

**UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE /**

**UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES**

THÈSE EN CO-TUTELLE

pour l'obtention du grade de Docteur
de l'Université de Paris 1
et de l'Université Galatasaray
Discipline: PHILOSOPHIE

Gaye ÇANKAYA EKSEN

**L'ARTICULATION DE L'ÉTHIQUE ET DE LA POLITIQUE
CHEZ SPINOZA ET SARTRE**

Thèse dirigée par
Chantal JAQUET (Université Paris I-Sorbonne) /
Kenan GÜRSOY (Université Galatasaray)

Date de soutenance: 08.03.2013

Jury:

Chantal Jaquet (Université Paris I-Sorbonne)	co-directeur
Laurent BOVE (Université de Picardie)	rapporteur
Kenan GÜRSOY (Université Galatasaray)	co-directeur
Melih BAŞARAN (Université Galatasaray)	rapporteur
Tülin BUMIN (Yeditepe Üniversitesi)	

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier en tout premier lieu Mme. la Professeur Chantal Jaquet et M. le Professeur Kenan Gürsoy, pour avoir accepté de codiriger le présent travail. Je suis très heureuse d'avoir eu la possibilité de bénéficier de la compétence et de la rigueur de Mme. Jaquet qui, à chaque étape de mon travail, m'a aidé à trouver le bon chemin avec ses conseils inappréciables. Ma gratitude à M. le Professeur Kenan Gürsoy est sans mesure, puisqu'il m'a toujours guidé depuis le tout début de mon acheminement philosophique. Sans sa supervision et son soutien, je n'aurais pas la motivation et le courage nécessaires pour aborder un tel projet.

Je remercie très sincèrement M. le Professeur Laurent Bove et M. le Professeur Melih Başaran qui m'ont fait l'honneur d'être les rapporteurs de cette thèse et de faire partie de mon jury.

Je souhaiterais remercier Mme. la Professeur Tülin Bumin pour le temps qu'elle m'a accordé à plusieurs reprises au cours de cette thèse ainsi que pour l'intérêt qu'elle a porté à mes travaux.

Je voudrais aussi remercier M. le Professeur Cemal Bali Akal pour ses contributions précieuses depuis les phases initiales de mon projet.

J'adresse toute ma gratitude à tous mes ami(e)s assistants de la Faculté des Sciences et Lettres de l'Université Galatasaray qui m'ont soutenu, d'une manière ou d'une autre, dans la réalisation de ce travail : Zeynep Savaşçın, Seçil Doğuç, Yusuf Yıldırım, Başak Demir, Alber Nahum, Seçkin Sertdemir Özdemir.

Sans le soutien inestimable de mes ami(e)s, la rédaction de cette thèse aurait été vraiment ardue. Je remercie chaleureusement Evrim Taşkın, Nesrin Uçarlar, Mine Çerçi, Erden Göktepe et Laurent de Chavagnac.

Je remercie aussi Vagner Rodrigues pour son aide concernant la correction de mon travail, et Mme. Aliye Kovanlıkaya, vice-doyen de la Faculté des Sciences et Lettres de l'Université Galatasaray, pour son soutien relatif aux travaux administratifs.

Je remercie vivement mes parents Kadriye et Ünal Çankaya, ainsi que ma sœur Gamze et mon frère Ünsal, qui ont été présents à chaque moment et qui m'ont toujours soutenue et encouragée durant cette longue aventure. Mes remerciements s'adressent finalement à mon mari Kerem Eksen et à sa famille, qui m'ont encouragée à chaque étape de cette route difficile.

Enfin, ces remerciements ne seraient pas complets sans mentionner la mémoire d'Ulus Baker qui a été ma première source d'inspiration pour aborder à la lecture de Spinoza.

*Cette thèse a reçu le soutien financier de la part de l'Ambassade de France en Turquie à travers une bourse de co-tutelle.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
PARTIE I:.....	9
LA PENSÉE POLITIQUE CHEZ SPINOZA ET SARTRE : RÉPONSE À LA QUESTION D’ALEXANDRE MATHERON	9
CHAPITRE I: LA PROBLÉMATIQUE CLASSIQUE DU PASSAGE DE L’ÉTAT DE NATURE A L’ÉTAT CIVIL: HOBBS	14
CHAPITRE II : LA CONCEPTION DE LA SÉRIALITÉ ET DU GROUPE DANS LA PENSÉE POLITIQUE DE SARTRE.....	29
<i>La sérialité et le groupe en fusion.....</i>	<i>34</i>
<i>La question de permanence du groupe</i>	<i>63</i>
CHAPITRE III: LA CONCEPTION DU PASSAGE DE L’ÉTAT DE NATURE A L’ÉTAT CIVIL CHEZ SPINOZA	71
<i>Le rôle de l’indignation en tant que moteur de la société politique</i>	<i>110</i>
CHAPITRE IV: SPINOZA ET SARTRE SUR LE MÊME HORIZON POLITIQUE: CONSTITUTION DE LA SOCIÉTÉ POLITIQUE EN TANT QUE LIBÉRATION COLLECTIVE	121
<i>Les parallélismes préliminaires</i>	<i>121</i>
<i>L’irréductibilité de chaque individu et de chaque pluralité humaine: expérience originelle, <i>exis</i> et <i>ingenium</i>.....</i>	<i>131</i>
<i>La transformation de la « multitude soumise » en la « multitude libre », ou la nécessité structurelle de la transformation de quantité en puissance</i>	<i>165</i>
PARTIE II	192
L’ARTICULATION DE LA POLITIQUE DES SINGULARITÉS ET DE L’ÉTHIQUE DE GÉNÉROSITÉ CHEZ SPINOZA ET CHEZ SARTRE	192
CHAPITRE I: LE GROUPE DE SURVIVANCE ET LA PERMANENCE DE LA MULTITUDE LIBRE: RESTER ENSEMBLE PAR ET POUR LA LIBERTÉ DE TOUS.....	197
CHAPITRE II: DE LA LIBERTÉ RÉFLEXIVE COMMUNE À L’AUTHENTICITÉ INDIVIDUELLE: L’ARTICULATION DE LA RÉFLEXION POLITIQUE ET DE L’ÉTHIQUE DE LA RÉFLEXION PURE CHEZ SARTRE.....	226
<i>L’authenticité et la réflexion pure.....</i>	<i>232</i>
<i>L’être de la valeur et l’idée de singularité dans <i>L’Être et le néant</i></i>	<i>249</i>
<i>La valeur sociale: générosité.....</i>	<i>253</i>
CHAPITRE III: LA PAIX ET LA CONCEPTION DE LA FORCE D’ÂME CHEZ SPINOZA: LE CARREFOUR DE LA POLITIQUE ET DE L’ÉTHIQUE	268
<i>La compréhension adéquate de l’être chez Sartre et chez Spinoza : la réflexion pure et la force d’âme comme les termes de la condition de possibilité de la vie commune libre.....</i>	<i>295</i>
CONCLUSION.....	309
BIBLIOGRAPHIE.....	322

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

-**CM**, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.

-**CRD**, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, NRF, Gallimard, 1960.

-**CT**, *Court Traité*, trad. Charles Appuhn, GF Flammarion, 1964.

-**E**, *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Le seuil, 1988.

-**EN**, *L'Être et le néant*, Gallimard, Collection Tel, 1943.

-**TE**, *La Transcendance de l'égo*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1996.

-**TP**, *Traité politique*, *Œuvres V*, trad. par Charles Ramond, Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

-**TTP**, *Traité théologico-politique*, *Œuvres III*, trad. par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.

