

Cet impossible retour, cette différence concerne le traitement de la temporalité, différence essentielle pour un musée d'histoire. Là où, face à une peinture du XIXème (*Épisode de la bataille de Gravelotte, 1870* de Carl Röchling, 1897), à cause du dispositif perspectif qui structure l'ensemble de la peinture, le spectateur était nécessairement amené à prendre la place du témoin idéal qui devait attester cela : oui, là –à Gravelotte –j'étais, ce jour de 1870", dorénavant, à cause de la suspension muséale , il ne m'est plus donné d'occuper cette place et de croire avoir été le témoin de ce haut fait. Et pourtant, ce tableau est bien le même, à un siècle près, peut-être avec quelques restaurations en plus (ce qui n'est pas rien, car une restauration est toujours une modernisation, elle n'échappe pas à la *valeur de contemporanéité*, selon Riegl).C'est donc bien la même image et

pourtant ce à quoi elle destinait –ce à quoi nous introduirait l'étude de son dispositif formel– ne nous atteint plus.

Nous comprenons *comment* nous aurions pu être ce témoin idéal, témoignant donc dans le même temps de la gloire de l'Empire, *et pourtant cela ne le fait plus*, comme on le dit pour deux amants abandonnés par la passion. C'est qu'il n'y a plus d'accordage, de Stimmung déterminé socio-historiquement, voire même ontologiquement. *La peinture est devenue une image* et nous laisse désœuvrés.

L'effet produit par la destination ne joue plus : je ne supporte plus (dans tous les sens du terme : *je* n'en suis plus le support, le sujet de la représentation, et je ne supporte plus que l'on peigne, aujourd'hui, ainsi) cette peinture comme je l'aurais fait en venant témoigner de son actualité. Devenant image, et m'entraînant à sa suite, moi qui aujourd'hui, puis toujours la contempler, elle entre dans une autre temporalité et me la fait parcourir. Ceux qui vont là, dans le tableau, vers la mort (ou la victoire)–les Prussiens–, et ceux-là –les Français–, qui jonchant le sol, sont déjà morts, ceux-là, dans l'image de Musée, je ne sais plus si, comme dans les récits de Blanchot, ils sont morts déjà ou vont mourir, si agissant et parlant, ils sont au-delà du trépas, s'ils ont oublié tout simplement de mourir, se survivant dans l'oubli qu'ils sont morts...

Il me semble que le Musée prive cette peinture, et par là même me prive, moi, son ancien destinataire (celui que je suis encore, en pensée) de la pleine actualité : cela qui est donné à voir a pu avoir lieu comme cela pourra avoir lieu, mais je ne suis plus sensible à cette différence temporelle. Cette peinture est un monument, dans tous les sens du terme, par ses dimensions (180x260 cm), en tant que lieu de mémoire *intentionnelle* (peinte en 1897, elle commémore un haut fait, elle en prépare d'autres : c'est une peinture de propagande). C'est cette monumentalité qui la fait recueillir dans un musée d'histoire d'aujourd'hui, son traitement son accrochage –devrait-il être– "ironique", ou tout simplement neutre, informatif.

En tant que monument intentionnel, mémorial explicite, elle intéresse le sémioticien et l'historien : les techniciens de l'image. Ceux-ci auront à analyser la pertinence du dispositif d'énonciation : comment elle n'avait pas seulement à me convoquer –alors – comme témoin (oui ! j'y étais), car, parce que j'y étais, elle me convoquait aussi à autant d'héroïsme pour le temps à venir. Ceux-ci auront donc à rendre compte de la singularité d'un tel monument –*sa valeur historique* -. Et ils seront d'autant plus amenés à le faire, que produit du XIX<sup>ème</sup> siècle, le siècle historique par excellence, le tableau dût enchaîner strictement sur la singularité de l'événement guerrier.

Ainsi écrit Riegl dans *Le culte moderne des monuments* : "*Le XIX<sup>ème</sup> siècle fut le siècle historique . car plus que les époques antérieures –et probablement postérieures il a pris plaisir à*

*découvrir et à observer avec amour le fait individuel, c'est-à-dire l'acte humain singulier dans la pureté de son surgissement originel. Il visait avant tout la vivante reconstitution du fait historique".*

Mais ajoute-t-il: "*On lisait avec délices le récit le plus banal, on vérifiait son authenticité, l'histoire événementielle de l'humanité, des peuples, des États, de l'Église, en quoi on postulait que se résumait l'histoire, tomba progressivement en désaffection [...], en revanche l'histoire culturelle, qui valorise le fait le plus minime [...] connut un puissant développement. Au nom de l'évolution, l'objet le plus insignifiant par son matériau, sa facture et sa fonction, se voyait encore attribuer une valeur objective. Mais avec la réduction constante et inévitable de cette valeur monumentale objective, l'évolution elle-même dont toutes les valeurs étaient issues, devaient l'emporter sur les monuments individuels."*

Quel est le corollaire de cet intérêt historiographique pour les objets les plus anodins, et donc pour l'évolution sinon l'extension du Musée, non seulement à tout ce qui peu à peu deviendra l'art occidental, mais aussi aux "arts" exotiques et finalement aux arts et traditions populaires européens?

Parallèlement à la *valeur historique* des objets, laquelle reste le fondement du travail du conservateur (conserver l'objet dans l'état où il a été transmis, le restaurer même en fonction des connaissances que nous avons de sa destination originelle, mais pas le recréer en fonction d'un idéal de ce qu'il aurait dû être), émergea une valeur bien différente, car subjective, individualiste, non communautaire, une valorisation de la temporalité pour elle-même. Une valeur qui est l'horizon du surgissement de l'individu moderne, sur le désastre de la communauté .

Riegl voit poindre dans l'intérêt porté aux objets infimes le fil qui conduit à valoriser l'évolution en tant que telle. Cette reconnaissance du processus évolutif est la première étape de la reconnaissance de la *valeur d'ancienneté*. Or, cette dernière suppose la *valeur historique* comme sa condition de possibilité. Ne faut-il point en effet que le conservateur restaure l'identité physique de l'œuvre pour que celle-ci, dans l'imaginaire du spectateur que nous sommes, puisse subir, les avatars de la dégradation comme de la résurrection ? De la disparition comme de l'exposition ?

Il y a là, dans l'antagonisme des valeurs, celui de la valeur historique et celui de la *valeur d'ancienneté*, plus qu'un partage des rôles, entre l'historien ou le conservateur du patrimoine d'un côté et le visiteur. Il y a deux rapports à l'expôt, selon qu'on l'aborde en savant qui a à identifier une œuvre, et donc précisément à préserver les conditions physiques de l'identité ou en visiteur, en amateur –lequel est nécessairement aussi un homme de Musée– qui a à se laisser introduire dans le tout des œuvres que le Musée rend possible, dans une tout autre temporalité. Une temporalité qui n'est plus celle d'une technique qui maîtriserait les œuvres (celle du conservateur, celle de l'historien), mais une temporalité qui ferait l'expérience d'un voyage interne d'œuvre en œuvre d'époque de l'art en époque de l'art.

Avec la *valeur* "subjective" d'*ancienneté*, c'est une autre époque de la remémoration qui s'ouvre, probablement avec la crise de la surface d'inscription communautaire des événements du passé : "*Ce changement s'exprime clairement dans l'évolution de la valeur de remémoration [...] (si) la valeur historique* tient encore à l'événement singulier, qui se présente pour ainsi dire objectivement à l'observateur, en revanche, *la valeur d'ancienneté* fait en principe totalement abstraction du fait singulier et de sa localisation et apprécie seulement l'effet subjectif et affectif du monument. Elle ne tient nul compte de ses caractéristiques spécifiques, ou, plus exactement, ne considère que les traits (traces d'*ancienneté*) qui *témoignent de la dissolution du monument dans le général, au lieu de ceux qui révèlent: sa singularité objective.*"

C'est donc la valorisation de la dissolution dans le général, qui caractérise la *valeur d'ancienneté*, ce qui évidemment l'oppose à la marque de la *valeur historique* : l'attention portée à l'événement et l'identification de sa singularité –l'œuvre– et donc à sa conservation matérielle. C'est ce que confirme Riegl, quand il a à définir précisément la *valeur d'ancienneté* d'un monument : "*Elle se manifeste au premier regard par son aspect non moderne [...] la façon dont la valeur d'ancienneté s'oppose aux valeurs de contemporanéité réside plutôt dans l'imperfection des œuvres, dans leur défaut d'intégrité, dans la tendance à la dissolution des formes et des couleurs, c'est-à-dire dans des traits rigoureusement opposés aux caractéristiques des œuvres modernes, flambant neuves*". Il est paradoxal alors de voir que, celui qui a parfaitement désigné le XX<sup>ème</sup> siècle comme le siècle de la *valeur d'ancienneté*, ce qui donne le ton à l'acception nouvelle de la *culture*, continue de vouloir caractériser les œuvres contemporaines, par ces qualités, à l'évidence non-contemporaines, que sont leur intégrité, leur autonomie de totalité, le respect du cadre.

Comment rendre compte d'une telle grande sensibilité à son temps qui ne s'étend pas à la compréhension de ce qui, dans les œuvres contemporaines, était déjà parfaitement perceptible comme leur contemporanéité même: la *dissolution de la singularité* de l'œuvre, de son autonomie, de son intégrité de belle totalité –c'est-à-dire la fragmentation–, dans la généralité ? Mais que faut-il entendre par *généralité* ?

C'est probablement que trop attaché à la conservation physique des monuments –des œuvres en général– Riegl ne pouvait percevoir que l'essentiel du processus de dissolution dans le général pouvait concerner autre chose que la simple matérialité, la matérialité réduite au support, les couleurs réduites à cette matérialité-là, trop simple pour être vraie. Son défaut serait donc d'avoir interprété la dissolution, seulement comme une désintégration chimico-physique : soit le travail naturel du temps sur les œuvres : "*Aussitôt que la création singulière de l'homme ou de la nature a pris force, elle commence à subir l'activité destructrice de la nature. La possibilité de percevoir nettement les traces [de l'activité destructrice] conditionne la valeur d'ancienneté d'un monument. La valeur d'ancienneté s'affirme clairement à travers un effet [...] qui concerne la vue plus que le*

*toucher : l'altération des surfaces (érosion, patine), l'usure des coins et des angles, qui y trahissent un travail de décomposition lent, mais sûr et inexorable. Au regard de la valeur d'ancienneté, la loi esthétique fondamentale de notre époque peut être formulée ainsi : nous exigeons de la main de l'homme qu'elle produise des œuvres achevées et closes, symboles de la loi de la création. Nous attendons au contraire de l'action de la nature au cours du temps la dissolution des œuvres, symbole également de la loi également nécessaire de la dégradation. C'est bien plutôt la claire perception, dans toute sa pureté du cycle nécessaire de la création et de la destruction qui plaît à l'homme du XXème siècle. Toute œuvre humaine est ainsi conçue comme un organisme naturel, dans le développement duquel personne n'a le droit d'intervenir : cet organisme doit se développer librement, l'homme se contentant de le préserver d'une fin prématurée."*

Ce naturalisme appliqué à l'esthétique, cet organicisme, ne lui permettent pas d'interpréter le double mouvement dans lequel sont prises les œuvres en ce temps du Musée. Ce n'est pas le lieu d'analyser plus longuement ce double processus qui s'identifie parfaitement à cette réalité : le Musée. Le Musée devenant le site des œuvres, est à entendre comme processus de fragmentation, de dissolution formelle (et non pas matérielle) des œuvres, dans le même temps que s'absolutise l'idée d'une totalité de l'art. On ne peut pas comprendre ce qui arrive aux œuvres depuis lors sans réévaluer la notion de critique esthétique chez les Romantiques, comme a pu le faire W. Benjamin dans son célèbre essai. Or, ce double mouvement concerne toutes les créations œuvrées, pas seulement ce que l'esthétique traditionnelle subsumait sous la catégorie d'art. Et donc tout ce qui entrera au Musée, et précisément aussi dans les musées d'histoire et dans les musées d'ethnologie. Un effet extrêmement important de ce double processus –le Musée–, effet qui concerne au premier chef toute muséographie de l'histoire, c'est que les œuvres vont se mettre à communiquer entre elles. Or, avec cette communication totalement imprévisible, parce qu'imaginaire, c'est le principe d'identité, sans lequel il n'y a pas d'histoire de l'art et d'historiographie en général, qui est miné.

Pour percevoir cela, il faut parcourir le musée d'histoire, non en historien, mais en amateur, en amateur de dissolution des formes documentaires les unes dans les autres. Mais cela n'est pas l'effet d'une décision, c'est inévitable. A moins de camper sur des positions strictement identificatoires, le visiteur d'un musée d'histoire est un amateur *impressionnable*. Le double processus contamine l'historiographie la plus conséquente. D'autant plus, peut-être que les œuvres documentaires exposées ne sont plus *parlantes*, appartenant à un temps tout autre : ces œuvres pour lesquelles un vaste travail de traduction est nécessaire, tant leur étrangeté est flagrante. Les œuvres, les témoignages, les monuments selon la multiplicité des supports de la mémoire, intentionnelle ou non, tout est entraîné dans une dérive générale vers la finalité sans fin, dont les musées d'art nous donnent parfaitement le sentiment. Il en est de même pour les anciennes collections savantes

d'objets naturels, comme pour les vieux musées pédagogiques d'histoire des sciences et des techniques.

Par conséquent, si les documents de la mémoire se mettent à errer pour eux-mêmes en se détachant de ce grand théâtre de la mémoire qu'aurait voulu être le musée d'histoire, ce qui est invalidé, c'est la possibilité d'établir un ou des grands récits théologico-politiques (des idéologies) sur les restes de ce qui n'a plus d'identité. Car tous les héros deviennent ambigus dans cet échange généralisé entre les époques que permet le Musée. Encore une fois: c'est la temporalité de l'écriture de Blanchot qui domine. Le Musée invalide l'écriture de l'histoire. Il n'y a donc pas de musée d'histoire.

Qu'en est-il maintenant du destinataire du musée d'histoire, s'il ne peut plus être pris dans les réseaux des *grands récits* (J.F. Lyotard) ?

Ce ne sera plus un croyant, mais un "sujet" parfaitement impressionnable (passible) précisément parce qu'il est "moderne". Retournons chez Riegl : que produisent nos monuments désaffectés ? un *Stimmungsmensch*, un homme, une femme modernes : impressionnés et non plus destinés. *“Le monument n'est plus que le substrat sensible nécessaire pour produire sur le spectateur cette impression diffuse (Stimmungswirkung) suscitée chez l'homme moderne par la représentation du cycle nécessaire du devenir et de la mort, de l'émergence du singulier hors du général, et de son progressif et inéluctable retour au général. Cette impression n'implique nullement une approche scientifique et ne semble pas tributaire d'une culture historique, elle met seulement en jeu la sensibilité et l'affectivité, et prétend ne pas s'adresser exclusivement aux personnes cultivées que concerne seules, nécessairement, la conservation historique des monuments, mais aussi aux masses, à tous les individus sans distinction de niveau culturel. Dans cette prétention à une validité universelle, qu'elle partage avec les valeurs sentimentales de la religion, réside la signification profonde –et dont il est encore impossible de mesurer les conséquences – de cette nouvelle valeur de remémoration que nous appellerons dorénavant "valeur d'ancienneté"”*.

Un musée d'histoire est nécessairement un musée sentimental, sans contenu théologico-politique, et c'est bien cela qui désole tous les politiques. Ou les désœuvre.

**Jean-Louis Déotte.**

**Hadi RIZK**

**PUISSANCE ET ALTÉRITÉ :**

**QU'EST-CE QU'UN ORDRE COLLECTIF ?**

À Vanessa

"Cette révolution a été provoquée par le désespoir. L'espoir conseille d'attendre, de survivre, de croire à l'avenir, de tergiverser. Au contraire, le désespoir transforme l'homme : il n'a plus rien à attendre et perd sa peur. Notre seul espoir, ce fut le désespoir..."

Octavian PALER, écrivain et journaliste roumain.

"Dans la mesure, en effet, où les individus d'un milieu sont directement mis en cause, dans la nécessité pratico-inerte, par l'impossibilité de vivre, leur unité radicale (en se réappropriant cette impossibilité même comme possibilité de mourir humainement, autrement dit, de l'affirmation de l'homme par la mort) est négation inflexible de cette impossibilité ("Vivre en travaillant ou mourir en combattant") ; ainsi le groupe se constitue comme l'impossibilité radicale de l'impossibilité de vivre qui menace la multiplicité sérielle."

Jean-Paul SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, p. 446.