INTRODUCTION

De par son ouvrage magistral intitulé *Individu et Communauté chez Spinoza*¹, Alexandre Matheron a donné un nouveau sens aux lectures et aux commentaires de la philosophie de Spinoza. À travers les analyses qui se trouvent dans ce livre, Matheron élabore le rapport entre les aspects métaphysiques, éthiques et politiques de la philosophie spinoziste en mettant l'accent particulièrement sur la Proposition 6 de l'*Éthique* III². Dans son interprétation, le *conatus* joue un rôle central puisqu'il est considéré comme le point d'intersection de l'interrogation sur l'être, l'éthique et la politique chez Spinoza. Et une fois précisé un tel axe déterminant pour ses commentaires sur Spinoza, Matheron propose une lecture dans laquelle il est essentiel de montrer les liaisons ou l'articulation entre ces trois domaines philosophiques en tant que composants d'un système philosophique bien structuré. Pour cette raison, son approche méthodologique de la pensée spinoziste apparaît comme une référence tout à fait pertinente pour une étude qui se concentre sur le problème de l'articulation entre l'éthique et la politique.

Cette approche qui nous donne la possibilité de comprendre les liaisons principales entre l'éthique et de la politique chez Spinoza, ne repose pas simplement sur une lecture interne du système, mais elle s'appuie parfois sur des confrontations avec d'autres auteurs qui peuvent nourrir la pensée et stimuler les recherches. Ainsi

¹ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris. 1988.

² *Éthique* III, prop. VI : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. »

c'est un passage du commentaire de Matheron, qui est à l'origine de notre recherche. Ce passage important à nos yeux contient une question qui nous a incitée à réfléchir sur l'articulation de ces domaines pratiques de la philosophie à travers une étude comparative entre la philosophie pratique de Spinoza et celle de Sartre. Cette question se trouve dans la section où Matheron interprète la vie passionnelle interhumaine chez Spinoza à travers l'explication de la conception de l'imitation des affects en tant que source des relations humaines³. Matheron commente la proposition 39 de l'*Éthique* III⁴ de la façon suivante: "Si Y déteste X, il s'efforcera (nouvelle application de la proposition 28) de l'écarter ou de le détruire, donc, de toute façon, de lui faire du mal; à moins, toute fois, qu'il ne craigne de subir par là-même un mal plus grave, auquel cas il s'abstiendra. Inversement, si Y aime X, il s'efforcera d'assurer au maximum son existence, donc de lui donner de la joie ; à moins, toutefois, qu'il ne voie pour lui-même un avantage plus grand à s'abstenir. X, dès lors, connaissant les dispositions de Y, prendra les devants et réagira en conséquence. Contagion affective et réaction préventive, provoquant les mêmes effets, vont ainsi engager les deux partenaires dans un cycle de réciprocité alternativement négative et positive. »⁵ À ce point de son analyse, dans une note en bas de page, Matheron se réfère à la *Critique de la raison dialectique* pour souligner qu'il emprunte les termes « réciprocité positive » et « réciprocité négative » à Sartre. De plus, en s'appuyant sur son usage particulier des termes sartriens, il se réfère aux deux types de pluralité humaine analysés dans la *Critique de la raison dialectique* : la sérialité et le groupe. Par ces références directes aux formes de la sociabilité chez

³ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris. 1988, '4- Déploiement de la vie passionnelle interhumaine', p.191-211.

⁴ *Éthique* III, prop.39 : « Qui a quelqu'un en Haine s'efforcera de lui faire de mal, sauf s'il a peur qu'en naisse un plus grand mal pour lui ; et, au contraire, qui aime quelqu'un, par la même loi s'efforcera de lui faire du bien. » (trad. Bernard Pautrat)

⁵ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, 1988, Paris, p.201. (C'est nous qui soulignons.)

Sartre, Matheron semble entrevoir un certain rapprochement entre les théories sartrienne et spinoziste de l'interindividualité. Et c'est à ce point précis qu'il pose la question suivante qui jouera un rôle central dans le présent travail, et qui est la suivante: « N'y a-t-il pas, d'ailleurs, une certaine analogie entre la problématique sartrienne du passage de la série au groupe et la problématique classique du passage de l'état de nature à l'état civil ? » Par cette question, Matheron révèle un point d'interrogation qui occupe son esprit⁶ : serait-il possible de voir un parallélisme entre les théories sartrienne et hobbesienne du passage à la société civile, en lisant la théorie de Sartre comme une version du contractualisme ? Or, cette question ne semble pas jouer un rôle déterminant dans l'analyse de la pensée de Spinoza que Matheron présente, et reste sans réponse. Mais d'une manière assez remarquable, bien que Matheron se réfère aux termes sartriens dans son analyse des relations affectives interindividuelles chez Spinoza ; dans la note en bas de page il semble voir la théorie sociale de Sartre, qui se fonde sur l'analyse de la série (le domaine de la réciprocité négative) et du groupe (le domaine de la réciprocité positive), dans un rapprochement éventuel avec la théorie classique contractualiste, et non pas avec la théorie spinoziste.

Dans la présente recherche, la question de Matheron sera considérée comme un point de départ pour une réflexion sur la possibilité de faire un rapprochement entre les philosophies de Spinoza et de Sartre. Nous allons distinguer

⁶ Dans un entretien Alexandre Matheron affirme que cette réflexion concernant la pensée politique de Sartre occupe son esprit. Suite à une remarque faite par Laurent Bove (il signale que Matheron cite Sartre dans la bibliographie du *Christ et le Salut des Ignorants* et dans *Individu et Communauté chez Spinoza*), Matheron explique ses références à Sartre : « Dans la bibliographie du *Christ*, c'était très ponctuel : je disais que, dans la théocratie hébraïque vue par Spinoza, régnait une sorte de fraternité-terreur ; et j'avais cité Sartre uniquement à ce propos. Par contre, dans *Individu et Communauté*, dans mon étude de la théorie spinoziste des passions, je pensais bien davantage à la *Critique de la raison dialectique* : le passage de la série au groupe, effectivement, ça m'a donné des idées. » (« À propos de Spinoza », Entretien avec Alexandre Matheron réalisé par Laurent Bove et Pierre-François Moreau, Paris, 20 Juin-Novembre 1997, paru dans *Multitudes* n° 3, novembre 2000.)

catégoriquement la théorie politique de Sartre de celle de Hobbes ; c'est-à-dire que nous allons donner une réponse négative à la question de Matheron. Cette réponse négative jouera un rôle déterminant dans notre démarche, car elle constituera le fondement d'un rapprochement utile et fécond entre Spinoza et Sartre. Dans la mesure où nous distinguons la théorie politique de Sartre de la théorie classique contractualiste en nous appuyant sur les principes centraux de la *Critique de la raison dialectique* du philosophe français, nous rapprocherons sa théorie politique avec celle de Spinoza dans un contexte anticontractualiste. Au cours de nos analyses sur les principes fondamentaux anticontractualistes chez Sartre et chez Spinoza, nous allons expliquer le sens et l'usage des termes « réciprocité négative » et « réciprocité positive » chez Sartre. Ensuite, nous allons nous référer à l'analyse de Matheron dans laquelle il se sert de ces conceptions sartriennes, afin d'évaluer sa manière d'analyser la théorie des relations interhumaines chez Spinoza en se référant aux termes sartriens. Au cours de cette recherche sur les théories politiques et éthiques de Spinoza et de Sartre, une analyse détaillée du moment de l'organisation de la société politique nous donnera la possibilité de dévoiler une manière commune et précise d'articuler la politique et l'éthique, présente chez les deux philosophes qui semblent, au premier abord, assez différents.

Pour beaucoup, de la confrontation de la pensée de Spinoza avec celle de Sartre ne peut résulter que la constatation des différences radicales concernant les méthodes de philosopher et les thèmes principaux auxquels ces deux philosophes s'associent. Une telle constatation pourrait bien mener à une recherche dans laquelle ces deux pensées, dites opposées dans l'histoire de la philosophie, seraient confrontées pour que soient élucidées les sources principales des divergences entre

elles. Or, pour une étude comparative qui se concentre sur la pensée de Spinoza et de Sartre, il nous paraît peu utile de simplement montrer les différences entre leurs pensées, car il y a très peu de véritables points de contact entre leurs théories. Pour éviter l’anachronisme, il faudrait donc souligner que dans la pensée de Sartre, Spinoza ne joue pas un rôle déterminant, et il ne saurait constituer une référence fondamentale ou un *interlocuteur* philosophique à travers lequel Sartre aurait construit ses analyses ontologiques, éthiques ou politiques. Même dans les références assez rares, quand Sartre fait appel à des concepts ou bien aux formulations spinozistes (comme le *conatus*, l’*idea-ideae*, la Nature de Spinoza, etc.)⁷, il les utilise en un sens superficiel. Donc, ces références ne constituent pas des éléments dont l’importance déterminerait la profondeur des analyses de Sartre; elles se manifestent comme de simples références à une figure de l’histoire de la philosophie, à travers des thèmes qui sont considérés comme des *clichés* du spinozisme.

Il est également à noter que la rareté de références assez superficielles de Sartre à la pensée de Spinoza n’est ni la seule, ni la plus grande difficulté pour une recherche qui se concentre sur ces deux penseurs. Une fois Spinoza et Sartre choisis comme les références majeures d’une recherche qui tente de faire une étude sur la politique et l’éthique, une grande difficulté à propos de leurs conceptions de la liberté se pose immédiatement. Il est assez connu que Spinoza et Sartre représentent deux pôles opposés dans l’histoire de la philosophie, puisque la pensée de Spinoza est marquée par l’assomption de la nécessité totale, tandis que celle de Sartre est marquée par l’assomption de la liberté absolue. Dans une lecture générale de l’histoire de la philosophie, la pensée de Spinoza est très souvent réduite à une

⁷ Voir particulièrement p.25, p.38, p.49, p.112, p.133, p.186, p.221, p.570, p.607, p.671 de *L’être et le néant*, p.34, p.119, p.156, p.308, p.439, p.460, p. 488, p.535, p.541 des *Cahiers pour une morale*, et p.198 de la *Critique de la raison dialectique*.

philosophie de la nécessité dans laquelle la liberté peut s'expliquer uniquement comme étant une certaine prise de conscience passive des relations de causalité nécessaires. La pensée de Sartre, à son tour, est réduite à une philosophie de la conflictualité perpétuelle déterminée par la lutte des libres arbitres individuels. De ce point de vue généralisant, les visées philosophiques et les points de départ de ces deux philosophes semblent radicalement différents. Or, comme la présente recherche tentera de montrer, ces différences radicales se trouvent dépassées, dès qu'on se penche sur une problématique commune à Sartre et à Spinoza ; à savoir la production et le maintien de la communauté libre. Cette problématique, qui découle de la réflexion à laquelle Matheron nous invite, nous fournit un contexte favorable pour interpréter ces deux penseurs à partir de leurs traits communs et de présenter leurs théories comme deux manières parallèles de résister à la théorie « contractualiste » de la société politique. Contrairement à une simple exposition de la confrontation des différences (plutôt évidentes qu'implicites) entre la pensée de Spinoza et celle de Sartre, une interrogation philosophique sur la question de l'articulation de l'éthique et de la politique nous donnera la possibilité d'évaluer ces philosophes comme les constituants d'une certaine théorie politique et éthique qui se fonde spécifiquement sur l'idée de l'émancipation perpétuelle de l'individu *dans* et *par* la communauté.

Dans une telle perspective, l'exposition d'une réponse exhaustive à la question de Matheron constituera la fin primordiale de notre première partie. Nous y exposerons d'abord une brève analyse de la « problématique classique du passage de l'état de nature à l'état civil » pour pouvoir distinguer celle-ci de la conception sartrienne du passage de la série au groupe. L'exposition des divergences entre la philosophie politique sartrienne et celle de Hobbes (qui est considéré comme la

référence indispensable en matière de théorie politique dite contractualiste) nous donnera la possibilité de dévoiler les principes anticontractualistes de la philosophie politique de Sartre. Ensuite, nous montrerons que les mêmes principes qui distinguent Sartre de Hobbes peuvent servir à justifier le rapprochement entre la pensée politique de Sartre et celle de Spinoza. En nous concentrant sur les dynamiques qui sont en jeu dans la constitution de la communauté libre, nous comparerons et rapprocherons les philosophies politiques de Spinoza et de Sartre à partir de leur affirmation commune des existences singulières qui s'intègrent dans une expérience commune. En d'autres termes, notre tâche principale dans la première partie de notre thèse sera d'évaluer les sources spinozistes et sartriennes de l'importance attribuée au rôle des singularités dans la constitution de la communauté libre. Dans ce contexte, nous allons mettre l'accent sur la conception de l'irréductibilité de chaque individu humain chez les deux philosophes, en tant que source de leurs conceptions parallèles de la singularité incomparable de chaque société humaine.

La deuxième partie de notre recherche sera consacrée à une étude sur l'étape qui suit le moment du surgissement de la communauté libre. Dans cette partie, nous étudierons la question du maintien de la liberté et celle concernant les conditions de possibilité de l'établissement de la paix et de la concorde dans la communauté libre chez Spinoza et chez Sartre. À travers la définition de l'étape de l'organisation de la communauté libre et de l'établissement de la paix interindividuelle dans la société comme la continuation réflexive de l'expérience constitutive et spontanée, nous tenterons de répondre à ces questions cruciales : comment peut-on définir les principes et les règles de la vie en concorde d'une société politique qui a déjà dépassé

l'état de crise ou d'urgence et qui est déjà unie autour de l'expérience de ce dépassement ? Dans quel domaine pratique de la philosophie ces règles et principes trouvent-ils leur source ? Pour pouvoir répondre à ces questions de manière exhaustive, nous tenterons de révéler les lignes d'analyse parallèles chez Spinoza et chez Sartre, en nous concentrant sur leurs analyses des conditions de possibilité du maintien de la liberté dans la communauté organisée et de la constitution de la paix. Pour ce faire, nous allons évaluer la relation explicite entre la définition de la paix présente dans le *Traité politique* (V, §4) et la Scolie de la Proposition LIX de la troisième Partie de l'*Éthique* de Spinoza ; et nous allons montrer comment Spinoza lie sa conception de la paix aux désirs actifs (l'un individuel et l'autre social), à savoir la fermeté et la générosité. Et chez Sartre, nous allons révéler l'articulation de la conception de la liberté absolue de l'individu, qui structure toute la théorie politique du philosophe, avec l'idée de la générosité (soulignée et analysée surtout dans les *Cahiers pour une morale*) qui signifie une certaine authenticité dans les relations interhumaines et dans l'existence individuelle de chacun. L'examen de ces lignes parallèles intertextuelles chez Spinoza et chez Sartre nous fournira non seulement la possibilité de montrer une intention commune de construire un système de pensée qui se trouve chez les deux philosophes, mais aussi de dévoiler des manières parallèles de théoriser l'articulation du domaine politique et du domaine éthique.