## **PUISSANCE ET ALTÉRITÉ :** **QU'EST-CE QU'UN ORDRE COLLECTIF ?**

### **I. Ordre ou liaison de la multitude : statut interne ou externe du tiers ?**

- A. Difficultés de la théorie du "contrat" fondateur
- B. B. La *théocratie*, dans les limites de l'immanence

### **II. De la puissance au pouvoir : une synthèse passive de la multitude.**

- A. Le conatus, ou l'être-pratique de l'individu
- B. B. *L'imitation affective*, structure passive de quasi-réciprocité
- C. C. La production de l'obéissance : unification en altérité de la multitude, sous le régime de la SÉRIE

### **III. Série et groupe : constitution de la multitude.**

- A. Une "liquidation" sérielle de la sérialité
- B. De *l'indignation* à l'"apocalypse"
- C. C. Le tiers, en tant que représentant : une suppléance *par défaut*

## Hadi RIZK

### PUISSANCE ET ALTÉRITÉ :

#### QU'EST-CE QU'UN ORDRE COLLECTIF ?

HOBBS *dans* SPINOZA, SPINOZA *contre* HOBBS, puis enfin SPINOZA, ou la fécondité déjà présente mais n'ayant pas encore produit tous ses effets, de notre A VENIR : telle est l'inspiration première de cette recherche sur les *modalités de la relation inter-humaine dans la constitution du social*. Constatons en effet que HOBBS et SPINOZA, sur fond d'une problématique commune -rationnelle et matérielle- de l'établissement d'un pouvoir souverain, à partir du fait élémentaire et premier de relations réciproques entre les individus de l'État dit "de Nature", proposent des interprétations différentes et même opposées de cette réciprocité constituante. HOBBS décrit une obéissance instituée par une relation "bilatérale" d'obligation de chacun à chacun : il en déduit l'idée même de *contrat social*. Mais SPINOZA, lui, *produit* cette obéissance à partir d'une autre forme de la relation humaine : interaction des "passions" interindividuelles qui déborde nettement le cadre de la réciprocité soi-autrui.

### PREMIÈRE PARTIE

#### ORDRE OU LIAISON DE LA MULTITUDE : Statut interne ou externe du TIERS ?

L'État de nature mis en œuvre dans le *LEVIATHAN*, "État de guerre de tous contre tous", illustre une définition "par figure" du rapport à autrui : limitation extérieure de mon mouvement vital, l'autre me détermine négativement comme usage qui m'échappe de pouvoirs qui me menacent. L'État de nature est tissé de rapports dispersés entre hommes égaux — personne n'ayant assez de force pour l'emporter durablement sur l'Autre, il en résulte crainte, défiance et ambition de pouvoir qui se nourrissent d'elles-mêmes -. La figure menaçante d'autrui représente pour chacun ce qu'il n'est pas, ou plutôt ce qu'il n'a pas : elle engendre la méfiance, la susceptibilité, l'accumulation de pouvoir, puis l'attaque préventive tout court -et systématiquement-. Les choses se passent ainsi jusqu'au moment où, par un jeu d'autolimitations délibérées et réciproques, les individus intériorisent par un calcul, que suggère un précepte de leur raison pragmatique, cette négation insupportable qui leur est infligée de l'extérieur, en limitation volontaire de liberté, ou droit que l'on a sur toutes choses, par un échange mutuel.

La formule même de "génération" de la République a pour condition de validité ce *dessaisissement* réciproque et "librement ;" consenti du pouvoir propre de se gouverner et son transfert corrélatif à un tiers extérieur, par renonciation au droit particulier de se défendre, c'est-à-dire d'arrêter "son" droit <sup>2</sup> :

"J'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière."

Il faut souligner le lien organique entre la dimension *privative* de l'opposition soi-autrui, de l'assomption "réfléchie" de la contrainte violente en auto-aliénation volontaire -grâce à un dédoublement intérieur au droit naturel entre la liberté ou droit illimité d'user de son pouvoir et la loi, comme fin prescrite de préserver sa propre vie -, et la figure symétrique du tiers externe, artificiel et transcendant. A coup sûr, l'"autorisation" en question est une fiction marquée par l'impuissance. Elle est en effet la conséquence, dès l'État de nature, d'une première "représentation" de soi par l'autre qu'on n'est pas, d'où la dialectique de l'honneur, de la valeur et de la volonté de pouvoir, qui conduit au "dépassement" de l'État de nature : chaque individu ainsi "figuré" s'instituant comme sujet en tant qu'il s'assujettit à la personne représentative de l'État. Le Tiers, qui incarne la souveraineté, ne "ferme" alors le tout qu'à la condition de lui échapper : dès lors que le transfert de droit s'établit sur la négation interne du droit naturel, l'enchaînement des individus dans l'État en est bien un, sous la forme sérielle et discontinue de singularités unies par leur séparation même, où la souveraineté n'est rien d'autre que ce jeu en acte d'annulations réciproques. Cet effet de transcendance du souverain par rapport au rassemblement qui s'incorpore en lui conduit à : La question suivante : n'y a-t-il pas un hiatus entre le primat du tiers et la primauté qui reste accordée à son "inauguration" par un contrat réciproque entre individus ? Pour comprendre le passage de l'État de nature à l'institution de l'État civil, ne faut-il pas plutôt réintégrer le tiers et l'impuissance au sein même d'une intelligibilité nouvelle de la relation humaine, qui ne saurait se limiter à l'abstraction du rapport soi/autrui ? Nous verrons apparaître chez HOBBS une difficulté indépassable de la théorie du contrat, en même temps que les linéaments d'une autre approche du lien social.

---

<sup>2</sup> Thomas HOBBS : *Léviathan*, éditions SIREY, trad. Tricaud, chap.XVII, pp. 177-178

## **A. Difficultés de la théorie de "contrat" fondateur : le statut du tiers perturbe le caractère dyadique de la convention primitive et vice-versa :**

La génération du corps politique s'accomplit par une série de conventions mutuelles : chacun transfère à un tiers souverain son droit de nature. Il *l'autorise*, reconnaissant pour siennes, une fois pour toutes, les volontés et les actions de ce tiers. C'est parce qu'il transcende les relations de type dyadique entre les individus que le tiers est souverain : il est seul représentant d'une unité qui ne le précède pas, qui ne saurait lui provenir de la relation bilatérale elle-même. Autre absolu, c'est-à-dire exclu du rassemblement des individus, il unifie ce rassemblement en se "l'incorporant", lui instituant son unité, par fermeture et complétude. Il est à juste titre une espèce de "dieu mortel", disposant grâce à l'autorisation (aliénation ?) émanée de ses membres de la force et des ressources de tous, comme (il) "le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense".

Le chapitre XIII du *LEVIATHAN*<sup>3</sup> établit nettement la guerre de tous contre tous à partir d'une réciprocité élémentaire entre deux individus égaux et symétriques, opposés par leur union paradoxale au sein d'une "rareté" matérielle qui s'impose à eux :

"De cette égalité des aptitudes découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins. C'est pourquoi, si deux hommes désirent *la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux*, ils deviennent ennemis..."

Perversion de la relation bilatérale par l'opacité du champ matériel, conduisant aux "trois causes principales de querelle : premièrement la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement, la fierté." Cette gradation explique l'enchaînement des formes de violence : d'abord, la lutte pour le profit, puis, en raison de la menace récurrente sur les instruments de ce profit, nouvelle violence où l'on accumule les pouvoirs pour garantir la sécurité et la reproduction temporelle de la satisfaction, et enfin, *nécessairement*, et pour réagir au simple risque d'altérité que la seule présence de l'Autre, à l'horizon de mes entreprises, fait sans cesse renaître, lutte pour le pouvoir en vue du pouvoir, ou ambition pure et simple de domination des autres.

Mais une question décisive se fait jour : attribuer, comme le fait HOBBS, ces "causes de querelle" à la *nature humaine* sans plus, n'est-ce pas faire bon marché d'une "surdétermination" de la relation humaine, d'une réciprocité soi/autrui *déjà* médiée par l'Autre se profilant comme Tiers impliqué dans la relation bilatérale ? Il est possible de formuler autrement cette question, de telle

---

<sup>3</sup> *Léviathan*, chap. XIII, pp.121-127.

sorte que l'hypothèse soit "testée" par des éléments internes à la problématique même du texte : dans quelle mesure la relation humaine de type dyadique peut-elle permettre de fonder effectivement l'obéissance et l'institution corrélative de la souveraineté ? En d'autres termes, ce Tiers dont on a besoin pour tenir en garde les partenaires opposés, peut-on faire l'économie de sa présence dès l'État de nature <sup>4</sup>, au moment où il s'agit de "contracter" pour sortir de cet État ?

Origine même de l'institution inaugurale, la théorie de l'*obligation* découle spontanément du *droit naturel* : synthèse primitive du droit et du non-droit, sa réflexivité interne stipule que, pour préserver la fin (la vie), l'on renonce partiellement à la libre disposition des moyens (pouvoirs instrumentaux). Elle repose sur un *accord* entre *deux* hommes : artificielle, elle dépend d'une *convention*, c'est-à-dire d'une "transmission mutuelle de droit". Plus précisément encore, la convention<sup>5</sup> est la forme que prend un contrat entre deux particuliers, lorsque le premier s'exécute, tandis que le second est censé le faire plus tard, après avoir donné sa promesse :

"De plus, un des contractants peut remettre la chose pour laquelle il s'engage par contrat, et accepter que l'autre partie s'exécute pour son compte en un moment ultérieur déterminé, cependant que dans l'intervalle on lui fera confiance. Le contrat, pour ce qui regarde le second, est alors appelé PACTE ou CONVENTION."

On le voit : cette convention dépend en fait de la bonne foi ; ce qui revient à dire qu'elle n'est valide qu'à la condition qu'un tiers-arbitre, extérieur aux parties contractantes, les *oblige* à respecter leur engagement. Pour cette même raison, la méfiance voire la défiance qui règnent à l'État de nature introduisent une telle probabilité de *violation* que toute convention est pratiquement impossible. Qui risquera en effet de s'exécuter le premier, si peu assuré qu'il est que l'autre tiendra sa promesse ?

"Par suite, celui qui s'exécute le premier ne fait que se livrer à son ennemi, contrairement au droit, qu'il ne peut jamais abandonner, de défendre sa vie et ce qui est nécessaire à celle-ci".

En réalité, cette situation s'appliquant aux deux partenaires, *personne ne s'exécute* : l'absence de première exécution faisant qu'aucune obligation n'est créée. Nous sommes conduits

---

<sup>4</sup> Au cours de la mise au net de cette étude, j'ai pu prendre connaissance, ce des vues suggestives et convergentes, développées par M.Osamu UENO, de l'Université d'Osaka, JAPON, dans un article encore inédit en France : *Le "reste" ou les autres pris collectivement*.

-Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes.

<sup>5</sup> *Léviathan*, chap. XIV, pp.132-136.

au cas de figure suivant : les deux parties promettent de s'exécuter plus tard. Dans l'État de nature, aucun autre processus ne peut se dérouler, sauf à postuler des individus "suicidaires", ce qui est contraire à l'hypothèse. Mais alors,

"Si une convention est faite, telle qu'aucune de deux parties ne s'exécute sur le champ, car elles se fient l'une à l'autre : dans l'État de simple nature (qui est l'état de guerre de chacun contre chacun), elle est selon toute attente raisonnable, *nulle*."

C'est seulement dans une "condition civile"<sup>6</sup> que le tiers, investi du pouvoir souverain de coercition, peut contraindre les parties à tenir leurs engagements, annulant du même coup tout prétexte à "l'attente raisonnable". Or, ce même tiers, qui garantit par sa position, extérieure et absolue, le respect des conventions, doit lui-même être institué par... *convention et obligation mutuelle* de chacun avec chacun ! Pour que cette convention originelle soit elle-même valide, il faudrait paradoxalement que le tiers, théoriquement et en droit issu de cette convention, *la précède en fait*, afin de la rendre possible, grâce à son pouvoir de contrainte. Nous sommes au rouet : sans garantie d'exécution par un tiers souverain, cette convention, fût-elle originelle, est vaine, comme n'importe quelle autre ; à l'inverse, si de quelque manière, le tiers est préalable à la convention, cela signifie qu'une relation humaine initialement *triadique* conditionne l'intelligibilité même de la convention bilatérale. Mais alors, à quoi bon ce geste "inaugural" incapable de produire son objet, à savoir le *souverain* ? Si le paradigme du *contrat* s'avère impuissant à construire la convention originelle, c'est la notion même d'État de nature, d'institution du corps politique et, partant, la définition même de la relation humaine qui s'en trouvent affectées.

En fait, n'est-ce pas la notion même de réciprocité dyadique qui paraît, relativement aux caractères pratiques de l'État de nature, abstraite, artificieuse, bel et bien "fictive" ? En effet, la rareté, la violence et l'aspect de production matérielle des "pouvoirs instruer, taux — il s'agit d'user de l'inertie matérielle propre au corps pour modifier l'environnement et assurer sa subsistance-, ont tôt fait, par développement spontané de leur logique, de *tendre* la pluralité dispersée des relations soi/autrui en un *rassemblement* déjà doué d'une certaine unité.

---

<sup>6</sup> *Léviathan*, chap. XIV, p.137. "Mais dans une condition civile, où il existe un pouvoir établi pour contraindre ceux qui, autrement, violeraient leur foi, une telle crainte n'est plus raisonnable : pour cette cause celui qui doit, selon la convention, s'exécuter le premier, est obligé de le faire ".

La *peur de la mort violente* marque une séparation d'avec soi, sous l'effet de la menace d'autrui. Cette peur marque une intériorisation de la violence propre au milieu ambiant, et une esquisse d'unification par le manque commun ressenti par tous. Mais il suffit de cette violence-du-milieu pour entraîner en chacun une anticipation de la violence d'autrui. Dès lors, chacun se fait passivement autre que soi par l'autre et autre que l'autre : antagonisme tournant qui engendre une unité négative, malgré la dispersion<sup>7</sup>, car la "crainte de la mort" ne peut susciter que la fuite indéterminée de tout un chacun, vers la figure générale de l'Autre, d'autant plus réel qu'il est indéfini, de l'Ennemi menaçant... Cette crainte vague mais omniprésente constitue, dans l'impuissance et la passivité, une quasi-synthèse de *tous* les autres, sous la forme d'un rassemblement dont chacun se découvre potentiellement comme l'exclu ou la victime : la violence indéfiniment répétée de l'Autre en chaque autrui m'unit par un lien de séparation, qui n'est autre que la peur de la mort violente, à l'espèce de "rassemblement" qui advient aux autres, unifiés par la menace qu'ils projettent sur moi. De là résulte une structure de réciprocité<sup>8</sup> inégale et déséquilibrée, entre le moi de chacun et l'être-Autre de tous les autres : pour chaque individu pris séparément, cet être-Autre qui lui fait face s'apparente à la présence en creux de la transcendance du souverain.

L'État de nature conduisant à l'extrême généralisation de cette situation -milieu-de-violence-, l'expérience de l'être-Autre ne réalise-t-elle pas une anticipation "de facto" du rôle du Tiers-souverain, agent déjà constituant de la relation humaine qui prétend l'engendrer ?

Redoutable dialectique de l'implicite et de l'explicite, qui met fort à mal la cohérence de la problématique du contrat. Néanmoins, si nous avons pu pressentir la présence en creux du tiers, dès

---

<sup>7</sup> *Léviathan*, chap. XIV, p.127. "Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie."

<sup>8</sup> Dans l'article précédemment cité, M.Osamu UENO cite, sous le titre *Un obscur tableau de groupe*, ce passage du *Léviathan*, chap. XVIII, p.183 : "... La majorité ayant par ses suffrages accordés proclamé un souverain, quiconque était en désaccord doit désormais s'accorder avec les autres, autrement dit accepter de ratifier les actions que pourra accomplir le souverain, ou d'être justement supprimé par les autres. En effet, s'il est entré volontairement dans le groupe de ceux qui se trouvaient assemblés, il a ce faisant suffisamment exprimé sa volonté de se conformer à ce que la majorité ordonnerait, s'y engageant par une *convention tacite* : si donc il refuse de s'y conformer [...], il agit contrairement à ce dont il a convenu, et donc injustement. Et qu'il soit du groupe ou non, que son accord soit sollicité ou non, il doit ou bien se soumettre aux décrets du groupe, ou bien demeurer dans l'état de guerre où il se trouvait auparavant, état dans lequel il peut sans injustice être détruit par n'importe qui."

M.UENO s'attache à expliciter cette curieuse notion de convention implicite : le marginal ou le rebelle risquant d'être supprimé par ces "tous les autres" pris globalement comme le "reste" dont il est exclu. Le *reste* ou l'unité par négation de tous les autres que moi ; quant à la convention *tacite*, elle consiste à entrer dans un "*rapport asymétrique*" avec le reste tout entier dont la force surpasse la nôtre.