PARTIE I:

**LA PENSÉE POLITIQUE CHEZ SPINOZA ET SARTRE : RÉPONSE À LA
QUESTION D'ALEXANDRE MATHERON**

La question posée par Alexandre Matheron citée dans l'introduction exige une réponse qui doit englober une recherche comparative sur la théorie classique du passage de l'état de nature à l'état civil et sur l'analyse existentielle et politique de la série et du groupe de Sartre. Nous nous référerons, dans cette partie présente, à la théorie hobbesienne pour pouvoir montrer les aspects déterminants de *la théorie classique du passage de l'état de nature à l'état civil*. Et ensuite, nous exposerons les analyses à travers lesquelles il devient possible de montrer qu'il n'y a pas une analogie cohérente entre la théorie classique hobbesienne et le passage sartrien de la série au groupe ; mais qu'il y a une certaine analogie entre le passage spinoziste de l'état de nature à l'état civil et le passage de la série au groupe. Donc, la première partie sera consacrée à expliciter les points de légitimation de cette analogie concernant la constitution de la société politique chez Spinoza et Sartre qui se pose en même temps comme une analogie critique contre la théorie classique contractualiste.

L'étude générale de l'approche hobbesienne de la constitution du corps politique peut rendre possible la réponse à la question de Matheron et elle montre un chemin classique pour exposer la pensée politique de Spinoza en tant que critique et, dans une certaine mesure, *dépassement* de Hobbes. La lettre destinée à Jarig Jelles en 2 juin 1674 est souvent citée pour exposer l'explication brève faite par Spinoza à propos de la différence entre sa pensée politique et celle de Hobbes. Dans la lettre en question, il prend ses distances par rapport à la conception de la distinction entre l'état de nature et l'état civil chez Hobbes en écrivant les phrases suivantes : « 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 de 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. »⁸

Pour pouvoir montrer que la théorie classique hobbesienne de l'état de nature et de l'état civil n'est pas légitimement comparable avec la théorie sartrienne du passage de la série au groupe, nous allons mettre l'accent sur ce point décisif que Spinoza marque dans la lettre à Jarig Jelles. Dans la première partie de notre recherche, nous allons développer l'argument qui affirme que, chez Sartre, il n'existe pas une rupture radicale et irréversible entre la série et le groupe, mais il existe une continuation entre le mode d'existence des individus dans la série et dans le groupe qui nous apparaît analogue avec la conception de l'état de nature et de l'état civil chez Spinoza. Même si, en dernière analyse, notre première partie est destinée à donner une réponse négative à la question de Matheron qui demande s'il y a une certaine analogie entre la problématique sartrienne du passage de la série au groupe et la problématique *classique* du passage de l'état de nature à l'état civil ; il est nécessaire de discuter, pourquoi il s'est posé une telle question ; ou quel type d'interrogation peut résulter de cette manière de poser la question.

Il est certain que la question du conflit interindividuel, qui joue un rôle majeur comme point de départ pour la constitution de la vie interindividuelle, chez Sartre apparaît comme un thème hobbesien ; et de ce point de vue, il paraît légitime de se référer à la pensée sartrienne comme une sorte de recherche philosophique qui vise à dépasser la conflictualité *originnaire* de l'être humain par une théorie de la collectivité. De plus, le passage de la sérialité au groupe considéré comme le passage de la réciprocité négative à la réciprocité positive peut être élaboré comme un

⁸ Lettre L, *Œuvres de Spinoza*, C.Appuhn (trad.), Paris, GF Flammarion, 1966, p.283.

passage du conflit à l'existence collective qui cherche à agir ensemble pour garantir la liberté de chacun. Donc, une interprétation qui affirme la constitution du corps politique chez Sartre comme la diminution, ou plutôt, comme le dépassement total de la conflictualité entre les individus, peut soutenir également qu'il s'agit d'une analogie entre le passage de la série au groupe et la problématique *classique* du passage de l'état de nature à l'état civil. En outre, une telle interprétation peut se fonder également sur les analyses de la rareté et de la conflictualité causée par la rareté -dans le cadre de la *Critique de la raison dialectique*- pour connecter Sartre à la théorie classique de l'état de nature. Même si tout cela peut être développé comme points de légitimation pour soutenir une analogie impliquée dans la question de Matheron, nous croyons que ces points d'appui restent insuffisants pour construire un rapport cohérent. Au cours de cette recherche, la thèse suivante sera soutenue: au premier regard, ces remarques concernant la conflictualité et la rareté chez Sartre semblent cohérentes pour formuler une analogie entre un point particulier et fondamental de la pensée politique de Sartre et la problématique classique du passage de la conflictualité interindividuelle à la sécurité commune ; mais une telle formulation globale est condamnée à manquer l'essence même de la pensée sartrienne qui s'exprime par *l'irréductibilité de la conflictualité* de la réalité humaine nourrie par *la liberté absolue et non révocable de chaque individu*. Donc, nous voudrions mettre l'accent sur la liberté de chacun en tant que seule *nature humaine* qui exprime la manière de l'actualisation de la puissance d'être dans le monde. Même si la sérialité est une expression de la passivité et le passage au groupe est une possibilité d'être actif, comme Sartre nous l'indique, la sérialité se trouve implicitement dans tous les groupes. C'est-à-dire, dans la vie quotidienne, nous nous trouvons dans plusieurs versions de la collectivité sérielle qui contient en elle-même

la possibilité de se convertir au groupe ; et cette possibilité reste toujours inhérente aux pluralités sérielles grâce à *la seule nature de l'être humain* : la liberté particulière de chaque individu. En effet, la sérialité est le tissu de la vie qui est toujours brisée et réorganisée par la production, la décomposition et la reproduction des groupes. De tout cela, nous voudrions montrer que ce n'est pas le dépassement définitif de la conflictualité qui détermine les analyses politiques de Sartre ; de plus, ce n'est pas la recherche de la sécurité qui est primordiale dans sa théorie politique; mais, c'est la recherche d'une manière de l'actualisation collective de la liberté qui n'est jamais assimilable à l'unification et à l'identification des libertés, des puissances individuelles sous une souveraineté définitive. Et, une telle approche à la pensée politique de Sartre nous donnera la possibilité de nous référer à la pensée de Spinoza dans laquelle le passage définitif et non révocable à l'état civil est rejeté pour ne pas contredire l'idée du droit naturel de chaque individu fondé sur le terme du *conatus*.

Chapitre I: La problématique classique du passage de l'état de nature à l'état civil: Hobbes

Dans la pensée politique de Hobbes, la théorie classique du passage à l'état civil, c'est-à-dire l'idée hobbesienne du contrat civil peut être définie de la façon suivante : « le consensus implicite et volontaire entre les individus désireux d'instaurer, par la renonciation à l'exercice de leur droit de nature respectif, fondement unilatéral d'autorisation qui existe autant de fois qu'il y a acte de raison, l'autorité garante de leur intérêt commun, autorité de nature et d'expression juridiques, en ce qu'elle régleme, par l'établissement des droits des devoirs et d'obligations, les fonctionnements individuel et social des éléments du corps civil. »⁹

Le fondement de ce consensus est une passion partagée par tous les individus qui décident de passer à un mode d'existence collectif : la crainte de la mort. Dans l'état de nature, chacun représente une menace pour l'autre et l'existence de la pluralité humaine coïncide avec un état de guerre permanent de tous contre tous. La recherche de la satisfaction des désirs et l'effort pour vivre le plus longtemps possible

⁹ Anne-Laure Angoulvent, *Hobbes et la Morale Politique*, Presses universitaires de France, Que sais-je, 1994, Paris, p.51.

déterminent l'ambiance conflictuelle de l'état de nature dans laquelle tous les comportements violents sont justifiés comme des manifestations des efforts pour le maintien en vie de chacun. Cet état de guerre est marqué par la crainte de la mort en tant que menace réciproque et universelle qui conditionne le rapport de chaque homme envers ses semblables. Et, cette « crainte réciproque et la défiance universelle parmi les hommes »¹⁰ qui sont les conséquences de l'égalité naturelle¹¹ se trouvent à la source de l'acte d'instauration du corps civil. C'est cet état déterminé par l'égalité des aptitudes que Hobbes voulait dépasser irrévocablement par le passage à l'état civil ; puisque l'état de nature est un état de réciprocité de l'espoir d'arriver à nos fins par tous les moyens possibles. « C'est la raison pour laquelle, si deux hommes désirent la même chose, alors qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis, et dans la poursuite de cette fin qui est principalement leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément, chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre. »¹²

Tout cela peut être compris comme si Hobbes mettait une théorie des désirs et des passions au fondement des analyses de la constitution du corps politique ; mais il convient bien de remarquer que la référence aux passions chez Hobbes reste assez limitée. C'est-à-dire que même si la conception du corps civil chez Hobbes est fondée sur l'interrogation d'une « passion ultime », qui oriente les individus vers la recherche des intérêts communs et plus stables, le philosophe anglais ne soutient pas

¹⁰Thomas Hobbes, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, ed. Sirey, 1971, chap. XIII, p.122.