Je ferai remarquer que, s'il est vrai que la notion de rapport asymétrique décrit très bien sur le plan phénoménologique, la liaison de chacun à l'être-Autre, le "reste" demeure l'énigme de l'être groupé de tous les autres ; en outre, il faut montrer comment *se forme* ce reste, comme ensemble de tous les autres moins moi, appartenant au

l'État de nature, il ne s'agit que d'une hypothèse, fondée sur l'aporie de l'obligation et sur une interprétation, justifiée par un passage à la limite, de l'affolement de la relation dyadique par la guerre de tous contre tous qu'elle induit. En d'autres termes, nous ne disposons guère d'un autre modèle de la relation humaine, susceptible de lever la contradiction où s'enferme la théorie de HOBBS : ne point concevoir l'unité d'un corps politique autrement que par l'incorporation dans le souverain, et en même temps ne pouvoir réaliser cette exigence que par une unité implicite et préalable, qui en ruine la légitimité, tout en restant elle-même définie dans les limites de la réciprocité dyadique. C'est seulement au chapitre XVI du *Traité théologico-politique* de SPINOZA, moment encore puissamment marqué par le paradigme du contrat que Spinoza va presque s'en affranchir, presque, c'est-à-dire dans une ultime subversion, éminemment révélatrice des conditions d'une véritable solution.

### **B. La théocratie, dans les limites de L'IMMANENCE :**

Dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, Spinoza semble assez proche des grandes lignes de la convention instituante, telle que définie par Hobbes. Mais il faut être attentif à ce qui entoure cette apparente "fidélité" : d'ores et déjà se manifestent les premiers effets de la définition du droit comme puissance, qui rendent paradoxale, puis caduque, la notion de contrat fondateur.

Certes, Spinoza retrouve les termes de Hobbes, dès qu'il s'agit de justifier l'institution d'une instance souveraine, qui garantisse le respect des pactes que les hommes concluent entre eux<sup>9</sup> :

"...alors même que les hommes donnent des marques certaines de la pureté de leurs intentions quand ils s'engagent, par des promesses et des pactes à garder la foi jurée, personne cependant ne peut, à moins qu'à la promesse ne s'ajoute quelque autre chose, se reposer avec assurance sur la bonne foi d'autrui, puisque chacun peut agir par ruse suivant le Droit de nature et n'est pas tenu d'observer le pacte sinon par espoir d'un bien plus grand ou craint d'un plus grand mal."

Il s'avère donc qu'un "transfert" est nécessaire : quel genre de transfert ? portant sur quel objet ? et en faveur de qui ou de quoi ? La réponse à ces trois questions va permettre de mesurer l'ampleur de la divergence avec Hobbes, et la profonde originalité de Spinoza. D'abord, par cette

---

même ensemble que moi. Nous sortons de la réciprocité dyadique, mais sans pouvoir rendre compte de cette nouvelle modalité de la relation humaine.

<sup>9</sup> *Traité théologico-politique*, traduction APPUHN, coll. GF ; pp.265-266.

définition du *Droit naturel*, qu'il veuille à dépouiller de toute "instrumentalité", comme du dédoublement interne liberté-loi :

"Par Droit et institution de la Nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. [...] Le Droit de la Nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance ; car la puissance de la Nature est la puissance même de Dieu qui a sur toutes choses un droit souverain. Mais la puissance universelle de la Nature entière n'étant rien en dehors de la puissance de tous les individus pris ensemble, il suit de là que chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, autrement dit que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient."<sup>10</sup>

Puissance "déterminée", le droit naturel de chaque individu est une *partie* de la puissance universelle de Dieu : la limitation du droit de chacun est corrélative d'une co-appartenance de tous les individus au droit infini de la Nature, au sein de laquelle ils se produisent et sont produits dans une espèce de "communauté" où la limitation apparaît comme l'envers d'une réciprocité de fait, relative à l'immanence de l'Infini, dans chaque partie comme dans l'ensemble. Du même coup, chaque individu est "rapport", le fou comme le sage, et il s'agit moins d'annuler ou de limiter ce droit, qui se confond avec la force de l'individu, que d'en déployer les effets selon les "accords" les plus féconds. En soi, le droit naturel est pure puissance -il se confond avec l'actualisation d'une essence- et il n'y a là aucune réflexivité ou autolimitation. Je peux faire tout ce qui est en ma puissance, sauf que ma puissance n'est pas absolue : d'où une limitation externe, "de fait", qui ne s'accompagne pas de manque ou de privation "ontologiques". Il s'agit simplement d'ajuster la puissance qui est mienne à la productivité la plus grande possible.

Si quelque "transfert" que ce soit doit intervenir, il ne peut être qu'un *transfert de puissance*, en bloc puisque l'essence est une, et non un transfert mutuel de droit, au sens où l'entend Hobbes – aliénation préalable de "moyens" qui institue, par l'autorisation, le tiers comme pouvoir souverain. Le transfert, il faut le souligner, est davantage une *composition*, une addition des puissances individuelles, union spontanément constituante qui ne suppose pas a priori de médiation. Et ce transfert de puissance, qui intervient en premier, au lieu de résulter d'une série circulaire de conventions bilatérales tournantes -par *auto-limitations* (!) réciproquement consenties-, établit une communauté totalement homogène aux individus qui la constituent, comme si elle n'était que leur "articulation" plus efficace, ou leur communication mieux réalisée, sous forme d'affects communs. Dans ces conditions, le Droit institué doit-il encore se confondre avec un tiers doué d'une certaine transcendance ? Ce droit du souverain pourra-t-il être autre chose que la puissance de l'individu

---

<sup>10</sup> *TTP*, chap. XVI, pp. 261-262.

collectif formé par l'association, la contrainte juridique n'étant que la force de la masse "rassemblée", supérieure à la puissance de chacun ?

Un texte pourra nous guider<sup>11</sup>, qui porte sur les *modalités* de ce transfert de puissance ; nous y verrons les individus contracter en fait... "avec eux-mêmes", s'unissant en fait à leur "unité" déjà constituée, sans besoin d'être "instituée" :

"...Il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de Nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de cette sorte est appelé Démocratie et la Démocratie se définit ainsi : l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir."<sup>12</sup>

Nous nous éloignons de l'"autorisation-représentation" rencontrée dans le *Léviathan* : n'est-ce pas la même chose que de dire que le droit de commander appartient au seul souverain -qui n'a de compte à rendre à personne-, et que tous lui ont "transféré" la puissance qu'ils avaient de se maintenir ? *Transfert* de puissance, que nous devons précisément décrire, et non aliénation d'un "droit" de nature conçu comme une espèce de droit subjectif. En outre, la définition de la puissance déterminée de chacun, fait de cette *Démocratie* originaire une *démonstration de l'immanence de l'infini à la multitude* et, réciproquement, du *peuple* ou de la *société*, une unification constituante *qui précède et détermine l'ordre juridique ou le contrat censés les instituer.*

Il n'est donc pas question de contracter entre individus, pour établir *ensuite* un tiers souverain : la lettre du texte semble stipuler que, pour fonder l'accord bilatéral, le droit, c'est-à-dire la société soit nécessaire pour son intervention médiatrice ; puis, pour que cette société elle-même puisse se former, il appartient à chacun de transférer toute la puissance qui lui appartient à la... société (!). Non seulement le transfert de puissance est-il substitué à la convention instituante, mais, derechef une unité inexplicable de la multitude semble précéder toute procédure qui viserait à l'instituer, comme si le pacte n'était que *l'explicitation* de ce qui est déjà là : une multitude dont l'articulation préalablement donnée sous la forme de relations inter-individuelles (qui se confondent avec la notion même d'individu), mais qui "laisse du jeu" au calcul des individus, afin de maîtriser le pouvoir qui s'y fait jour. Peuple pour le moins "paradoxal", au sein d'une démocratie originaire, où le droit se confond avec la médiation vivante de cette multitude, entre chacun et chacun.

---

<sup>11</sup> *TTP* : chap. XVI, p.266.

<sup>12</sup> *TTP* : chap. XVI, p.266.

Pourtant, si l'hypothèse du *pacte* persiste, n'est-ce pas un signe que la réciprocité inter-individuelle est vécue selon une certaine *altérité* ? Du même coup, la médiation de la multitude manifesterait aussi une certaine extériorité, d'où l'illusion nécessaire d'un tiers-arbitre : le contrat portant sur la définition des modalités, d'appropriation de la puissance constituée, mais s'exerçant passivement sur chaque individu, dans un rapport imaginaire, mais réel, a un pouvoir ressenti et vécu comme *étranger et extérieur*.

Nous nous sommes interrogés sur le caractère du transfert -par chacun- de son droit vers la société, afin d'instaurer précisément cette société : si tant est que ce transfert implique une relation, l'autre terme de cet *échange* est présupposé par l'effectuation de cet échange, et ne saurait être *déduit* de ce transfert... Pour mieux définir cette antinomie, considérons un autre "transfert", celui décrit au chapitre XVII, entre les Hébreux et... Dieu.

"Libérés, en effet, de l'oppression insupportable des Égyptiens, ils n'étaient plus liés à aucun mortel par aucun pacte et avaient retrouvé leur droit naturel sur tout ce qui était en leur pouvoir ; chacun pouvait à nouveau examiner s'il voulait conserver ce droit ou le transférer à un autre. Revenus ainsi à l'état naturel, sur le conseil de Moïse en qui ils avaient la plus grande confiance, ils décidèrent de ne transférer leur droit à aucun mortel, mais seulement à Dieu ; sans temporiser, tous, d'une clameur commune, promirent à Dieu d'obéir absolument à tous ses commandements, de ne reconnaître d'autre droit que celui qu'il établirait lui-même par une promesse prophétique. *Cette promesse, c'est-à-dire ce transfert de droit à Dieu, se fit de la même manière que nous avons conçu ci-dessus qu'il se fait dans une société commune, quand les hommes décident de se dessaisir de leur droit naturel.* Par un pacte exprès, en effet et par serment, librement, sans céder ni à la coaction de la force ni à l'effroi des menaces, ils renoncèrent à leur droit naturel et le transférèrent à Dieu." <sup>13</sup>

Cette comparaison confirme ce que nous pressentions : la convention n'est pas un pacte de chacun avec chacun, mais un transfert unilatéral de chacun avec la société, ou avec Dieu. La convention individu/société s'en trouve éclairée : Dieu, Tiers absolu et sans égal, dispose *au préalable* de toute la puissance. Il est donc normal, par voie de conséquence, que la société préexiste au pacte : la multitude est au-dessus des individus, comme Dieu. Curieux transfert de puissance, qui s'accomplit au bénéfice d'un Tiers d'autant plus souverain qu'il a par avance accaparé la puissance de tous : ce transfert s'apparente à l'intériorisation d'une aliénation antérieure et préalable, qui semble se fonder elle-même. Mais ce pouvoir du tiers doit-il être réalisé dans sa figure pleinement théologique : tout pouvoir a-t-il un sens divin, c'est-à-dire absolu et transcendant ? Ou faut-il tenir le parallélisme société-Dieu comme l'indice du problème : d'où vient la dissociation du rapport d'immanence

---

<sup>13</sup> *TTP*, chap. XVII, p.282.

individus-multitude ? Nous le voyons : ce rapprochement de la démocratie originaire et de démocratie sous le régime de la théocratie, conduit à deux conclusions : d'une part, il y a bien une unité-articulation de la multitude, identique à la composition des puissances individuelles ; d'autre part, cette unification par la multitude de l'association et de l'obéissance est vécue passivement, en *altérité*, sous la forme d'une séparation du commandement et de l'obéissance, *investissant un être-Autre privilégié de la fonction de tiers*. Dieu est en même temps l'Autre absolu de chacun et l'ensemble de tous comme Autre, tout en demeurant inscrit *dans* la relation humaine -qui est immanence de chacun à chacun et à tous-, mais, précisément, comme le Tiers, c'est-à-dire le Même devenu Autre, ou l'Autre comme extériorité du Même, il permet de conjuguer -par son altérité dans l'immanence- les antagonismes suscités par la passivité et la séparation, qui n'en caractérisent pas moins la constitution de la multitude.

"En second lieu, pour que le pacte fût garanti, solide et sans soupçon de tromperie, Dieu ne conclut rien avec eux qu'après qu'ils eurent éprouvé sa puissance admirable *par laquelle seule ils avaient été conservés* et pouvaient l'être par la suite (*Exode*, chap. XIX, vs.4,5). Par cela même, en effet, qu'ils crurent ne pouvoir être conservés que par la puissance de Dieu, ils transfèrent à Dieu toute la puissance de se conserver, *qu'ils pouvaient croire auparavant avoir d'eux-mêmes et conséquemment aussi tout leur droit*. Le pouvoir de commandement chez les Hébreux appartient donc à Dieu seul ; seul aussi l'état ainsi constitué portait à bon droit par la vertu du pacte le nom de Royaume de Dieu, et Dieu était dit à bon droit le Roi des Hébreux." <sup>14</sup>

Avant de décider de transférer leur puissance à Dieu, les Hébreux ont pris conscience du fait que cette puissance était déjà agissante en eux, puisque c'est cette même puissance qui les a conservés. Ce transfert "unilatéral" s'apparente bien à l'explicitation d'une *immanence* radicale : celle de la puissance de la multitude aux individus qui la constituent. Mais, par ailleurs, ils se réfèrent à la puissance naturelle de la multitude comme au pouvoir d'un Dieu souverain et transcendant : le Tiers est donc le produit du *dédoublement représentatif de la puissance de la multitude en pouvoir étranger...* Effet de transcendance, assurément, mais qui ne supprime pas l'immanence essentielle. La théocratie est donc bien une forme de démocratie, fût-ce sous le mode le plus "impuissant" de la puissance constituante ; de même, Dieu est immanent à la multitude et ne fait qu'un avec la composition de ses puissances individuelles -puisque c'est son infinité même, en tant que productrice, qui détermine la co-appartenance et la réciprocité des individus- tout en étant *posé* comme transcendant, en raison d'une illusion synonyme d'*assujettissement*, dont l'origine est à

---

<sup>14</sup> *TTP*, chap. XVII, p.282.

chercher dans un rapport inadéquat de la multitude à elle-même, ou de passivité et de domination entre les individus.

La puissance constituante substitue ses effets à la fiction d'un contrat inaugural. De plus, la "relation asymétrique" se faisant jour dans le *Léviathan* est élucidée : il faut supposer au départ un ensemble déjà formé, par l'effectuation de la puissance immanente à la multitude. Mais cette articulation demeure inadéquate, tout comme la *passivité* des individus, propre à l'État de nature : cette "altérité" dans l'immanence induit la dissociation de l'association en antagonisme commandement-obéissance. D'où la transformation de la réciprocité d'immanence entre individus en opposition inégale de type "le reste" v/s moi, réciprocité "d'asymétrie"<sup>15</sup> qui ne peut être réglée que par la médiation passive d'un tiers "sans égal", mais qui n'en est pas moins compris dans la relation humaine. Telle est l'explication "génétique" de la formation du "reste" : dans l'immanence de la relation aux individus, il faut constater que la réciprocité dyadique subit une altération passive, dans laquelle la puissance se dédouble en pouvoir du tiers sans égal.

Il est "extorqué" aux Hébreux une théocratie, lors même qu'ils instituent cette théocratie dans des conditions *démocratiques* : il demeure qu'une telle fiction ne peut se réaliser que parce que la démocratie en question est faible, fragile, passive. Il en résulte ces trois conséquences :

-Il n'y a pas d'institution extérieure, ou symbolique, de la société, puisque la réalité de la multitude détermine la puissance constituante.

-La multitude n'est pas spontanément, naturellement, adéquate à sa propre puissance : elle est contrainte à susciter l'illusion d'un tiers fondateur, aussi longtemps que, privée de sa puissance, elle est comme dominée par son propre pouvoir, qu'elle se donne comme transcendant.

-Il faut abandonner l'approche fondatrice-juridique, au profit d'un *processus interne à la multitude*. Mais le droit, comme *économie* du pouvoir et *sélection* de règles de fonctionnement, n'a-t-il pas une place de choix au sein de la tension puissance/pouvoir, dont nous avons vu qu'elle structure la vie de l'individu comme de la multitude ? En effet, l'État relève d'une *production de l'obéissance* tout à fait conforme aux lois de la Nature, sauf que les conditions de cette obéissance, où n'interviennent que des individus, des activités et des rapports inter-individuels, s'accomplit passivement, imaginativement, selon des rapports inadéquats ou mutilés.

---

<sup>15</sup> La formule "réciprocité d'asymétrie" est de M.UENO.

Cette même "nécessité" de la multitude, saisie passivement sous la forme d'une contrainte collective et illusoire, ne peut-elle être déterminée *activement*, comme *libération* et réalisation des individus et de la multitude ? Au cœur de cette *tension pratique*, nous repérerons le rôle moteur de l'imagination, liaison de passivité et d'activité, d'altérité et d'immanence (qu'il ne faut pas confondre purement et simplement avec l'unité), de l'individu et de la multitude.

Expression d'une passivité passive (passions passives) et corollaire de la méconnaissance et du pouvoir du tiers, l'imagination pourra néanmoins engendrer les fictions actives du droit, perpétuation dans la politique de cet antagonisme continu, qui s'efforce de réintégrer le pouvoir dans la puissance.