¹¹« La cause de la crainte mutuelle dépend en partie de l'égalité naturelle. ». Thomas Hobbes, *De Cive, ou les fondements de la politique*, , chap. I, traduction de Samuel Sorbière, présentation par Raymond Polin, Paris, ed. Sirey, 1981.

¹² *Léviathan*, chap. XIII, p.122. .

une théorie détaillée des passions humaines¹³. Il est à noter que, chez Hobbes, il ne s'agit pas d'une problématisation des passions en tant qu'analyse de l'existence humaine; mais plutôt d'une concrétisation précise qui caractérise les éléments constitutifs de sa théorie: l'état passionnel, les sensations, et la communauté de ces états passionnels concrétisée par la crainte de la mort¹⁴. Dans son ouvrage intitulé *Individu et Communauté chez Spinoza*, Alexandre Matheron a bien démontré que l'analyse des passions chez Hobbes reste *partielle*, et il s'agit de deux types de mouvement déterminant de la théorie du philosophe anglais : "La théorie hobbesienne des passions fondamentales, en effet, repose tout entière sur la distinction entre *mouvement vital* et *mouvement animal*. Le mouvement vital, défini par la circulation du sang et tous les processus qui s'y rattachent (vie végétative), est un mouvement en cycle fermé qui, se reproduisant lui-même en permanence, n'a pas d'autre fin que lui-même. Les mouvements animaux (vie de relation), au contraire, toujours dirigés vers l'extérieur, servent d'auxiliaires au mouvement vital ; ils sélectionnent les objets qui le favorisent et éliminent ceux qui l'entravent. Et ce que Hobbes appelle le *conatus* n'est rien d'autre que l'esquisse infinitésimale de l'un ou l'autre de ces mouvements animaux : désir, s'il préfigure l'appropriation d'un objet biologiquement utile, aversion, s'il préfigure la fuite devant un objet nuisible. (*Léviathan*, I, ch. VI, p.23) »¹⁵ Donc, il est évident que chez Hobbes toutes les significations du terme *conatus* impliquent un effort simple d'appropriation pour persévérer dans l'être ; et la conséquence la plus remarquable de l'usage de ce terme est l'état de guerre des individus en tant que réciprocité de nuisance. Dans ce

¹³ Pour une discussion détaillée sur le rôle des passions chez Hobbes, voir « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes » par Julie Saada-Gendron, in *Astérion*, n°3, septembre, 2005

¹⁴ Anne-Laure Angoulvent, *Hobbes et la Morale Politique*, Presses universitaires de France, Que sais-je, 1994, Paris, p.51.

¹⁵ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, 1988, Paris, p.87.

contexte, toute interaction des individus humains dans l'état de nature est réduite à la lutte des existences biologiques brutes ; et l'aspect le plus essentiel du terme *conatus* se manifeste en tant qu'*égoïsme biologique* qui est lié évidemment et strictement à la crainte de la mort¹⁶. Comme Alexandre Matheron l'indique, « tout comportement humain, dès lors, quelle que soit la complexité des médiations qu'il fait intervenir, se ramène en définitive, à une simple dérivation de l'instinct de conservation ; jusque dans les nuances les plus subtiles du sentiment d'honneur, jusque dans les aspects les plus abstraits de la spéculation intellectuelle, l'homme ne cherche jamais qu'une chose : vivre le plus longtemps possible. Et la crainte de la mort violente, grâce à laquelle nous nous constituons en société civile n'est, au fond, que la prise de conscience de ce projet fondamental. »¹⁷ Il est remarquable que, chez Hobbes, cette prise de conscience exprime le passage à la *véritable* existence humaine qui découle d'une certaine *préhumanité*, d'une humanité brute et biologique. Il convient toujours de rappeler que les analyses de l'état de nature chez Hobbes apparaissent plutôt comme une exigence méthodologique pour pouvoir montrer le sens des dynamiques de la constitution de la vie sociale humaine. Donc, dans la pensée de Hobbes, la visée déterminante n'est pas une recherche originaire de l'humanité ; mais, c'est l'explication de la condition de possibilité de la vie civile des hommes. Et, la condition de possibilité primordiale de la vie en paix et en sécurité est strictement liée à l'obéissance des sujets à la souveraineté qui est *le résultat* du consensus fondé par la crainte de la mort. Il faudrait préciser que, chez Hobbes, à la fois le passage à l'état civil et l'obéissance au souverain (donc, le maintien de l'état civil) est motivé par la crainte de la mort : dans l'état de nature, c'est la passion commune à dépasser

¹⁶ À propos du sens et de l'usage du terme *conatus* chez Hobbes et chez Spinoza, voir Pierre Macherey, "Sur la différence entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza" dans *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992 (particulièrement p.146-147).

¹⁷ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, 1988, Paris, p. 88.

par sa collectivisation, dans l'état civil c'est encore la passion commune de la crainte du retour à l'état brutal de l'humanité qui est déjà dépassé par l'acquisition d'un souverain garant. Le ciment de la société civile hobbesienne est toujours *la passion ultime* ; par le passage de l'état de nature à l'état civil, cette passion ne perd jamais sa lourdeur, mais le rôle attribué à cette passion se modifie par la collectivisation de celle-ci. À partir de ces remarques, il est évident que, pour pouvoir faire le pas le plus grand vers l'état civil, Hobbes se sert des effets d'une passion forte et commune pour tous les hommes et il évoque la légitimité *indiscutable* du passage à l'état de la paix et de la sécurité de tous.

Par le passage de l'état de nature à l'état civil, le motif passionnel individuel est transposé au plan social chez Hobbes; c'est-à-dire que la crainte de la mort de chaque individu ne disparaît pas par la constitution du corps civil, mais elle est socialisée comme une passion collective dirigée par le souverain. Dans l'état de nature, la crainte de la mort était un souci individuel nourri par la guerre permanente de tous contre tous ; et dans l'état civil, la crainte est modifiée comme la crainte de la destruction de cette collectivité qui résulte de la décomposition du corps social et du retour à l'état de nature. Donc, il est à noter que « la passion ultime », qui est le moteur de l'acte rationnel chez Hobbes, détermine également l'état civil en tant que menace permanente qui fait soutenir, cette fois-ci, l'obéissance des sujets. La collectivisation de la peur de la mort est concrétisée par le contrat civil qui se caractérise par la notion d'abandon ou de renonciation au droit de nature individuel exprimé explicitement dans le *Léviathan* : « On se démet d'un droit : soit en y renonçant purement et simplement, quand on ne se soucie pas de savoir à qui échoit le bénéfice d'un tel geste. En le transmettant, quand on destine le bénéfice de