## DEUXIÈME PARTIE :

### DE LA PUISSANCE AU POUVOIR : UNE SYNTHÈSE PASSIVE DE LA MULTITUDE.

L'identification spinoziste du droit et de la puissance est totalement méconnue si elle entraîne la confusion de la *puissance* et du *pouvoir*. Afin de comprendre le dédoublement de la puissance en pouvoir, et la tension qui en résulte au cœur même de l'immanence, il nous faut revenir sur l'ontologie du conatus et de l'affect : l'immanence nous éclairera sur la relation inter-individuelle tout en rendant compte de l'*altérité* qui conduit à la *production de l'obéissance et à l'émergence du tiers-pouvoir*, à partir du renversement de la réciprocité humaine en antagonisme de domination.

A. Le conatus ou l'être-pratique de l'individu :

Qu'est-ce que la *puissance* d'un être, quel qu'il soit. -La *productivité* en lui de son essence, c'est-à-dire d'une partie déterminée de la puissance divine, infini en acte ou *causa sui*.

1. Spinoza renoue avec un sens affirmatif et plein de l'idée de "cause de soi", en la distinguant de celle de cause efficiente, cause toujours séparée de son objet. Cause de soi désigne l'être dont la réalité se confond avec sa propre puissance causale : point n'est besoin d'autre chose pour l'expliquer, dont il serait par là même dépendant. Dieu est l'être dont l'essence implique l'existence : être dont la réalité en soi et par soi conditionne toute position d'objet et dont l'existence est impliquée par toute position d'objet.

2. De la même manière qu'un certain nombre de propriétés découlent, par exemple, de l'essence d'un triangle, une infinité de propriétés se déduisent de l'essence infinie de Dieu. Son essence se confond avec sa puissance : c'est une seule et même chose pour Dieu *de se produire lui-même et de produire une infinité de choses hors de lui*. Non pas liberté, mais nécessité infinie -donc libre- d'un être qui n'est déterminé que par lui-même. Cette nécessité absolue est pure immanence à ses effets : la productivité interdit la représentation théologique d'un être personnel, souverain et transcendant.

3. Tout dans la nature est puissance, parce que Dieu est puissance causale absolue. Réciproquement, Dieu est l'expression de la force pratique de chaque individu. En effet, un être fini, singulier, limité par d'autres êtres *qui ont nécessairement quelque chose en commun avec lui* -sans quoi, ils ne pourraient le limiter-, exprime cette puissance -mais de manière *modale*-. Sa cause est autre que lui et Dieu le produit à travers d'autres choses, dont

son essence comme son existence dépendent... L'essence de l'individu n'implique donc pas son existence : pour exister, il a besoin de causes extérieures à son essence -ce qui le renvoie à toutes les autres essences de tous les individus existants, et à leur actualisation dans les modes, dans l'ordre ses existences-. Il est ainsi produit par Dieu, tant sur le plan d'une immanence de l'infini à son essence, que par la causalité à l'infini dans l'ordre de l'existence modale, qui le détermine comme synthèse de rapports. D'où cette conséquence décisive : l'identité, dans la puissance déterminée qui définit chaque individu, *d'une présence immanente de l'infini et de l'altérité, de l'extériorité propres à l'existence modale.*

4. L'individu n'a rien d'une totalité close, fermée sur elle-même. Dans la réalité modale, l'unité comme tout n'est qu'une figure imaginaire : il n'y a en fait que des rapports et des compositions de rapports. Tel ou tel individu se définit par une certaine composition, qui, du reste, le rattache à l'univers tout entier. Mais, en même temps, cet individu entièrement défini par les rapports qui le lient à la nature et à tous les autres êtres, a *une essence*, ce qui signifie que, dès que le rapport correspondant à sa nature est donné par la *composition* de l'extériorité, il est déterminé à *persévérer* dans l'existence, à produire tous les effets qui résultent de sa nature et, surtout, à se reproduire conformément à son essence.

5. Tout le monde connaît la définition <sup>16</sup> du *conatus* :

"Chaque chose, autant qu'il est en elle<sup>17</sup>, s'efforce de persévérer dans son être."

Mais il faut ajouter que le *conatus* est dépassement de la distinction intérieur/extérieur, de la même manière que la "causa sui" permettrait de penser une altérité réelle, mais au sein même de l'immanence. Aussi l'existence est-elle pleinement affirmative, sans que l'on puisse séparer l'inertie (= rester en l'état, conserver sa vie), et la causalité propre (= produire *tout* ce qui se déduit de sa nature, tout ce que la causalité divine le détermine à produire, en tant qu'elle est agissante et productrice d'effets en lui). Le *conatus* ainsi entendu comme puissance d'exister, est l'affirmation modale de la causalité propre d'un individu, lui-même constitué selon un rapport déterminé extérieurement d'éléments distincts. Une différence très nette est à souligner ici, par rapport à l'approche de HOBbes. En effet, à *chaque instant*, l'aptitude à être affecté de l'individu est remplie, fût-ce selon un rapport variable

---

<sup>16</sup> *Ethique*, livre III, prop.6.

<sup>17</sup> "...dans la mesure de sa force causale."

d'adéquation et d'inadéquation. Un individu fait toujours tout ce qu'il peut et, quelles que soient les circonstances, hostilité du monde ou d'autrui, maladie, il existe et se conserve, *tant qu'il peut quelque chose*.

Hobbes distinguait, dans le mouvement vital, la conservation organique et les pouvoirs instrumentaux : vivre est conçu comme la seule fin, qui se subordonne les pouvoirs, non par une effectuation causale de la puissance intrinsèque de vivre, mais en fonction d'une sorte de réflexivité interne, qui consiste à interposer entre le mouvement vital et la fin qu'il vise (lui-même) le *calcul* des moyens susceptibles de conduire à la réalisation de cette fin. Aussi, par une négation externe, autrui pourra-t-il être saisi comme un moyen éminent, mais comme un moyen parmi d'autres, dans cette recherche effrénée des pouvoirs qui assurent la réalisation du désir, puis garantissent les pouvoirs, et enfin du pouvoir pour lui-même. Tout au contraire, nous verrons s'esquisser au livre III de *l'Éthique*, une "communication affective" des individus, qui manifeste leur réciprocité d'immanence. Il y a là une compréhension quasi-spontanée de l'autre, se formant à partir d'une relation humaine fondamentale, immanente, qui n'enlève rien -bien au contraire- à la violence et aux oppositions qui peuvent surgir.

6. La puissance de l'individu est, en effet, *limitée*. Il ne peut pas tout, ne s'étant pas produit lui-même -son existence s'explique par la *causa sui*, mais demeure distincte d'elle : il en est séparé par toute la différence qui s'inscrit en lui de ce qu'il tient de sa cause-. L'individu suppose donc<sup>18</sup>, pour exister, d'autres choses qui, tantôt agissent avec lui, tantôt s'opposent au plein déploiement de ses effets. L'être modal a une *existence-rapport* : celle-ci comprend nécessairement une certaine passivité, ou rapport inadéquat qui ne se déduit pas de sa seule nature propre. Passivité qui n'est autre que dépendance à l'égard d'une extériorité qui détermine cet individu de toutes parts, rapport *nécessairement inégal*, qui entraîne le risque de destruction, ou de domination<sup>19</sup>. Explicitation de cette structure d'inadéquation, qui se confond avec l'imagination, support de notre "présence" au monde, à autrui et aux choses : nous avons une idée de ce qui affecte (arrive à) notre corps, à l'interface du corps et du monde, non une idée du corps lui-même. Il y a bien un *être-au-monde* spinoziste, traversé par la tension pratique du rapport passif/actif.

---

<sup>18</sup> *ETH.* III, 7(dém.) : "...effort par lequel soit seule, soit avec d'autres choses, elle (la chose) s'efforce de faire quelque chose."

<sup>19</sup> *ETH.* III, 4 : "Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure."

Comme notre causalité n'est pas infinie, nous ne pouvons qu'être condamnés à subir la domination de choses qui ne s'expliquent pas par notre nature<sup>20</sup>. Un mécanisme *d'illusion* va inverser cette puissance dominée en *appétit de domination*. La tension puissance/pouvoir est donc corrélative du rapport actif/passif : il s'agit d'augmenter la puissance d'agir, et de se constituer le plus adéquatement possible, en se produisant selon une nécessité libre (détermination par soi). *Ne sommes-nous pas là au cœur d'une définition de l'individu comme être pratique ?*

La passivité, l'impuissance et la méconnaissance, bref, *l'inadéquation*, forment les effets de cette *altérité au sein de l'immanence*, caractéristique de l'existence modale. En même temps, l'immanence induit une réciprocité de fait moi-autrui, et une coextension de mon être à tous les autres et à la nature. L'opposition elle-même sera toujours sous-tendue par cette réciprocité qui, entachée des structures de domination issues de la passivité, évolue en relation ternaire moi-autrui-l'Autre comme tiers. Mais il demeure que la puissance du conatus, sa force causale, se manifeste à nouveau comme tension pratique : cette relation humaine de fait, constituante mais traversée elle-même par l'inadéquation et l'altérité, se développe en antagonisme. Le conatus est immédiatement politique, au sens d'une pratique de libération et de conquête de pouvoirs, où il s'efforce de relever de son propre droit, c'est-à-dire ne plus être déterminé que par sa "propre" nécessité, dans l'indépendance à l'égard de la contrainte d'autrui.

Ainsi la logique même de la puissance sous le régime de la passivité conduit-elle à une synthèse de facto de la multitude, mais cette multitude *est synthèse purement passionnelle des individus*. Il revient à *l'imitation affective* de produire cette intégration strictement fonctionnelle de la multitude, comme impuissance sérielle et récurrente de tous ses membres. L'État dit de nature est donc marqué par la relation humaine, l'altérité passive et par l'unification, dans l'impuissance et la domination, de la multitude sous un pouvoir collectif. Mais la *tension* du conatus affecte, dans des conditions homogènes à l'État de nature, de sa pratique active et libératrice les conditions de production de l'obéissance : aventures de la politique et de l'institution des droits réels, où un *groupe* adéquat à sa puissance recompose les figures *sérielles* de son unité inadéquate, selon les rapports "communs" issus de sa puissance effective.

---

<sup>20</sup> *ETH*. IV, 6.: "La force d'une passion ou d'une affection peut surpasser les autres actions de l'homme, ou sa puissance, de telle sorte que cette affection demeure attachée à l'homme."

Telle est la signification de cette mise au point que Spinoza formule, quelques années après la publication du *Traité théologico-politique*, et qui permet de pressentir l'originalité de sa perspective :

"Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'État de nature"<sup>21</sup>.

"Continuation" : à coup sûr, de l'antagonisme pratique au sein de l'immanence ; la distinction État de nature / État civil devient l'expression, relative et mouvante, du rapport sélectif de l'agir et du pâtre, de la puissance et du pouvoir.

B. *L'imitation affective*, structure passive de quasi-réciprocité, ou comment l'"homme dominé" se met à désirer le pouvoir :

Spinoza ne fait pas mention du terme d'aliénation pour rendre compte de l'altération de la puissance en pouvoir. Néanmoins, ce moment "passif" de la tension pratique conatus-monde, est bien expliqué comme le résultat d'un processus où domine l'extériorité, sous la forme de cette altérité propre à l'immanence. Il suffit d'évoquer la définition *génétique* du désir<sup>22</sup>, ainsi que l'illusion de la *finalité*. En effet, la définition dite nominale du désir-appétit avec conscience de lui-même-, ne devient effective qu'à la condition qu'on ajoute la *cause* de cette conscience, à savoir la détermination du conatus par une affection, ou idée d'une chose extérieure. En effet, en raison même de l'être pratique du conatus, l'âme ne saurait avoir d'idée du corps que par celle des affections de ce corps : aussi la conscience est-elle un "vécu" induit par une cause dont l'efficacité est extérieure à l'individu.

Cette essentielle passivité de l'être-au-monde ou activité passive, nous l'éprouvons comme attachement premier aux choses qui nous sollicitent, nous attirent ou nous effraient, selon la diversité sans fin de ces choses et des modalités de nos relations avec elles. Or, elles en viennent, par un paradoxal renversement des rapports, à *nous posséder, alors même que nous croyions les posséder*, dans un mélange d'entraînement de notre puissance vers un but ; et d'ignorance des causes réelles de notre désir. Comment cette inversion est-elle possible ? Comment ces choses que nous aspirons

---

<sup>21</sup> Lettre à Jarig JELLES du 2 juin 1674.

<sup>22</sup> *ETH* : fin de la 3<sup>ème</sup> partie ; *Définition des affections*.

à posséder, c'est-à-dire à marquer du sceau de notre puissance, peuvent-elles nous posséder, nous dominer, comme si elles disposaient d'une puissance magique ? Ce mélange n'est en réalité que le double aspect de *l'inadéquation* : comme cause, ce qui nous arrive ne s'explique pas entièrement et exclusivement par notre puissance, mais, de proche en proche, par *d'autres* aspects des choses et du réel ; comme effet, nous croyons agir en vue d'une fin, qui préexiste à notre désir et s'impose à lui comme perfection intrinsèque de la chose, cette illusion n'étant que l'effet de notre impuissance relativement aux choses et au monde. Plus encore, nous intériorisons cette passivité, en nous faisant être les moyens de notre propre activité, dont les objets lui échappent comme fins, c'est-à-dire comme pouvoir de la chose elle-même. Il est ici manifeste que c'est la structure d'altérité de la chose, qui suffit à l'induire comme pouvoir : la passivité du rapport au monde, qui substitue l'interprétation du réel en termes de moyens et de fins à l'explication selon l'ordre des causes et des effets, produit l'être-Autre de la chose comme pouvoir. Nous en sommes conscients, au sens où, assujettis à la représentation inadéquate de cette chose, nous lui accordons notre propre puissance, dont nous nous dépossédons par l'illusion de finalité.

Dès lors, en plus de leur nature propre, les choses revêtent l'apparence, le signe de l'être-autre de notre puissance<sup>23</sup> : dans la mesure où elles nous résistent et nous échappent, l'"être-en-vue de-nous-mêmes" qui constitue imaginativement notre désir éprouve sa propre impuissance en l'intériorisant, en la redoublant par des sentiments d'espoir, de crainte, puis de désespoir, oscillation infernale de l'espoir au désespoir, du désespoir à la superstition, de la superstition à de nouvelles frustrations : cycle dont les répétitions approfondissent la passivité en domination ; l'altérité en séparation. A nouveau apparaît la figure théocratique : l'être-Autre de toutes les choses et le Monde comme Autre absolu sont unifiés en Dieu, ultime effet de cette structure d'altérité, *confondant dans l'unité négative d'un être transcendant et souverain TOUS les rapports d'impuissance*. Comme dans l'histoire des Hébreux, nous assistons, à travers l'émergence de la figure théologique de Dieu<sup>24</sup>, à une genèse du pouvoir souverain, qui s'explique entièrement par la rupture de la relation d'immanence individu-Nature, *sous l'effet d'une altérité comprise dans cette même immanence de l'infini*. En d'autres termes, le pouvoir "personnel" de Dieu, apparaît comme *tiers médiateur*, entre notre propre puissance, immanente à l'infini, et ce même infini en acte, mais perçu inadéquatement comme être-Autre, séparé, du *pouvoir* de la Nature ou de la multitude.

Ainsi, la figure théologique de Dieu et l'être du pouvoir ne font qu'un : souveraineté et transcendance se conjuguent pour former une unité *par impuissance* de la relation au monde. Dieu

---

<sup>23</sup> *ETH* : Appendice à la première partie.

<sup>24</sup> *ETH* : Appendice à la première partie.

exprime par sa médiation le lien de *séparation*, la réciprocité inégale, qui s'établissent entre l'individu et l'extériorité indéfinie de ses rapports au monde.

Mais ce tiers souverain et transcendant, redoutablement efficient, n'a pas de pouvoir absolu qui lui appartienne en propre : il tire son efficacité du dédoublement de la relation d'immanence en rapport de domination de l'individu par ce "tout" qui se forme "privativement" contre lui, et de l'inversion de la puissance causale en pouvoir de contre-finalités qui s'opposent aux "fins" que poursuit notre désir. Mais, inversement, ce tiers qui est la vérité d'une relation d'immanence perturbée par l'altérité, demeure compris à *l'intérieur* de cette relation : la "transcendance" du tiers, *en tant qu'être-Autre unifié de tous les effets d'altérité*, démontre la puissance *synthétique* de la *cause de soi* (productivité de l'infini en acte) sur toute l'extériorité qui se déduit d'elle, selon des séries causales indéfiniment composées et ouvertes.

Cette essentielle co-appartenance à tout ce qui existe, ainsi qu'une réciprocité première avec autrui, résultats de l'immanence, nous les éprouvons *malgré* la passivité et l'altérité qu'induit l'inadéquation : tel est, au cœur de la tension pratique, le rôle de l'imagination, *puissance passive de synthèse de l'altérité*. Insistons, en effet, sur l'*imitation affective* évoquée par Spinoza, à partir de la seconde moitié du livre III de *l'Éthique*<sup>25</sup>, que nous qualifierons de quasi-réciprocité en altérité. D'une part, en raison de cette logique passive-passionnelle qui s'articule autour d'un *échange de pouvoir* ; d'autre part, étant donné que cette imitation, sous-tendue par la tension pratique, produit par le seul développement de la relation humaine (réciprocité fondamentale s'explicitant en rapport ternaire), une unité synthétique de la multitude, qui se confond avec l'affirmation des activités individuelles.

"Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable".

La démonstration de cette "fusion" des sentiments, indépendamment d'affections directement éprouvées à l'égard d'une chose extérieure, implique une identification au "semblable", c'est-à-dire à l'autre comme même que soi : comme l'idée d'une affection enveloppe la nature de notre corps en même temps que la nature présente du corps extérieur, il en résulte que ce n'est pas une comparaison abstraite qui décide de cette "similitude", mais bien l'épreuve imaginativement éprouvée d'une *communication* des affects. Tout se passe sur le plan d'une quasi-réciprocité immédiatement vécue : un affect commun éprouvé au moment de la représentation de l'autre produit une identification qui, à son tour, renforce l'imitation affective ; je me reconnais dans l'altérité

---

<sup>25</sup> *ETH* : livre III, prop. XXVII.

passive de l'autre en éprouvant passivement une modification de *mon* propre être à la rencontre de la modification de *son* être. Dès lors, on comprend que le premier sentiment atteint par imitation soit celui de la PITIÉ : nous ne pouvons nous réjouir de la tristesse d'une chose semblable à nous, car ce serait indirectement éprouver de la HAINE à l'égard de nous-mêmes. Quasi-réciprocité, on le voit bien, puisque la communication porte bien sur l'échange des affects : je me reconnais dans l'autre en tant que je peux, à mon tour, subir la même modification affective de mon être, confronté comme lui au danger de la passivité. De même, c'est par l'imagination, pouvoir de synthèse de l'altérité, corollaire du conatus comme tension pratique et activité passive, que s'explique notre liaison, par l'intermédiaire de cette chose semblable à nous, avec une éventuelle troisième chose, qui l'affecte de JOIE (d'où notre AMOUR pour ce tiers), ou de TRISTESSE (d'où notre HAINE). A partir des passions élémentaires, ou modes premiers de la relation humaine sous le régime de la passivité <sup>26</sup>, l'imitation affective va effectuer le dédoublement de la réciprocité en relation ternaire (issue de l'altération de la réciprocité), *mais sans que l'immanence de la relation aux individus soit jamais suspendue* : bien au contraire, nous verrons que la relation ternaire, ou réciprocité sur le mode de la passivité, suffit à unifier la multitude.

La COMMISÉRATION engendre la BIENVEILLANCE, ou le désir d'user de notre puissance pour venir en aide à cet individu, ce qui revient à l'avoir en notre pouvoir dans la mesure où nous détruisons ce qui cause sa tristesse, *détruisant du même coup le danger pour nous-même d'éprouver la même altération passive*. En réalité, nous voulons restaurer son bonheur pour conforter le nôtre, en écartant la menace de devenir-autre manifesté par l'altérité de l'autre : nous voulons jouir de nous-même -passivement- à travers la joie -également passive- que notre pouvoir procure à l'autre, rendu dépendant de nous. Qu'est-ce, en effet, que l'AMBITION<sup>27</sup>, sinon le fait, en amenant l'autre à nous reconnaître comme la cause de sa joie, de l'obliger à se soumettre à notre pouvoir ? Enfin, la GLOIRE<sup>28</sup> est le couronnement de ce cycle : nous nous aimons nous-mêmes, à travers l'amour que nous inspirons aux autres -cet amour n'étant que reconnaissance de notre pouvoir et désir d'en bénéficier-. La GLOIRE est une espèce de remède passif, *perversi par l'altérité, à l'altérité elle-même !* En effet, la JOIE qui l'accompagne consiste en une idée de nous-

---

<sup>26</sup> Rappelons brièvement ces quelques définitions :

- JOIE : notre corps est mis dans une situation qui augmente sa puissance d'agir.
- TRISTESSE : les rapports ne se composant pas, puissance diminuée.
- AMOUR : JOIE + représentation d'une chose extérieure comme cause.
- HAINE : TRISTESSE + ..."

<sup>27</sup> *ETH* : 1. III, prop. XXIX et scolie : "Nous nous efforcerons aussi à faire tout ce que les hommes verront avec joie, et nous aurons en aversion de faire ce que les hommes ont en aversion. "

<sup>28</sup> *ETH.*, 1. III, prop XXX . "Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine qui affecte les autres de joie, il sera affecté d'une joie qu'accompagnera l'idée de lui-même comme cause, si au contraire il a fait quelque chose qu'il imagine qui affecte les autres de tristesse, il se considérera lui-même avec tristesse."

même comme cause de la joie que nous suscitons en autrui, mais qui suppose l'amour qu'autrui nous porte en retour, comme à la cause extérieure de sa propre joie. Mais le fait demeure que la dynamique passionnelle du pouvoir, ici, produit bel et bien une sorte d'unification, sous le mode d'une quasi-réciprocité qui se renforce, au fur et à mesure de son développement : l'altérité étant comme subjuguée par une communauté passive.

Mais cette unité est d'autant plus fragile qu'elle repose, en même temps, sur une relative "abstraction", ainsi que sur une certaine dissymétrie. D'abord, l'altérité demeure, sous la forme des autres rapports entretenus par chaque partenaire, diversement positifs et/ou négatifs ; ensuite, elle repose sur le pouvoir de l'un sur l'autre, rapport inégal corrélatif de la *quasi-réciprocité*, mais par définition menacé par la pluralité des rapports d'impuissance, dans lesquels se trouve pris le partenaire qui "offre" son pouvoir. En d'autres termes, le partenaire dit "glorieux" ne peut pas plus se suffire à lui-même que se limiter à cette seule relation positive : il aime à son tour d'autres choses, se trouve affecté de nombreux rapports inadéquats, et éprouve à son tour des modifications qui l'attristent et le condamnent, sous d'autres points de vue que la relation initiale, à l'impuissance. Bref, l'altérité va exercer de nouveaux effets de séparation.

En effet, cet autre, uni à nous dans la quasi-réciprocité, ne va pas tarder à redevenir un autre séparé, dès lors que nos propres sentiments nous lient en altérité à d'autres encore, que nous ne saurions cesser purement et simplement d'aimer ou de détester. Prolifération de l'altérité : nous ne pouvons renoncer à l'amour et aux autres sentiments qui nous impliquent à l'égard de tel ou tel autre, pas plus que nous avons le pouvoir de renoncer à nous réjouir de ce qui réjouit le premier, et donc de mobiliser notre pouvoir en sa faveur. Bien au contraire, nos propres sentiments<sup>29</sup> sont renforcés par les sentiments que celui-ci peut partager avec nous, relativement à l'être-autre de tel troisième. Nous voudrions en fait que la relation première s'inverse en notre faveur, que l'autre premier imite nos sentiments, et se fasse le tiers dans nos propres rapports à autrui. Ainsi donc, au sein de la relation humaine, chacun est-il tour à tour autre et tiers, parfois en même temps à l'égard d'individus cependant distincts. Deux causes complémentaires à cela : d'une part, la multiplicité des rapports et donc de l'altérité l'accompagnant ; d'autre part, la composition, la "synthèse" de toutes ces relations, qui fait émerger tel ou tel, selon des modalités qui varient sans cesse, comme l'*Autre médiateur* entre moi et tel autre. La figure de l'autre comme tiers ou du tiers-autre n'étant que l'expression, dans son dédoublement même -introduisant une unité, fût-elle passive-, d'une réciprocité et co-appartenance premières, ou immanence fondamentale de la relation humaine aux activités individuelles.

---

<sup>29</sup> *ETH* : 1. III, prop. XXXI. "Si nous imaginons que quelqu'un aime ou désire, ou a en haine ce que nous-même aimons, désirons, ou avons en haine, notre amour, etc., deviendra par cela même plus constant..."

Il s'ensuit une altération de l'ambition en désir de DOMINATION : nous cherchons à imposer à l'autre-tiers qu'il partage nos propres sentiments. Alors que nous découvriions en lui le même que soi comme menace d'être-autre que soi, nous voudrions qu'il devînt autre que soi et même que nous. Désir de domination qui peut conduire à vouloir le terroriser, afin de mieux le tenir ensuite par l'espoir ou par la crainte. C'est à la seule condition de parvenir à cette communauté *totale et impérialiste* d'affects que nous nous estimons heureux. Mais la réalité elle-même ne va pas tarder à nous opposer la "rareté" ou, tout au moins, les conséquences conflictuelles de l'exclusivisme du désir.

"Si nous imaginons que quelqu'un tire de la joie d'une chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il n'en ait plus la possession."<sup>30</sup>

Le scolie élucide pleinement la notion de *quasi-réciprocité en altérité*, où l'antagonisme demeure sous-jacent à la liaison inadéquate et passive, mélange de co-appartenance et de radicale séparation.

"Nous voyons ainsi qu'en vertu de la disposition de leur Nature, les hommes sont généralement prêts à avoir de la commisération pour ceux qui sont malheureux et à envier ceux qui sont heureux, et que leur haine pour ces derniers est d'autant plus grande qu'ils aiment davantage ce qu'ils imaginent dans la possession d'un autre. *Nous voyons, en outre, que la même propriété de la nature humaine d'où il suit qu'ils sont miséricordieux, fait aussi qu'ils sont envieux et ambitieux.*"

En effet, soumis aux passions, les hommes "s'entre-appartiennent", mais sans pour autant s'accorder nécessairement. L'ordre modal de l'existence est de *liaison en altérité*, qui induit une opposition réelle, faite d'un rapport d'union et de conflit. Pierre et Paul entrent en contradiction, si Pierre jouit d'une chose qu'un seul peut posséder et si Paul, se saisissant comme même dans l'être-*Autre* passionnel de Pierre, en vient à imiter ses sentiments, aimant à son tour cette chose et désirant s'en emparer. Cependant, soulignons que, s'ils se font du mal l'un à l'autre, cette lutte ne provient pas du fait qu'ils aiment la *même* chose, conjuguant en elle leurs altérités respectives : dans ce cas, au contraire, "ils s'accordent par nature en tant qu'ils aiment les mêmes choses...", et l'objet

---

<sup>30</sup> *ETH* : I.IV, prop. XXXII-XXXIV. Il faut souligner la démonstration de la proposition XXXII: "Quand on dit que des choses s'accordent en nature, on entend qu'elles s'accordent en puissance, mais non en impuissance ou en négation, et conséquemment non plus en passion ; en tant que les hommes sont soumis aux passions, on ne peut donc dire qu'ils s'accordent en nature."

Spinoza distingue nettement la liaison modale de co-appartenance, et l'union en termes de rapports qui s'accordent. Ainsi se trouve dénouée la fâcheuse confusion entre l'idée de rapport et le primat d'une unité sous-jacente.

commun unifie leurs affects, qui se renforcent dans le mécanisme de l'imitation, chacun se faisant même que soi dans l'autre en tant qu'autre que soi par l'objet extérieur commun. Ce premier cas de figure illustre la tournure "positive" de la liaison en altérité, qui débouche sur une quasi-réciprocité.

Si, précisément, ils tendent à se détruire l'un l'autre, c'est que, en même temps, "ils divergent par nature", étant donné la rareté de la chose, entraînant une jouissance de type monopolistique. Cette exclusivité fait obstacle à l'imitation par l'un du sentiment de l'autre : Paul se fait *autre que soi* dans l'autre, qui derechef devient même que soi dans l'objet non pas commun, mais exclusif ; il s'attriste d'être privé de ce que Pierre se réjouit d'avoir. Aussi peut-on dire que l'imitation des sentiments, qui repose sur l'immanence essentielle corrélative de la liaison en altérité, n'accomplit ses effets "fusionnels" que dans la seule mesure où elle demeure sous l'unité d'un *objet Autre mais commun*, sans être à nouveau perturbée par l'altérité, et transformée en *liaison d'antagonisme*.

Revenons maintenant à la "perversion" du désir de gloire en ambition de domination et en intolérance : nous cherchons à convertir l'autre à nos propres objets de désir, bref, à lui communiquer la même altérité que nous. Ainsi pourrions-nous continuer à nous réjouir de le réjouir-nous faisant même que lui en tant qu'autre que soi -, sans pour autant cesser d'être dépendants de nos propres rapports inadéquats. Telle est la conséquence de la *séparation* produite, sur fond d'altérité, par la rareté et l'exclusivisme du désir, expressifs de l'inadéquation de notre rapport au monde, à autrui et aux choses. Il en résulte que, *par manque de puissance*, le **POUVOIR** ou *domination sur la puissance asservie de l'autre*, apparaît comme le seul objet commun, *Autre absolu de toutes les altérités*, susceptible de produire, par les moyens mêmes de l'inadéquation, une synthèse des individus.

Alexandre MATHERON fait remarquer<sup>31</sup> que nous assistons au développement de deux groupes inséparables de passions inter-humaines. D'une part, la pitié, qui engendre le désir de gloire ; d'autre part, l'envie, qui culmine dans l'ambition de domination. Deux groupes inséparables, dont le second est en quelque sorte la nécessaire perversion du premier, deux groupes qui ne cessent de passer l'un dans l'autre, dans les deux sens. Est-ce à dire que la complémentarité de ces deux cycles évoque une espèce "d'insociable sociabilité", eu égard au fait que le premier engendre une dynamique communautaire, et le second l'unité d'antagonisme ?

Toucherions-nous à une espèce de contradiction ultime, propre aux passions comprises dans la relation inter-individuelle ? La même liaison en altérité, caractéristique de l'inadéquation

---

L'immanence de l'infini en acte, affirmation des essences ET sommation indéfinie des causes transitives dans l'ordre des existences modales, permet de penser la liaison en altérité, sans présupposer une identité médiatrice quelconque.

<sup>31</sup> Evoquons deux ouvrages fondamentaux pour l'intelligence du spinozisme: Alexandre MATHERON, *Individu et Communauté chez SPINOZA*, (Editions de Minit, Coll. "Le sens commun"), seconde partie, chap. V : "Fondements et déploiement de la vie passionnelle"; Alexandre MATHERON : *Anthropologie et politique au XVIIème siècle*.(VRIN-Reprise), "Spinoza et le pouvoir", p. 103.

passionnelle, exerçant ses effets sous la forme d'un rapport ambivalent de quasi-réciprocité positive et d'unité d'antagonisme ? Oui, à condition d'apporter ces éclaircissements, à une formule trop célèbre et quelque peu marquée. D'abord, parce qu'il s'agit d'ambivalence plus que de contradiction, au sens d'une unité des contraires : la définition même du conatus, de l'individu comme être pratique, interdisent de constituer l'homme en "suppôt" de ses contrariétés, par la fiction de quelque intériorité originaire où pourraient se découper les oppositions. En outre, la Nature elle-même, comme l'individualité, ne sauraient être imaginés comme des "touts" unifiés par avance. Mais c'est surtout la suite de la formule kantienne, faisant état d'"*un accord pathologiquement extorqué*", accord qui est la vérité de l'insociable sociabilité, qui pose problème. L'énoncé est, en gros, phénoménologiquement réel. *Dans l'impuissance*, c'est ainsi que les choses sont éprouvées et vécues. Mais il s'agit seulement de l'intervention du *pouvoir comme tiers médiateur*, pouvoir qui n'est autre que ma puissance et la puissance de la multitude faisant retour comme Autres et étrangers, sous l'effet de dépossession induit par la passivité. L'"accord pathologiquement extorqué" n'est que la représentation illusoire, fictive, de l'unification de la multitude par les seules ressources de la dynamique passionnelle de la relation interindividuelle, mais unification *en altérité*, sous la médiation d'un TIERS, rassemblant sous sa figure d'Autre absolu l'être-Autre de tous les rapports inadéquats, et produisant -fût-ce dans la synthèse la plus pauvre, celle de la commune impuissance à l'égard du pouvoir collectif -, la synthèse qui n'en est pas moins inhérente à la relation inter-humaine.

Il y a là comme la volonté d'introduire une médiation là où il faut rendre compte d'une *constitution*. En effet, l'accord en question risque de conduire aux mêmes apories que le tiers, dans le contrat de HOBBS : quel est, en effet, le statut du *maître* ? Kant échappe d'une certaine manière à cette difficulté : il présente le contrat originaire, non comme un fondement logique, mais comme une Idée ; mais cela revient à accentuer la finitude même du sujet humain, être sensible et rationnel, qui "a besoin d'un maître." C'est ; là en fait que le bât blesse : appartient-il à la philosophie d'épouser le point de vue de la fiction, pour parler *à la place du maître* ? Pensons à l'histoire des Hébreux et de Moïse : l'accord leur fut en quelque sorte pathologiquement extorqué, en cela même qu'ils croyaient instituer une théocratie, alors que le processus réel était celui d'une démocratie générique, quoique faible, imaginaire et impuissante.