son acte à une ou plusieurs personnes déterminées. Et quand un homme a, de l'une ou l'autre manière, abandonné ou accordé à autrui son droit, on dit alors qu'il est obligé ou tenu de ne pas empêcher de bénéficier de ce droit ceux auxquels il l'a accordé ou abandonné ; qu'il doit, car tel est son devoir, ne pas rendre nul l'acte volontaire qu'il a ainsi posé, et qu'un tel acte d'empêchement est une injustice et un tort. »¹⁸ Il s'agit alors d'un transfert de l'exercice des droits des particuliers au souverain et la contrepartie de ce transfert est comprise comme l'assurance de la sécurité et de l'intérêt commun. « Mais, bien qu'il y ait transfert, chaque citoyen du *Léviathan* demeure l'auteur de l'action : celui qui a autorisé le souverain et au nom de qui celui-ci ne cesse jamais d'agir. En ne cessant de l'autoriser, les personnes individuelles, unies dans une seule et même personne publique, ne cessent donc de participer à la souveraineté. Par cette théorie du pacte social, constitutif de la république et de la représentation, à laquelle les hommes souscrivent pour la nécessaire préservation de leur bien-être, toute domination de fait trouve sa légitimité de droit ; »¹⁹ et par la même théorie, « l'âme » de la pluralité des individus est définie par une figure souveraine constituée par les individus. En tant qu'âme du corps civil, le souverain a la faculté de vouloir et de refuser, et il constitue l'âme artificielle du *Léviathan* qui donne la vie et le mouvement au corps civil par qui le peuple se manifeste comme une décision définitive ou un mouvement volontaire.²⁰ Ainsi, la constitution d'un tel corps avec une âme collectivisée en une personne représentative du *Léviathan* est la concrétisation du rôle unificateur de la crainte de la mort. À partir

¹⁸ *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, ed. Sirey, 1971, chap. XIV, p.130.

¹⁹ Anne-Laure Angoulvent, *Hobbes et la Morale Politique*, Presses universitaires de France, Que sais-je, 1994, Paris, p.64.

²⁰ « En lui la souveraineté est une âme artificielle, puisqu'elle donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps. », *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, ed. Sirey, 1971, Introduction, p.5.

de la construction d'un corps civil par la contractualisation de la peur commune, la direction de la crainte se modifie comme la crainte de la destruction du corps civil ou du *Léviathan*.

Dans le *Léviathan*, le contrat n'est pas une formalité juridique, mais une manière de « l'échange des paroles » ; ou bien il est un acte de promesse engageant les auteurs par les effets juridiques de leurs actes. À ce moment de la réflexion, il faudrait bien remarquer qu'il n'existe pas de réciprocité entre les sujets engagés et le souverain. En d'autres termes, les sujets et le souverain ne représentent pas deux contreparties égales d'un pacte. En effet, le souverain représente le résultat de la somme des promesses individuelles renonçant à leur droit de nature. Il s'agit d'un transfert irrévocable du droit au souverain, et ce transfert se réalise une seule fois au moment où la participation à la souveraineté pour les sujets se manifeste. La logique qui détermine cette relation entre la souveraineté et les sujets est la suivante : chaque individu transférant volontairement son droit de nature au souverain participe à la construction de la souveraineté par cet acte même de renonciation ; et à partir de cet unique moment, tout acte de résistance ou d'opposition au souverain paraît comme une contradiction, puisque le souverain est la concrétisation de la somme des actes rationnels des individus par laquelle tous les types d'exercice du souverain sont déjà justifiés.

Chez Hobbes, quand les sujets renoncent à leurs droits de nature, une neutralisation parmi les individus se manifeste. Dans l'état de nature il s'agit d'une guerre des différents degrés de force (et par conséquent, du règne du plus puissant), par le passage à l'état civil, les individus deviennent identiques par leurs positions

devant le souverain en tant que sujets composants. Dans l'état de nature, les hommes s'expriment par leurs propres désirs et leurs intentions vers les objets utiles pour leur autoconservation, donc ils sont *égaux* par leur droit de nature, mais pas par leur pouvoir d'agir. Il est à rappeler que le droit de nature, tel que Hobbes le définit, est la liberté à l'usage de chacun, et chaque individu l'utilise comme il le veut son propre pouvoir pour la préservation de sa propre nature. Le droit de nature se réfère nécessairement donc à la guerre dans la terminologie hobbesienne. À la fois pouvoir et force, il constitue la fin et les moyens d'assurer la conservation de la vie. Sa seule limite est la constatation de la liberté d'autrui, donc de ce même droit chez autrui²¹. Mais, n'entendons pas par là que la pensée hobbesienne atteint ici une manière particulière de *reconnaissance originaire* entre les hommes. Car, les hommes du système hobbesien ne reconnaissent pas le droit naturel de l'autre, mais ils le constatent. « Il n'y a pas de reconnaissance du droit subjectif d'autrui, mais prise en compte de l'existence évidente de ce droit. La reconnaissance induirait la suppression implicite de la légitimité de son propre droit par celui qui reconnaît le droit de l'autre. Or le droit naturel ne peut admettre aucune légitimité de sa suppression, encore moins si celle-ci devait résulter, pour l'individu, de la constatation d'un droit identique chez l'autre. C'est dire que l'égalité naturelle de tous existe et qu'elle n'est qu'un pur fait en tant qu'inégalité irréductible. Les hommes sont inégalement égaux, car ils ne sont pas tous égaux de la même façon. »²²

Par la réalisation du pacte civil, les hommes s'expriment comme identiques à partir d'un seul acte rationnel et engageant ; et la guerre des forces est substituée par l'effet neutralisant de l'intérêt commun. Pour Hobbes, c'est en même temps le

²¹ Anne-Laure Angoulvent, *Hobbes et la Morale Politique*, Presses universitaires de France, Que sais-je, 1994, Paris, p.54.

²² *Ibid.* p.54.

triomphe et la puissance régulatrice de l'acte rationnel sur les actes passionnels ; ainsi, le pacte est la conséquence de l'exercice de la raison en tant que réflexion sur la mort. Pour tous les individus dans l'état de nature, penser la mort, « c'est penser la limite qui revient alors à penser le droit de nature et son mode d'exercice, la limite pouvant être naturelle par la mort physique ou artificielle par le contrat. En d'autres termes, l'homme va penser les conditions de l'exercice du droit de nature. Et penser le droit de nature revient à découvrir et mettre à jour les lois de nature. »²³ La différence entre la loi de nature et le droit de nature chez Hobbes est claire : la condition d'existence du *droit de nature* est la guerre, la condition de l'exercice de la *loi de nature* est l'état de paix. Dans le *Léviathan*, Hobbes résume sa conception des lois de nature dans une formule assez brève: « Les lois de nature n'ont donc aucun besoin d'être publiées ou proclamées ; elles sont en effet contenues dans cette unique sentence, approuvée par tout l'univers : ne fais pas à autrui ce que tu estimes déraisonnable qu'un autre te fasse. »²⁴ Donc, Hobbes affirme que la possibilité d'établir une conception véritable de la reconnaissance parmi les hommes se manifeste par une médiation produite par tous les individus participant à l'acte rationnel du pacte confirmant cette idée de l'intérêt commun.

Afin d'exposer à la fois le rôle méthodologique de l'état de nature et les promesses du passage à l'état civil, il convient de se focaliser sur un autre problème central chez Hobbes : le problème de la dissolution du corps politique. Une fois établi un corps politique, le souci primordial se manifeste comme le maintien de la condition civile, et les menaces probables contre l'unité du corps civil doivent être relevées. Pour Hobbes, tous les corps politiques sont condamnés à être finis et limités

²³*Ibid.* p.54.