Ne faut-il plutôt préférer à la fondation du pouvoir, quel qu'il soit, l'investigation des *conditions de production de l'obéissance*, à partir du développement de la relation et de la puissance immanentes aux individus ? *Figure* de la puissance, mais "aliénée" par la passivité, et de la multitude, quoique dominée et "asservie" par son propre être-autre collectif, le POUVOIR surgit comme TENSION de l'être pratique, en tant que devenir actif de l'ACTIVITÉ CONSTITUANTE des

individus, substituant à la légitimation politique de leur soumission, *l'invention des formes de leur LIBÉRATION.*

C. Les conditions "naturelles" de production de l'obéissance : la multitude, unifiée passivement, en altérité, sous le régime d'existence de la SÉRIE :

La domination s'établit en rapport de pouvoir, condamné par l'altérité à s'élargir continuellement. En effet, comme nous souhaitons que l'autre partage nos propres rapports, nous venons à le contraindre à se soumettre à nos affections, pour bénéficier en échange de notre aide. Rapport de pouvoir qui suppose un contre-pouvoir, une assurance, qui bénéficie à l'autre, et retentit sur nous comme une limite, un risque toujours présent d'altérité, au sein même de notre pseudo-domination. Or, nous l'avons vu, la rareté vient "creuser" cette séparation : si tant est que nous parvenons à faire désirer par l'autre les mêmes choses que nous, la satisfaction, elle apparaît comme exclusive. C'est ou lui ou nous-même, au cœur d'une domination qui s'avère de plus en plus réversible. A nouveau, la menace et l'impuissance : le danger d'altérité détruit la quasi-réciprocité que nous essayions de bâtir. Or, cette même impuissance sans cesse récurrente va nous conduire à une fuite en avant : moins nous sommes forts, plus nos rapports de domination se transforment en dépendance inadéquate et impuissante, et plus nous désirons le pouvoir, encore du pouvoir. A tel point que l'on peut établir ce théorème : le désir de pouvoir est proportionnel à la domination subie, et inversement proportionnel à la puissance effective. D'où cette double aporie, qui est comme la vérité du pouvoir : d'une part, la domination manifeste la plus grande passivité qui soit de l'aptitude à être affecté (d'où la dimension de ressentiment, de haine de soi et de la vie qui l'accompagne) et la puissance d'agir la plus faible, minée par l'inadéquation ; d'autre part, pour pouvoir *dominer* l'autre, il faudrait quasiment disposer d'une plus-value de puissance, seule capable de le séduire, de l'encourager, pour son profit propre, à se soumettre à nous. Mais cette condition est *contraire* à l'hypothèse : si nous étions effectivement puissants, c'est-à-dire non dominés, soumis à la contrainte extérieure d'une nécessité autre, nous ne chercherions pas à dominer, donc à avoir du pouvoir. La difficulté est à peu près insoluble : pour dominer autrui, il faut mobiliser une force plus grande que la sienne mais, si nous cherchons à le dominer, c'est parce que nous ne sommes pas plus forts et que, soumis relativement à lui à une inadéquation aussi "superlative", nous nous trouvons, par le simple jeu d'une altérité commune, à peu près semblables à lui, c'est-à-dire aussi impuissants... Mais c'est peut-être cette même altérité qui nous guidera vers une solution "paradoxe", qui dévoile du même coup le sens de cette relation humaine *ternaire*, que nous essayons de préciser depuis le début.

Dans le *Traité politique*<sup>32</sup>, Spinoza évoque ce problème :

"Celui-là tient un autre en son pouvoir, qui le tient enchaîné, ou à qui il a pris toutes ses armes, tout moyen de se défendre et d'échapper, ou à qui il a su inspirer de la crainte, ou qu'il s'est attaché par des bienfaits, de telle sorte que cet autre veuille lui complaire plus qu'à soi-même, et vivre selon le désir de son maître plutôt que suivant son propre désir. Mais le premier et le deuxième moyen de tenir un homme en son pouvoir ne concernent que le corps (et non l'âme, tandis que par le troisième moyen, ou le quatrième, on s'empare et du corps et de l'âme, mais on ne les tient qu'aussi longtemps que durent la crainte et l'espérance ; si ces sentiments viennent à disparaître, celui dont on était le maître redevient son propre maître."

La première manière d'exercer le pouvoir est à peu près nulle, et témoigne de ma propre impuissance : je dispose de l'autre en l'immobilisant, mais que m'apporte cette domination qui s'exerce dans de telles conditions ? La deuxième manière suppose que l'autre, redoutant notre force et/ou calculant le bénéfice propre qu'il peut en tirer, "accepte" de fixer ses désirs par rapport aux nôtres. Il s'agit bel et bien d'une *aliénation*, au sens fort, puisque l'autre consent "à vivre selon le désir de son maître plus que selon son propre désir. Mais, ajoute Spinoza, cette domination requiert que l'on tienne l'autre "par la crainte et l'espérance", et ne dure que tant que persistent la crainte et l'espérance. Pourquoi ?

Avoir donc le pouvoir sur quelqu'un, c'est s'approprier sa puissance, disposer d'elle comme de notre propriété. *Aliénation* au sens absolu : la définition spinoziste de la puissance comme force causale, identique à l'essence, interdit d'imaginer, comme chez Hobbes, une espèce de scission interne, ou transfert de droit, qui revient à aliéner-transférer des moyens, afin de préserver la fin. Le cas échéant, c'est toute la puissance de l'individu qui doit être aliénée ! Nous nous retrouvons face à l'aporie de l'impossible domination : nul ne peut renoncer à sa puissance, qui se confond avec le fait de persévérer dans l'existence. D'où le rôle de l'illusion, corrélative du régime de passivité et d'inadéquation où se trouve la puissance : l'altérité de ses rapports au monde et à nous-mêmes faisant que l'autre, dans une perception inadéquate de son propre être, en vient à "désirer sa propre servitude comme s'il y allait de sa liberté"<sup>33</sup>. Du point de vue du dominé, *la soumission précède le pouvoir* et consiste en l'effectuation de sa propre puissance, toujours existante — l'aptitude à être affectée demeure "remplie", même si elle est réduite par des affections se composant peu avec notre individualité -, mais sur le mode de la fiction. Bref, la puissance sous-

---

<sup>32</sup> *Traité Politique*, chap. II ; §10 (Edition GF, trad. APPUHN).

<sup>33</sup> *TTP* : Préface .

tend le pouvoir : c'est la liberté qui constitue la structure d'intelligibilité de l'aliénation ; la soumission est elle-même constituée par le droit naturel. Or, la puissance constituante du conatus définit l'individu comme tension pratique de l'activité et de la passivité, mouvante et *réversible*.

Précisons ce point : avoir du pouvoir sur quelqu'un, c'est non seulement l'avoir usurpé, confisqué, mais encore faut-il, pour que l'usurpation soit praticable, le *consentement* de l'autre à sa *servitude volontaire*. Spinoza transforme ainsi en *fiction* -au sens de mécanisme réel d'illusion -, le paradoxe que dénoncent LA BOÉTIE ou PASCAL. Et ne pressent-il pas que dominer consiste moins à empêcher qu'à *faire faire*... La problématique de la domination et du pouvoir se concentre dès lors sur la définition des *moyens du consentement*. Il importe que l'autre contribue à sa propre servitude, qu'il l'intériorise en s'en faisant complice, et la dévoile comme l'expression de son propre désir. Représentation assurément passive, imaginaire, *extorquée*, mais qu'est-ce que cela change ? Il demeure cependant qu'en déplaçant la question du pouvoir sur la détermination des moyens du consentement, nous n'avons résolu que la moitié de la difficulté, à savoir le paradoxe de l'aliénation de la puissance. Mais ce consentement, comment l'obtenir effectivement ?

Pour déterminer l'autre à m'aliéner sa puissance, il faut que j'aie *déjà* du pouvoir sur lui, ou que ma puissance lui paraisse excéder la sienne, ce qui suppose qu'il ait à mon égard un rapport inadéquat de dépendance, donc que j'aie du pouvoir sur lui, etc. On le voit : il y a là un *cercle*. Car, ma propre puissance mise à part, – puissance qui, par ailleurs, ne saurait excéder de beaucoup celle de quiconque et qui, si elle était effective et adéquate, me dispenserait de chercher à dominer autrui –, *je n'ai d'autre pouvoir sur l'autre que celui qu'il me concède*. Du reste, à supposer que, subjugué ou trompé dans un premier temps, il m'ait aliéné sa puissance : suis-je pour autant assuré qu'il reconduira cette dépendance ?

Comme mon propre appétit de pouvoir dépend en fait de mon impuissance, je suis condamné à "jouer" de cette altérité à l'égard des autres, afin de me soumettre tel autre, selon un lien d'altérité, qui le subordonne à moi par la médiation de tous les autres intervenant comme tiers, entre lui et moi. Je ne pourrai en effet avoir de pouvoir sur l'individu A que moyennant. qu'il croie que B ou C sont sous ma domination, et que je puis escompter leur appui contre lui... N'étant donc pas assez fort pour dominer A, je pratique une espèce de surenchère et m'en vais *attaquer* B et C : mais, pour que cette agression ait quelques chances de succès, me permettant de mobiliser en ma faveur B et C, encore faudra-t-il à nouveau que je leur fasse croire que je suis le plus fort, et qu'ils ont tout intérêt à se déposséder de leur pouvoir en ma faveur, vu que... je les domine déjà, par l'excès de mon pouvoir. Il me faut donc leur montrer que A, D et E, sont déjà sous ma domination, et qu'ils peuvent me prêter main forte contre eux, donc, sans cesse attaquer d'autres, pour "consolider" un pouvoir par définition fragile sur les premiers. Ce schéma est typique de la *réurrence* : mon

rapport à A suppose  $(A + 1 =) B$  ; à B suppose  $(B + 1 =) C$ , etc. Le rapport réciproque est comme vicié de l'intérieur : la structure de domination implique une relation ternaire, indéterminée et *toujours* ouverte sur de nouvelles "réplications". L'unité est à l'horizon fuyant de la récurrence, sous la forme d'une unification par l'être-Autre de tous les autres. Le corrélat de cette altérité passive apparaît dans la fonction de la *croyance* et de l'illusion : la violence qui attache les individus les uns aux autres accroît l'impuissance et les sentiments inadéquats. Le temps évoque l'inconstance de la vie et l'urgence du danger ; l'obéissance finit par se produire çà et là comme "espérance et crainte communes", unification paradoxale de tous par le commun danger de la domination en altérité<sup>34</sup>.

Il faut ajouter qu'en vertu même de la logique du conatus, toute domination subie s'accompagne d'une résistance à l'égard du dominant, que celui-ci doit tout le temps circonvenir par de nouvelles manifestations de pouvoir. Comme il nous attriste, il engendre notre haine, donc de nouvelles attaques et toute domination s'apparente à un *risque* perpétuel de guerre. En outre, la structure *vaut pour tous* : selon la diversité de ses relations, chacun est tour à tour dans la position de l'agresseur et dans celle de la victime. Chacun devient foyer centripète d'une récurrence induite par son appétit de domination, et point d'intersection de tous les cycles de violence *tournante*, issus de tous les autres.

Aussi dois-je prendre l'initiative d'une guerre contre les autres, afin de pouvoir me poser comme le tiers entre chacun et l'autre, fondant du même coup mon propre pouvoir sur autrui. Cette conduite en altérité suscite la réponse sérielle des autres : tous adoptent la même attitude, d'autant que chacun se charge par sa fuite en avant de provoquer leur impuissance, ainsi que leur réponse à l'impuissance : oscillation en chacun, sous la pression des autres, de conduites de soumission et de stratégies de domination. La récurrence fortifie l'impuissance, qui retentit en violence *sérielle* : en lieu et place de ma situation de tiers entre autrui et l'autre, c'est l'ensemble de tous les autres, — unifié par la violence tournante *que chacun me fait subir, en tant qu'il relance à son tour la relation récurrente de pouvoir* -, qui va se poser comme pouvoir collectif, tiers entre moi et tout un chacun. Du tiers naît ainsi la série, qui investit chacun de l'être-autre, qui réagit en se faisant tiers à son tour, et ainsi de suite, jusqu'à ce que la sommation indéfinie des relations ternaires, ainsi que leur recoupement en "spirales" de plus en plus générales, induise de facto la synthèse de la multitude. Cette synthèse est en même temps la définition génétique du "reste" : du point de vue de chacun, unifié en altérité à tous les autres, par sa conduite de pouvoir qui lui échappe et inverse ses effets *contre* lui, le "reste" se confond avec l'ensemble de tous les autres, *constitué comme son symétrique*

---

<sup>34</sup> Dans *TP*, chap. VI, §1, Spinoza écrit que les hommes "étant conduits par l'affection plus que par la raison, [...] affection commune telle que l'espérance, la crainte, ou le désir de tirer vengeance..." Et, *ETH.I.III*, prop. XVIII,

*par l'impuissance sérielle*. Pouvoir anonyme que chacun a contribué à façonner par le jeu inadéquat de sa propre puissance, mais dans lequel personne ne se reconnaît, et qui s'impose comme pouvoir collectif, tiers entre la multitude-puissance et la multitude extériorisée en altérité, tiers entre moi et chaque autre, en tant que pouvoir de l'Autre.

Il reste à analyser de plus près cette constitution immanente du pouvoir collectif. La liaison essentielle, mais affectée par l'inadéquation, de la multitude, se dédouble en SÉRIE et GROUPE, effectuation sans rupture inaugurale, ni transcendance fondatrice, de la puissance constituante de l'être pratique, tension entre activité et passivité.

### **TROISIÈME PARTIE :** **SÉRIE ET GROUPE : CONSTITUTION DE LA MULTITUDE.**

Comment le développement ternaire de la relation humaine effectue-t-il une synthèse *immanente* de la multitude, sans incomplétude ni transcendance ? Est-il concevable que, d'un même mouvement, l'adéquation du conatus individuel à la raison, à son essence propre, et celle de la multitude à la "notion commune" du groupe, comme autodétermination de la nécessité de chacun en liberté de tous et développement libre de la nécessité de la multitude en indépendance de chacun, puisse réduire les effets réels d'altérité du tiers ? L'intérêt du spinozisme, sa puissance à venir (!), tient précisément, comme nous allons le voir, à transformer l'irréductibilité de l'altérité et de la passivité, au sein de la tension pratique, *en antagonisme constituant*, inhérent à la multitude. En d'autres termes, la liaison série/groupe est corrélative d'une puissance synthétique de la multitude à elle-même : elle structure l'activité politique d'une tension parallèle à celle du couple actif/passif, et substitue ses effets à la mauvaise dichotomie État de nature /État civil.

Certes, cette distinction est empruntée aux analyses de SARTRE, dans la *Critique de la Raison dialectique*. Nous évoquerons ailleurs les raisons qui justifient ce rapprochement mais, d'ores et déjà, il apparaît que cette distinction est féconde, propre à deux pensées, certes d'horizons métaphysico-théoriques originaux, mais communs par le même souci de constituer l'intelligence de la politique en partant de la seule activité des individus et de l'immanence première de la relation humaine, qui précède toute institution symbolique et politique du social.

---

scolie 2 : "L'Espoir n'est rien d'autre qu'une Joie inconstante née de l'image d'une chose future ou passée dont l'issue est tenue pour douteuse. La crainte, tristesse inconstante..."

A. Une "liquidation" sérielle de la sérialité :

Dans l'interaction de quasi-réciprocité évoquée précédemment, l'individu est conduit à tenter d'exercer un pouvoir sur un autre. La structure de domination, pour fonctionner, exige qu'il se prévale d'un pouvoir qu'il exerce sur d'autres : il lui faut donc attaquer d'autres. Les rapports de passivité en altérité — et non une quelconque volonté de puissance — induisent un désir de pouvoir, exactement corrélatif d'une impuissance et d'une domination subies tour à tour, et l'un par l'autre.

"C'est une chose certaine en effet, et dans notre *Éthique* nous l'avons démontré, les hommes sont nécessairement soumis à des affections, sont faits de telle sorte qu'ils éprouvent de la pitié pour ceux qui ont du malheur, de l'envie pour ceux qui ont du bonheur ; qu'ils sont plus portés à la vengeance qu'à la pitié ; de plus chacun désire que les autres vivent conformément à sa propre complexion, approuvent ce que lui-même approuve, et rejette ce que lui-même rejette. D'où résulte, tous voulant pareillement être les premiers, que des conflits éclatent entre eux, qu'ils s'efforcent de s'écraser mes uns les autres, et que le vainqueur se glorifie plus d'avoir triomphé de son rival que de s'être procuré à lui-même quelque bien..."<sup>35</sup>

Cela détermine, par la force des choses, l'affaiblissement de chaque individu. Il va alors réaliser, malgré lui, la vérité même de la structure de domination : un perpétuel renversement, sur fond d'impuissance, de la position d'agresseur en celle de victime. Pour échapper à la violence d'autrui qu'il a lui-même provoquée, par son union en altérité, chacun est contraint de s'en remettre à un autre, c'est-à-dire de se laisser dominer. Nouveau rapport, qui est également dynamique : il conserve, dans cette situation de "servitude volontaire", son désir et sa puissance. Le cas échéant, il résiste, se révolte, escalade de la répression : un nouveau cycle est amorcé... L'ambition de domination, et son évident échec, présentent une structure sérielle, dans l'offensive comme dans la reddition : on doit sans cesse s'en remettre à d'autres, soit pour conforter le pouvoir que l'on prétend exercer sur quelques-uns, soit pour solliciter les autres, afin qu'ils s'interposent, comme tiers et contre-pouvoirs, à l'égard de tel autre qui nous domine. Nous faisons ainsi "dériver" notre appétit de domination, comme notre désir de servitude, vers la figure de l'Autre indéterminé, uni en altérité à tous ceux que nous rencontrons, dans nos oppositions comme dans nos alliances. Situation récurrente, qui *s'applique à tous* : chacun, condamné à s'en remettre à des tiers pour contrecarrer la domination de tel autre bref, à *varier les dominations*, se découvre nécessairement soumis à d'autres, unifiés en altérité comme le *reste*, dont les membres peuvent varier, mais qui s'impose à lui comme limite et inversion de son propre pouvoir. Ce "reste" anonyme, qui constitue mon impuissance par la séparation irréductible qu'il produit entre l'individu et sa propre puissance,

---

<sup>35</sup> *Traité politique*, chapitre I, §5, Edition GF, trad. APPUHN.

prend le visage énigmatique et redoutable d'un pouvoir que chacun a façonné, aux limites de son altérité, mais dans lequel personne ne se reconnaît, et qui, de surcroît, aveugle et versatile, ne profite à personne. Ce tiers anonyme s'établit cependant comme médiation entre chacun et chacun, par sa "relation d'asymétrie", indéfiniment reproduit en récurrence avec tout individu.

Associant dès lors par l'*imagination* -faculté de *synthèse* quoique passive de l'altérité, mais expression de la puissance constituante du conatus, dans la tension pratique -les affects positifs d'aide, de secours et de sociabilité, qui le lient, par la médiation du reste, à la solidarité tournante de quelques autres, puis les affects négatifs de haine et de tristesse qui l'unissent à l'insociabilité également tournante de certains, l'individu dégage les rapports généraux qui le conduisent, cette fois, par le jeu même de la ressemblance éprouvée, à *se poser comme tiers entre lui-même et le "reste"*. Il s'agit là de l'effectuation d'une synthèse entre l'effectuation de son pouvoir et la modification-altération de soi par la réponse sérielle de l'autre. Néanmoins, tout en se découvrant comme *même* que le reste, puisqu'il se fait médiation entre soi-même -mais comme affecté d'altérité — et ce reste, l'individu demeure affecté par la série : autre que soi par l'Autre-reste et autre que l'autre, en tant qu'uni en altérité à lui. Chacun s'identifie au reste, tout en s'éprouvant encore comme autre que l'autre : il en résulte, par la force même du désir, un dépassement pratique de cette opposition, par une union *affective et effective à la MULTITUDE elle-même*<sup>36</sup>.

Chacun, en effet, se *découvre* affecté — en même temps qu'il *l'éprouve* réellement par ses actes, et *l'anticipe* par ses nouvelles affections de crainte et d'espoir — *par le pouvoir commun de la multitude*, qui l'affecte en même temps que lui-même affecte chaque autre, conformément aux modalités tournantes de la domination. Bref, les espérances et les craintes de chacun sont reportées sur un pouvoir commun, qui n'est rien d'autre que la ré-affirmation du droit naturel, sur le mode d'une intégration à la multitude en tant que telle. Multitude qui, par ailleurs, reste tributaire de cette dissolution encore sérielle de la sérialité : chacun l'éprouve dans la passivité de ce pouvoir commun, auquel il aliène sa propre puissance, pour se trouver ensuite *affecté en retour par elle, par sa conjugaison aux appétits de pouvoir de tous les autres*. Chacun se fait désormais le *même* que l'autres, au sein de cette unité commune -fût-elle encore éprouvée dans l'impuissance et l'inadéquation- : ayant dissous l'altérité de la série, cette nouvelle passivité laisse apparaître, pour la première fois, la structure *communautaire* de l'existence pratique de chacun. Elle marque le surgissement de la multitude-groupe, tiers entre l'individu et l'individu<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> TP : chap. II, §15.

<sup>37</sup> TP, chap. III, §5.

"...On ne peut en aucune façon concevoir que la règle de la Cité permette à chaque individu de vivre selon sa propre complexion : ce droit naturel par lequel chacun est juge de lui-même, *disparaît donc nécessairement de l'état civil*. Je dis expressément LA RÈGLE DE LA CITÉ, car le droit naturel de chacun (si nous pesons bien les choses) *ne cesse pas d'exister dans l'état civil*. L'homme en effet, aussi bien dans l'état de naturel que dans l'état civil, agit selon les lois de sa nature et veille à ses intérêts, car dans chacun de ces deux états, c'est l'espérance ou la crainte qui le conduit à faire ceci ou à ne pas faire cela, et la principale différence entre les deux états est que, dans l'état civil, tous ont les mêmes craintes, et que la sécurité a pour tous les mêmes causes, de même que la règle de vie est commune, ce qui ne supprime pas, tant s'en faut, la faculté de juger propre à chacun. Qui a décidé en effet d'obéir à toutes les injonctions de la Cité, soit qu'il redoute sa puissance, soit qu'il aime la tranquillité, veille à sa propre sécurité et à ses intérêts suivant sa complexion."

Le pouvoir commun procède bien de l'altérité, comme remède à l'altérité : il s'agit bien de "calculer" l'affect commun, de le déterminer à titre de notion commune régissant l'interaction des individus. La multitude procède soit par un vote direct (démocratie), soit par la désignation d'une instance représentative (aristocratie ou monarchie, voire... théocratie), censée dégager ou exprimer ce dénominateur commun aux affects. Ce tiers est *institué* par transfert d'une puissance déjà *constituée* : en aucun cas, il ne la fonde ou l'inaugure, mais, dans le relatif décalage entre lui et la multitude -*signe de l'inadéquation structurelle de la multitude en tant que pouvoir collectif sur elle-même*-, se joue la possibilité de ne plus subir ce pouvoir comme une contrainte tyrannique, capricieuse et inadéquate, mais selon une nécessité comprise et adéquate<sup>38</sup>. Dès lors, la Cité marque un devenir actif de la tension pratique, une redistribution des pouvoirs et une subversion de la domination au profit d'une émancipation de la puissance de vivre réglée, c'est-à-dire adéquate, active et libre.

Les institutions politiques accordent des droits réels, c'est-à-dire des pouvoirs organisés, redistribués entre les individus. Cette articulation des pouvoirs, où chaque institution s'apparente à un contre-pouvoir, où l'ensemble de l'État favorise l'augmentation de la puissance d'agir -selon des règles communes -, produit, au cœur de la tension pratique, une augmentation de l'activité, en même temps que de nouveaux antagonismes et blocages. De nouveaux effets d'altérité, de domination, et d'accumulation inégale de pouvoir se font jour. La politique, et l'invention institutionnelle qui doit l'accompagner, auront à combattre sans cesse le retour de la sérialité. Simplement, le droit naturel se développe *dans et par* cet antagonisme, tension série-groupe qui traverse *toute* la vie politique, au lieu d'en être la seule épreuve dichotomique. A la seule différence près que, si la régression et la barbarie sont toujours possibles, elles n'impliquent pas la cessation de la relation humaine, ni la

---

<sup>38</sup> Traité Politique, II, §16; III, §5 et §7; V, §1 et, surtout, §2. "...les hommes en effet ne naissent pas citoyens mais le deviennent."

dissolution de la multitude, qui demeure travaillée par sa socialité synthétique. Il n'y a jamais pur et simple retour à l'état de nature, puisque l'État de nature est lui-même une structure juridico-politique. La régression conserve le statut politique d'une sérialisation de tel ou tel type de régime politique, avec pour alternative, soit l'invention d'une institutionnalisation plus riche, soit l'épreuve du pouvoir récurrent de la multitude comme tyrannique et aveugle. Le dénominateur commun, -le groupe comme tiers médiateur-, induit toutefois l'augmentation de la puissance d'agir, grâce au "réglage" des appétits de pouvoir selon une affection commune : structure auto-réglée mais qui n'a rien d'une finalité extérieure, qui garantisse l'harmonie. Il y a en effet *scansion* de la tension pratique, selon le rythme suivant : augmentation de la puissance d'agir / effectuation de nouvelles formes de passivité et d'altérité / oppositions et nouvelles formes de domination<sup>39</sup> / contradictions de la lutte pour le pouvoir et nouvelles sérialisations... puis nouvelle *constitution de la multitude en groupe*. L'État absolu qui se profile ici, comme potentialité et non à titre d'utopie, s'identifie à l'État le plus libre, celui où les individus s'approprient la puissance d'agir la plus grande, grâce à l'interaction la plus adéquate de leurs droits. Puissance de l'État se confondant avec la liberté des individus, qui est esquissée dans le passage même de la série au groupe : chaque individu lui aliène sa puissance d'agir, dans la seule mesure où cette aliénation lui permet d'augmenter sa puissance d'agir.

## B. De l'indignation à l'"apocalypse":

Il convient d'évoquer maintenant les modalités spécifiques de genèse de l'État, indépendamment du contrat social, dans le *Traité politique*. Dans une étude récente, Alexandre MATHERON établit, non seulement la rupture du *TP* à l'égard de la problématique du *TTF*, en référence à la théorie de l'imitation affective, entre temps élaborée dans les livres III et IV de *l'Éthique*, mais surtout, la position explicite quoique marginale, d'une synthèse de la multitude par une imitation affective enrichie d'un "sentiment" nouveau : *l'indignation*. Il faut rappeler que le jeu des passions interhumaines, tel qu'évoqué dans *l'Éthique*, et rappelé dans *TP* ; I, § 5, laisse apparaître comme solution à l'altérité sérielle un remède consistant en une espèce de "calcul", qui retourne la sérialité contre elle-même<sup>40</sup>. Or, l'inconvénient de ce calcul tient en ce qu'il manifeste un

---

<sup>39</sup> N'allons pas comprendre cette "reprise" de l'altérité sous la figure d'une "scission" ou d'une négation. Si négation il y a, elle naît simplement de la structure de passivité co-extensive à l'inadéquation de fait de l'individu, en tant que réalité modale. Toute nouvelle "ouverture" de l'aptitude à être affecté engendre, par ailleurs, de nouvelles occasions de rencontrer des affections passives.

<sup>40</sup> Alexandre MATHERON, "Le Problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité Politique*". Je voudrais remercier M. Matheron de m'avoir communiqué cet article encore non publié, où je relève à propos de l'imitation affective : "...Si chacun forme le projet global d'utiliser à son profit la sociabilité naturelle de tous les autres pour se défendre contre l'insociabilité de chacun d'eux, la résultante de tous ces projets finira, après

"dépassement" induit par la rationalité, et peut être assimilé à une solution de continuité, à un saut du raisonnement vers l'hypothèse d'une médiation extérieure. En revanche, la deuxième imitation, centrée sur l'indignation, qui se fait jour in fine dans le TP est, du point de vue de Spinoza, purement passionnelle et passive, avec quelques inconvénients qui vont en résulter. Pour notre part, cette inflexion nous confirme dans notre hypothèse, d'où le rapprochement avec SARTRE, qui définit, dans le chapitre décisif de la *Critique de la Raison dialectique*<sup>41</sup> concernant la genèse du "groupe en fusion", une fonction particulière à l'indignation, qui produit l'*apocalypse* : pas encore groupe, mais déjà plus série, c'est le moment terrible du groupe encore amorphe, "contraire immédiat de l'altérité".

"Dès ce moment, quelque chose est donné qui n'est ni le groupe ni la série mais ce que Malraux a appelé, dans *L'Espoir*, l'Apocalypse, c'est-à-dire la dissolution de la série dans le groupe en fusion. Et ce groupe, encore non structuré, c'est-à-dire entièrement AMORPHE, se caractérise comme le contraire immédiat de l'altérité : dans la relation sérielle, en effet, l'Unité comme Raison de la série est toujours AILLEURS ; dans l'Apocalypse, bien que la sérialité demeure au moins comme un processus en voie de liquidation -et bien qu'elle puisse toujours réapparaître-, l'unité synthétique est toujours ICI ; ou, si l'on préfère, en chaque lieu de la ville, à chaque moment, dans chaque processus partiel, la partie se joue tout entière et le mouvement de la ville y trouve son achèvement et sa signification."

Or, au chapitre VI, § 1, Spinoza rappelle que si les hommes s'accordent pour vivre en société politique, c'est moins en vertu de la raison que sous l'influence d'une passion commune,

"telle que l'espérance, la crainte ou le désir de tirer vengeance d'un dommage souffert."

Et, pour repérer précisément le pouvoir de l'indignation, MATHERON indique le chapitre III, § 9, qui porte sur *les causes de dissolution de l'État*<sup>42</sup>. Hypothèse particulièrement féconde : ce sont les mêmes causes qui contribuent à la formation des États et à leur dissolution

---

quelques tâtonnements, par engendrer, sans contrat aucun, un pouvoir collectif unifié. C'est là, je le pense encore, un processus possible. Mais il y a dans le TP, un autre texte qui permet de tout expliquer plus simplement encore, sans faire appel à aucun calcul, en recourant uniquement à l'imitation des sentiments."

<sup>41</sup> Jean-Paul SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, (Editions Gallimard), Livre II ; A-/.Le groupe en fusion p.452-511/, (nouvelle édition).

<sup>42</sup> TP, III, §9."Il faut considérer en troisième et dernier lieu qu'une mesure provoquant l'indignation générale a peu de rapport avec le droit de la Cité. Certainement en effets les hommes se liguèrent contre elle soit en raison d'une crainte commune, soit par le désir de tirer vengeance de quelque mal commun et, puisque le droit de la Cité se définit par la puissance commune de la masse, il est certain que la puissance et le droit de la Cité sont amoindris puisqu'ils donnent des raisons de former une ligue."

éventuelle ! On ne peut mieux démontrer l'interaction série-groupe, et l'immanence de la relation humaine aux individus, quels que soient les régimes politiques d'existence de la multitude.

Le souverain a d'autant moins de droit que ses sujets s'indignent de sa conduite, et en viennent à former des ligues ou coalitions contre lui. Car l'indignation exerce un effet de "catalyseur" sur la crainte : celle-ci, par "contagion", se mue en crainte commune, renforcée par l'indignation. Le souverain peut en arriver à perdre, sa souveraineté, qui se confond avec son pouvoir, qui n'est lui-même qu'aliénation de puissance, lorsque, en réaction à ses exactions<sup>43</sup> répétées, la crainte qu'il inspirait se change en indignation. La continuation du droit naturel "convertit" cette effervescence en état de guerre.

Or, l'indignation est une haine<sup>44</sup> que nous éprouvons à l'égard de celui qui fait du mal à un être semblable à nous. Cette imitation des sentiments de la victime a pour conséquence de supprimer le rapport de solitude, ou unité en altérité de chacun avec chacun, en tant qu'il se fait *autre* que lui, séparé de lui : son intervention, brisant l'altérité des sujets -qui permet au souverain de se maintenir en suscitant la croyance qu'il peut éventuellement mobiliser la puissance de tous les autres, c'est-à-dire du "reste", pour réprimer les récalcitrants-, peut provoquer... la Révolution. En effet, tant que la crainte est vécue dans la solitude, la haine du tyran qui l'accompagne ne présente aucun danger pour celui-ci : rien ne se passe : tous n'étant pas réprimés au même instant, leur haine s'exerce en altérité d'impuissance, sans atteindre le pouvoir. Mais la puissance proprement sérielle de l'indignation dissout l'altérité de séparation : j'éprouve de la haine à l'égard du tyran, même si je ne suis pas au même instant victime de ses exactions. Tel est le résultat de la communication affective qu'elle me fait entretenir avec l'autre : une quasi-réciprocité en altérité, où je m'identifie à la passivité de l'autre, éprouvant à mon tour la même *altération* que lui. Et, comme le tyran tyrannise toujours quelqu'un, à chaque moment, l'indignation fait ressentir *en permanence* le caractère insupportable de son gouvernement. Inversement, l'indignation éprouvée par les autres apprend à chacun qu'il n'est pas seul contre le tyran. L'idée qu'il est possible de s'unir contre lui se fait jour, par un retournement de l'altérité elle-même, *contre* l'unité de séparation qui favorisait le pouvoir.

L'indignation engendre donc l'État, par les mêmes facteurs qui font d'elle, aussi, la cause des révolutions. Comme A. MATHERON le suggère, en rapprochant la leçon de Chap. III, § 9 et celle de chap. VI, § 1 ; il est tout à fait possible d'établir un parallèle entre la solitude de chacun face au tyran, dans l'état civil, et son union en altérité avec les autres sujets, d'une part, et, d'autre part, la solitude de l'individu dans l'état de nature, opposé à l'ensemble de tous les individus agresseurs, et uni en altérité à ses semblables également victimes, comme lui, de la violence tournante. Le cycle suivant peut, dans ces conditions, s'amorcer : tout individu délaissé, soumis à la finitude de

---

<sup>43</sup> TP, IV ; § 4.