²⁴*Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, ed. Sirey, 1971, chap. XXVI, p.290.

puisqu'ils sont les produits des hommes qui ne sont pas éternels.²⁵ Et les analyses complémentaires de l'état de nature se manifestent dans l'œuvre de Hobbes par une interrogation sur la condition de la vie humaine en cas de décomposition du corps civil. La dissolution du corps politique (et donc, la *mort* du Léviathan²⁶ comprise comme concrétisation du consensus des individus) est une décomposition en ses éléments premiers, à savoir les individus. Chez Hobbes, la déconstruction de l'unité corporelle des individus de l'état civil témoigne inévitablement d'une guerre civile, ce qui est exposé comme la forme historique et comme la représentation la plus adéquate de l'état de nature. Il est à noter que, pour Hobbes, la guerre civile n'est pas vraiment une sorte de guerre parmi les autres, mais la guerre par excellence. « Tous les maux qui peuvent être évités par l'industrie humaine proviennent de la guerre et d'abord de la guerre civile. C'est elle en effet qui est la cause de la mort, de la solitude et de l'indigence totale. »²⁷ À ce point de l'analyse, il convient de signaler que, chez Hobbes, la guerre étrangère apparaît comme la cause secondaire de la dissolution du corps civil, les causes primordiales sont toujours internes. D'après Hobbes, dans le cas d'une paix civile puissante et stable qui est sous la garantie d'un souverain et de l'union des sujets obéissants à celui-ci, les sujets sont mieux protégés contre une invasion étrangère ; c'est pourquoi la paix externe doit être conditionnée préalablement par la paix interne.

Un autre aspect important de l'idée du contrat définitif hobbesien est la manière dont celui-ci construit la liaison particulière entre la raison et l'obéissance.

²⁵ Le Léviathan est un « Dieu mortel » et son institution doit être telle qu'il puisse durer « à jamais ». *Léviathan*, chap. XXIX, p. 355, pour le même thème de la finitude voire aussi *Le Citoyen*, VI, §19.

²⁶ Dans l'Introduction de *Léviathan*, Hobbes utilise « la *mort* du corps politique » pour exprimer la dissolution de l'état civil.

²⁷ *Elements of Law*, I, VII, cité par L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, A. Enegén et M.-B. de Launay (trad.), Paris, Belin, 1991, p.37.

Par l'affirmation du contrat (qui est la manifestation des aspects raisonnables des hommes), Hobbes affirme en même temps que tous les individus *peuvent* être raisonnables pour satisfaire l'intérêt optimum de tout le monde. De ces affirmations, un rapport direct s'engendre entre la raison et l'obéissance ; et tous les actes contre la souveraineté apparaissent comme le défaut, l'insuffisance de raison ou comme le résultat des passions déréglées. Cette connexion élimine également la distinction qui soutient qu'il existe des formes pures et des formes dégénérées du gouvernement. En se référant au processus de la constitution rationnelle de l'état civil, Hobbes récuse le terme *tyrannie* et « la tyrannie n'étant que le terme utilisé par les ennemis de la république pour désavouer la souveraineté et encourager les sujets à désobéir, le souverain ne saurait être accusé d'être un tyran.»²⁸ Par le refus d'une forme dégénérée du gouvernement, Hobbes rejette également de construire un état civil *passionnel*. En d'autres termes, chez Hobbes, puisque l'état civil se réfère toujours à un acte rationnel commun, les passions deviennent dépassées après la réalisation du passage, et le souverain se manifeste comme une somme des raisons des sujets, comme une raison absolue. C'est le pacte hobbesien qui affirme que tous les êtres humains peuvent prendre une décision définitive pour marquer l'état civil uniquement par l'aspect rationnel de l'humanité. Donc, toutes formes de trahison contre cet état de raison collective paraissent contradictoires pour les sujets et également pour le souverain. C'est dire que, par l'unique conception du pacte rationnel, Hobbes exclut les deux menaces primordiales contre la conservation de l'unité du corps politique : la forme tyrannique de souveraineté et la désobéissance des sujets. Il devient alors plus explicite que, par le passage de l'état de nature à l'état civil, Hobbes laisse loin derrière l'élan passionnel qui stimule les hommes vers un

²⁸ Julie Saada-Gendron, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes » in *Astérion*, n°3, septembre 2005, p.15. Pour une analyse de la question de la tyrannie et du tyrannicide dans les œuvres politiques de Hobbes, voire la note en bas de page 14 du même article.

acte rationnel. Le rôle des passions (la crainte de la mort ou le désir de vivre en sécurité) semble déterminant uniquement pour la réalisation du passage à l'état civil. Le philosophe anglais range son système politique comme un état civil dans lequel la figure de la souveraineté doit être libérée des passions. Les sujets, dans ce système, ne se libèrent pas des passions et des désirs par le passage à l'état civil, mais, par la participation à la constitution de la souveraineté, ils affirment la rationalité du souverain qui serait la garantie de l'organisation des passions des sujets et de la sécurité.

Dans l'état de nature, les passions sont les obstacles à l'obtention de la paix ; et de même, dans l'état civil les passions jouent un rôle semblable et elles se manifestent comme la menace contre la conservation de l'état de sécurité, de l'état paisible. Donc, l'analyse des passions pour Hobbes est particulièrement déterminante aux deux moments de l'état civil : sa construction et sa décomposition. L'analyse hobbesienne des passions se fonde sur un postulat particulier : les passions se trouvent à la source du conflit, de la lutte, de la rivalité interhumaine. Puisque l'accent mis sur les passions chez Hobbes se manifeste toujours dans le sens péjoratif, tous efforts faits pour comprendre les hommes en tant qu'êtres passionnels, ou toutes analyses qui prennent les hommes en tant qu'ils existent, expriment l'exposition des *aspects négatifs* de l'homme. C'est-à-dire que, pour Hobbes, la théorie politique doit contenir l'exposition des passions des hommes, à savoir l'*exposition des aspects négatifs*, puisqu'il est nécessaire de montrer ce qui doit être exclu d'un corps politique stable. Dans les textes de Hobbes, cette nécessité de l'exclusion des passions se manifeste explicitement ; et comme Julie Saada-Gendron l'explique dans son article, « Hobbes développe une stratégie de neutralisation

réci-proque des passions à partir d'une dichotomie présente dans les passions elles-mêmes : celles qui déterminent les hommes au conflit peuvent être domptées par celles qui inclinent à la paix. Toute doctrine du contrat dériverait ainsi de cette neutralisation, l'ordre politique étant aussi institué par un troisième terme, introduit entre les passions (destructrices) et la raison (impuissante) : l'intérêt, dont l'avantage social et économique, vient de ce qu'il rend les comportements humains constants et prévisibles. »²⁹ À travers l'explication de l'usage des passions chez le philosophe anglais, il devient possible de montrer que la motivation la plus importante du passage de l'état de nature à l'état civil se manifeste comme une *stratégie de neutralisation*. Et, cette remarque de Saada-Gendron paraît cruciale pour la démarche de notre thèse, parce que, par une telle analyse, il devient possible d'affirmer également que, chez Hobbes (donc, dans *la théorie classique du passage de l'état de nature à l'état civil*), la visée primordiale du passage est l'*anonymisation des individus* qui s'exprime par la transformation des individus en auteurs des actes prévisibles et contrôlables. Il est assez évident que, dans l'état civil de Hobbes, « l'intérêt commun » joue un rôle collectivisant et diminue les risques de l'état de nature ; et, en ce sens, le passage à l'état civil peut être compris comme l'optimisation des intérêts pour tous les individus, ou il peut paraître comme le résultat d'une action originaire et commune. Et puis, dans une telle approche, l'état civil se réfère à la *vraie* forme de l'existence humaine. Si cette *vraie* forme de l'humanité est considérée comme le *dépassement* de la conflictualité interindividuelle, ce passage à l'état civil peut paraître également comme une manière du passage de la réciprocité négative à la réciprocité positive. Mais, pour notre recherche, il est strictement nécessaire de comprendre au prix de quoi ce