<sup>44</sup> ETH, III ; prop. 27, corollaire 1.

l'inadéquation, peut bénéficier, par effectuation de la quasi-réciprocité, de l'aide des autres. Aide qui, d'ambition de gloire se change, aussitôt qu'elle réussit et que la rareté introduit la rivalité, en ambition de domination. A ce moment, le jeu de la récurrence produit que d'autres, par identification passive, interviennent et lui viennent en aide... L'adversaire se retrouve dans la situation de dominé ; le cycle se réenclenche. De multiples circuits d'union sérielle s'accomplissent, vérifiant l'instabilité même de la relation de domination, traversée par l'altérité. En même temps que victime, chacun "expérimente" aussi, comme en alternance, la situation d'agresseur, suscitant à ses dépens l'indignation de quelques autres, lui-même s'indignant à son tour d'agressions dont il est témoin. L'altérité fait "proliférer" les liaisons, qui ne tardent pas à "coaguler" selon deux structures directrices : dans son rapport dominant-dominé à *l'autre*, chacun a mobilisé, *en sa faveur*, l'indignation de l'autre comme tiers et constitué chaque autre potentiel en tiers susceptible de venir à son aide ; inversement, il subit à *ses dépens* l'indignation à *son encontre* du tiers comme autre devenant le même que son adversaire et cela le renforce dans sa fuite en altérité, qui fait de n'importe qui un Autre menaçant. Néanmoins, il n'est pas requis ici de faire intervenir un calcul, *car l'indignation se charge de fournir à cette fuite en avant une espèce d'unité PERSONNELLE*. Si, d'aventure, il est témoin d'un conflit, le fait même qu'il soit *déjà* en état d'indignation continuelle contre l'Autre indéterminé, son indignation se projette sur le cas de figure considéré. Il ne peut que prendre parti en faveur de celui qu'il juge agressé, confondant sa propre fuite en avant et celle de l'autre, dans l'effervescence de l'unité contre le danger commun. D'autres réagissent de la même manière, s'unissant avec celui des deux adversaires qui paraît le plus "semblable". Totalité par exclusion, qui est, pour cette raison, "performative". Le groupe "amorphe" liquide sa sérialité par *union contre* celui ou ceux dont les valeurs divergent de la norme moyenne, ou ceux qui disposent de biens dont la majorité est privée : ces "enroulements" successifs du groupe majoritaire se constituent autour des victoires de son noyau actif, qui absorbe de proche en proche -par l'alliance contre l'altérité- la quasi-totalité des individus. L'État de nature, une fois de plus, impose : non pas parce qu'il est anarchique ou sauvage, mais au contraire en raison de *sa structure politique intenable* qui, d'elle-même, suscite une première forme de souveraineté collective.

"Chacun réagit d'une manière nouvelle. Ni en tant qu'individu, ni en tant qu'Autre, mais comme incarnation singulière de la personne commune.<sup>45</sup>."

A terme, le groupe amorphe se dégage comme "consensus" pénible, à la limite du terrorisme : liquidation sérielle des déviants, pour assurer la cohésion et l'homogénéité. Triste destin de la

---

<sup>45</sup> *Critique de la Raison dialectique*, passage cité, p. 461.

multitude, en effet, que de se constituer, principalement, sous la figure, immédiate mais terrible, d'un pouvoir collectif qui assure la sécurité et l'intégration de chacun, mais par élimination de ceux qui se marginalisent<sup>46</sup>. Ce premier visage de la multitude auto-constituée ne laisse pas espérer une puissance très grande des individus ; pourtant, le début d'augmentation de la puissance d'agir qu'il induit, grâce à l'articulation des pouvoirs, va permettre à l'antagonisme du droit naturel de se développer en dynamique appropriatrice de la puissance, contre le pouvoir.

Cette "rectification" de l'imitation affective, par adjonction du sentiment d'indignation, produit une synthèse "primitive" de la multitude, ne nécessitant pas de rationalisation. Elle résulte entièrement de la tension pratique de l'imagination et des passions. Elle éclaire le statut du tiers : "reste" médiateur entre l'individu et l'autre, quand le premier cherche à dominer, le tiers se transforme en médiation du groupe, entre chacun et chacun, quand l'individu dominé appelle au secours.

– La constitution du pouvoir de la multitude ne dépend que des relations inter-individuelles, à condition d'ajouter l'"efficacité" du tiers, dont l'existence se déduit de deux conditions inséparables : d'abord, la force constituante de l'activité individuelle, et sa relation d'intériorité à celle de tous les autres ; ensuite, la structure d'inadéquation qui la caractérise d'emblée, sa liaison en altérité au monde et à autrui.

– Issue des passions inter-individuelles, la puissance de la multitude surgit comme groupe amorphe, sous la forme d'un pouvoir apparaissant à chacun comme le tiers inaccessible.

– L'État civil est co-extensif à l'État de nature, ou "droit de la nature elle-même." Mais il ne s'agit pas de continuité d'une spontanéité de type libéral : l'état de nature comprend et le fait social et le pouvoir. Il n'y a pas d'indépendance des individus, mais de véritables rapports de pouvoir, tissés par une relation humaine immanente à la conduite et au désir de chacun. Les passions expriment cette réciprocité première, mais sous le régime de la passivité.

– La démocratie s'oppose au libéralisme, de la même manière que la multitude se distingue de la fiction d'une relation bilatérale, ou négation externe de l'un par l'autre. Le visage vrai de la relation humaine est bien la *relation triadique* : cela suffit pour ouvrir à des développements nouveaux, -dans et par la politique et le droit-, de la dialectique de la multitude et du tiers immanent, quoique vécu dans l'extériorité, ainsi que de la puissance individuelle et du pouvoir collectif.

---

<sup>46</sup> Rappelons que, pour Spinoza, l'indignation est un sentiment inadéquat, totalement négatif, dont il ne peut jamais sortir du bien. Or, elle figure à la racine de l'Etat et des conditions de la politique...

C. Le tiers, en tant que représentant : *une suppléance par défaut.*

Le transfert de puissance au collectif étant acquis de fait, le rôle institutionnel du droit revient à susciter une instance -monarchie, aristocratie ou démocratie-, censée dégager le dénominateur commun des appétits individuels. Ainsi, au lieu de s'imposer aveuglément, comme pouvoir anonyme et inconstant -terrible !- d'un groupe amorphe, ce pouvoir peut être maîtrisé par les individus : exprimant déjà une articulation des individus, même sur le mode primaire d'une sécurité par simple fusion des affects de crainte et d'espérance selon une notion commune, ce pouvoir va subir l'activité de la multitude, cherchant à en maîtriser les effets. Il en résulte, non pas une constitution de la multitude par un transfert inaugural, mais le transfert du pouvoir *collectif* à un tiers *institué*, qui représente à la multitude sa propre puissance. Le but est ici une réduction de l'altérité : toute institution est en définitive un contre-pouvoir, une tentative d'unification adéquate du pouvoir en puissance des individus. C'est en ce sens qu'il faut parler de représentation par suppléance, *par défaut* : le pouvoir du Prince n'est pas une souveraineté transcendante, car le Prince n'est pas *autorisé*, comme chez Hobbes, et il ne saurait incarner une unité qui ne lui préexisterait pas. Au contraire, il ne constitue pas la souveraineté, il n'assume pas l'Un du corps politique ; tout au plus *simule-t-il*, en la mimant, la souveraineté terrible de la multitude, dans un effort des individus pour apprivoiser et récupérer leur propre puissance, dont ils sont dépossédés par l'inadéquation de leurs rapports.

C'est pourquoi il faut envisager à nouveau la théocratie, pour bien souligner à quel point ce premier régime, émané d'une démocratie primitive, est une tentative de consolider, avec les moyens de la passivité, l'existence du groupe, *selon une première approche de l'adéquation démocratique.*

"Puisque les Hébreux ne transfèrent leur droit à personne d'autre, que tous également, comme dans une démocratie, s'en dessaisirent et crièrent d'une seule voix TOUT CE QUE DIEU AURA DIT (sans qu'aucun médiateur fût prévu), NOUS LE FERONS, tous en vertu de ce pacte restèrent entièrement égaux ; le droit de consulter Dieu, celui de recevoir et d'interpréter ses lois, appartient également à tous, et d'une manière générale tous furent également chargés de l'administration de l'État. Pour cette cause donc, à l'origine, tous allèrent vers Dieu pour entendre ses commandements ; mais, à l'occasion de ce premier hommage, ils eurent un tel effroi et entendirent la parole de Dieu avec un étonnement tel qu'ils crurent leur heure suprême venue. Pleins de crainte donc ils s'adressent de nouveau à Moïse :

"VOILA, NOUS AVONS ENTENDU DIEU PARLANT DANS LE FEU ET IL N'Y A PAS DE RAISON POUR QUE NOUS

VOULIONS MOURIR ; CE GRAND FEU, CERTES, NOUS DÉVORERA ; SI UNE FOIS ENCORE NOUS DEVONS ENTENDRE LA VOIX DE DIEU, NOUS MOURRONS CERTAINEMENT. TOI DONC VA ET ÉCOUTE TOUTES LES PAROLES DE NOTRE DIEU ET TU NOUS LES RAPPORTERAS (toi, non pas Dieu). A TOUTE PAROLE QUE DIEU TE DIRA NOUS OBÉIRONS ET NOUS L'EXÉCUTERONS."

Par ce langage *ils ont clairement aboli le premier pacte et transféré sans réserve à Moïse leur droit de consulter Dieu et d'interpréter ses édits*. Ils ont promis, en effet, non plus comme avant d'obéir à toutes les paroles que Dieu leur dirait à eux-mêmes, mais à toutes celles qu'il dirait à Moïse."

Ce texte<sup>47</sup> est capital.

En effet, le premier "pacte", celui par lequel ils transfèrent sans médiation aucune leur puissance à Dieu, n'est pas un pacte à proprement parler, mais une constitution de la multitude en groupé médié par lui-même : la transcendance de Dieu comme tiers étant l'effet d'une inadéquation de la puissance de la multitude à elle-même (d'où l'efficacité de la fiction). Quant au deuxième pacte, il s'agit du transfert de la puissance à *celui qui la représentera, dans son exercice* : en aucun cas Moïse ne peut se l'attribuer et se constituer comme *l'incarnation* de la souveraineté divine ! La souveraineté lui est transférée parce que, en réalité, elle passe infiniment tout transfert, comme toute appropriation, ne suscitant que crainte, tremblement et paralysie. Moïse n'en est que le substitut fonctionnel : "écrasé" par la responsabilité de suppléer une puissance qui le dépasse et lui échappe, il la représente par défaut, dans la tâche d'organisation et de renforcement de la démocratie originaire dont elle est corrélative, en tant que puissance immanente au groupe. La puissance à laquelle tous se soumettent ne s'attribue en fait à personne : Moïse n'est que le premier parmi les Hébreux. Le pacte institutionnalise en fait *un contre-pouvoir à l'égard des chefs, qui demeurent égaux aux autres*. Comme la majesté suprême n'appartient qu'à Dieu, c'est-à-dire à la multitude, elle n'appartient en fait à personne. Le tiers représentant ne fait que la figurer, dans une espèce de décalage compris, assigné, qui inaugure le champ institutionnel de la répartition, du contrôle et l'équilibre du pouvoir, de telle sorte que le groupe soit le plus adéquat possible à sa propre puissance. *Anti-absolutisme radical et sans concession de Spinoza*. Ce qui vaut pour la théocratie (!) s'appliquera à plus forte raison à la... *monarchie*. Aussi devons-nous indiquer la critique radicale qu'il entreprend, renversant complètement la question paradoxale posée par LA BOÉTIE ou PASCAL : comment le pouvoir d'un roi est-il possible, c'est-à-dire d'un seul -donc faible- sur le peuple -qui est plus fort- ? Spinoza répond : le pouvoir d'un seul, transcendant, n'a jamais existé

---

<sup>47</sup> TTP, chap. XVII ; GF, p. 283-284.

et n'existera jamais. C'est une *fiction* : les monarchies réelles expriment le pouvoir de la masse, retourné contre la multitude. Ce pouvoir est nécessairement celui de plusieurs et il s'appuie de surcroît sur les mécanismes réels d'illusion, qui permettent à l'inversion, ou servitude volontaire, de se perpétuer<sup>48</sup>. La solution qu'il préconise, au chapitre VI du *Traité Politique*, est absolument originale : tout pouvoir étant celui de la multitude, la dynamique démocratique est possible, même au sein de la monarchie. Il suffit d'organiser les institutions en contre-pouvoirs induisant la redistribution des pouvoirs, et leur circulation de la base au sommet, du sommet à la base. Décentralisation, procédures électorales, rotation, interaction des instances, armée de citoyens, etc. A tel point que le Conseil du Roi devient, au cours de ce processus, une assemblée représentative et souveraine, de facto. Le jeu même des institutions faisant que le Roi a tout intérêt à cette logique constitutionnelle.

Avec la formation de l'État, les processus antagonistes continuent de s'affirmer, engendrant parfois la nécessaire refonte des institutions. Néanmoins, l'État, comme tiers entre la multitude exprime une "rationalisation" du pouvoir. Telle est donc la fonction de l'État, ainsi que du droit positif qu'il institue : stabiliser, spécialiser les structures sérielles du pouvoir, selon une redistribution réglée de ce pouvoir. Il est donc vrai que l'État ne crée pas le pouvoir collectif. *Régulation* du pouvoir, l'État "vaut" -c'est-à-dire existe dans la seule mesure où il favorise un meilleur accomplissement de l'activité adéquate, libre nécessité d'individus soustraits à la crainte de la domination. *Le droit de L'État* n'est autre que la force de cet État, ou le consentement effectif, réalisé, de la multitude à se laisser régir par un dénominateur commun de ses craintes et de ses espérances. Réciproquement, *l'État de droit* est une fiction, au sens spinoziste du terme, à savoir un mélange de mécanismes réels et d'effets imaginaires de l'inadéquation : on ne saurait le juger d'après une norme transcendante, un modèle ou un principe, mais, précisément, selon les effets pratiques de cette "figure" que l'État institue de l'équilibre puissance-pouvoir, relatif à la qualité des institutions inventées et disposées. Il incombe à l'aventure politique de transformer en cercle vertueux cette contradiction initiale, qui hante l'apparition de l'État, ou tiers représentant : effet d'une aliénation de puissance, l'État doit instituer un exercice plus adéquat du pouvoir collectif, par la multitude et par chaque individu. C'est à cette seule condition qu'il déterminera les citoyens à "ré-aliéner" l'exercice de leur puissance, celle-ci n'étant possible que si elle est au minimum une aliénation, et au maximum une réappropriation de la puissance.

---

<sup>48</sup> TP, chap. VI, § 6. "Et certes ceux qui croient qu'il est possible qu'un seul ait le droit suprême sur la Cité, commettent une grande erreur. Le droit, comme nous l'avons montré au chapitre II, se définit par la seule puissance ; or la puissance d'un seul homme est bien incapable de soutenir une pareille charge. De là vient que si la masse élit un roi, il cherche des hommes investis d'un pouvoir, conseillers ou amis, auxquels il remet le salut commun et le sien propre ; de telle façon que l'Etat que nous croyons être monarchique absolument est en réalité aristocratique ; cela non d'une façon ouverte mais cachée et par là même très mauvaise."

En effet, la logique de l'antagonisme se maintient, continuation de l'État de nature sous des formes institutionnelles. Elle conduit les citoyens à n'"aliéner" ou transférer leur puissance qu'en échange, en fait, d'une effectuation par eux de pouvoirs plus réels, et de conquête de droits nouveaux. *Il n'y a pas vraiment d'aliénation : pour survivre, l'État, en tant que "tactique" du pouvoir collectif doit susciter une "stratégie" de la puissance individuelle et se confondre avec son affirmation politique.*

## CONCLUSION :

I. La politique débouche sur une économie de la communication institutionnelle. L'auto-régulation ne va pas de soi, mais résulte de la force constituante de l'antagonisme, qui dépend elle-même de l'altérité dans l'immanence, qui affecte l'activité humaine.

II. Il y a une vie du droit. La loi exprime le droit, ou pouvoir de la Cité, ainsi que l'imagination vivante de la multitude. Elle établit des rapports encore passifs, appuyés sur une persuasion imaginaire, et, au besoin, sur la contrainte : ces rapports permettent de vivre selon une nécessité adéquate, en approfondissant la réciprocité qui lie l'individu et la multitude. Encore une fois, il faut dire que le droit et la lutte pour les droits, ou pouvoirs réels de tous -se composant de mieux en mieux-, affirment la tension même de l'être pratique individuel.

**Décembre 1989 — janvier 1990**

**Hadi RIZK**