²⁹ Julie Saada-Gendron, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », in *Astérior*, n°3, septembre, 2005, (note en bas de page) p. 21.

passage est réalisé dans *la théorie classique du passage de l'état de nature à l'état civil*. De notre point de vue, il est possible de formuler *la théorie classique* comme suit : renonciation de la liberté au profit d'acquiescer la sécurité et la stabilité. Mais, du point de vue hobbesien, les objections contre une telle formulation peuvent se fonder sur l'idée qui affirme que, dans l'état de nature, la définition de la liberté s'appuie sur un état d'indétermination sociale où tout est possible et légitime. Et donc, dans ce cadre, la conception de la liberté paraît assez négative comme elle se réfère toujours à l'indétermination sociale comprise comme une lutte perpétuelle. Il faudrait remarquer que, par le passage à l'état civil, Hobbes passe à une terminologie politique dans laquelle les termes comme l'intérêt, la sécurité et la souveraineté jouent les rôles principaux ; et, en préférant construire l'état civil sur la neutralisation des individus en vue d'obtenir la sécurité, il montre en même temps qu'il ne met pas la question de la liberté au centre de sa théorie politique. Comme il est assez évident dans les phrases suivantes de Hobbes, le terme de la liberté est présenté d'une manière destructive : « Celui qui désire vivre dans un tel état, dans cet état de liberté et dans ce droit de tous sur toutes choses, se contredit lui-même. Car chacun par une nécessité naturelle désire son propre bien, auquel cet état est contraire, car nous supposons une lutte mutuelle par des hommes naturellement égaux, et capables de se détruire mutuellement. »³⁰ C'est particulièrement cet aspect de la théorie classique du passage de l'état de nature à l'état civil qui nous pousse à donner une réponse négative à la question de Matheron. Contrairement à ce que nous voyons dans la théorie classique, le terme crucial du passage de la sérialité au groupe chez Sartre est, sans aucun doute, la liberté et la libération. Dans le contexte sociopolitique de la *Critique de la raison dialectique*, la question de la stabilisation de la pluralité est

³⁰ *Elements of Law*, I, III, §2 cité par Julie Saada-Gendron dans "L'Analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes", *Astérion*, n°3, septembre 2005, p.17.

postérieure à la question de la liberté qui ne perd jamais sa priorité également dans l'ontologie phénoménologique, et dans l'éthique de Sartre. Il convient ici de l'indiquer encore une fois : même si les deux types de passages visent à construire une réciprocité interindividuelle, les propositions philosophiques faites pour arriver à cette fin diffèrent radicalement : dans la théorie classique, une neutralisation des particularités individuelles est proposée, et la vie sociale devient la vie des individus identiques devant la souveraineté politique; tout au contraire chez Sartre l'assomption de la liberté particulière des individus est proposée pour construire un acte véritablement collectif. Le passage de la sérialité au groupe est le dépassement de l'aliénation qui trouve sa source dans les cas où les individus se trouvent comme identiques et passifs. Après ce court exposé de la théorie hobbesienne du passage de l'état de nature à l'état civil qui vise uniquement à en signaler quelques points cruciaux, il est nécessaire d'exposer les analyses sur la structure de la sérialité, du groupe et de la relation entre ceux-ci chez Sartre pour mieux légitimer notre point de vue qui nous pousse à donner une réponse négative à la question de Matheron.

Chapitre II : La conception de la sérialité et du groupe dans la pensée politique de Sartre

En vue de donner une réponse exhaustive à la question d'Alexandre Matheron, il convient d'étudier, comment Sartre explique la sérialité et le groupe en fusion dans sa *Critique de la raison dialectique*, et de passer à l'exposition de la relation de ces deux formes de la pluralité humaine. Par l'analyse de ces formes de la réalité humaine chez Sartre, il sera possible également de montrer les aspects de la pensée sartrienne qui sont des fondements probables de la question dans laquelle Matheron s'interroge sur l'existence d'une analogie entre le passage de l'état de nature à l'état civil de la théorie classique et le passage sartrien de la série au groupe. Par conséquent, il convient, d'abord, de montrer le contexte dans lequel les deux notions, la sérialité et le groupe en fusion, apparaissent.

D'un point de vue politique et anthropologique, le but le plus explicite de la *Critique de la raison dialectique* apparaît comme une recherche sur les formes des ensembles humains à travers l'analyse de leurs processus de la constitution et de leurs relations interindividuelles. Une telle recherche fondamentale fournit à Sartre

un point de départ précis pour ses analyses sur l'Histoire et son intelligibilité. Donc, pour Sartre, l'Histoire ne peut pas se comprendre sans un regard qui se focaliserait sur chaque version des ensembles humains, et la *Critique de la raison dialectique* -en tant qu'ouvrage destiné à répondre à la question suivante : « Qu'est-ce qui est le ressort de l'histoire ? »³¹- doit exposer une méthode qui propose d'élaborer tous les moments théoriques et pratiques de l'Histoire humaine.³² Dans son ouvrage, la définition de la sérialité, du groupe en fusion et de la relation entre ces deux formes cruciales du rassemblement humain apparaît comme la tâche la plus importante, puisque l'Histoire se manifeste sur le plan de ces différentes manières de socialisation. Par l'extrait suivant, qui se trouve dans l'Introduction de la *Critique de la raison dialectique*, il sera possible de s'introduire dans la terminologie sartrienne qui détermine et structure toutes les analyses sur la sérialité et sur le groupe en fusion :

« Il faut que notre expérience nous révèle *comment* la multiplicité pratique (qu'on peut appeler à son gré « les hommes » ou l'Humanité) réalise, dans sa dispersion même, son intériorisation. Il faudra en outre que nous découvriions la nécessité dialectique de ce processus totalisateur. Au premier regard, en effet, la multiplicité des agents dialectiques (c'est-à-dire des individus produisant une *praxis*) entraîne un atomisme au second degré, c'est-à-dire la multiplicité des totalisations. Si tel était le cas, nous retrouverions, à la deuxième instance, l'atomisme de la Raison analytique. Mais puisque nous partons de la *praxis* individuelle, il faudra suivre avec soin tous les fils d'Ariane qui, de cette *praxis*, nous conduiront aux diverses formes d'ensembles humains ; il faudra chercher, en chaque cas, les structures de ces ensembles, leur mode réel de formation à partir de leurs éléments, puis leur action totalisante sur les éléments qui les ont formés. Mais il ne suffira en aucun cas de montrer la génération des ensembles par les individus ou les uns par les autres ni de montrer inversement comment les individus sont produits par les ensembles qu'ils composent. En chaque cas, il faudra montrer l'intelligibilité dialectique de ces transformations. Il s'agit

³¹ La première question des « Esquisses pour la Critique de la Raison dialectique » publié dans *Etudes sartrienne, Dialectique, littérature*, n°10, 2005, sous la direction de Florance Caeymaex, Grégory Cormann et Benoit Denis.

³² Même si une telle visée semble irréalisable et impossible, la pensée de Sartre se caractérise par cet effort philosophique dirigé vers la compréhension de tous les types d'action humaine en tant que constituants d'une Histoire.

naturellement d'une intelligibilité *formelle*. Par là, nous entendons qu'il faut comprendre les liens de la *praxis* – comme consciente de soi – avec toutes les multiplicités complexes qui s'organisent par elle et où elle se perd comme *praxis* pour devenir *praxis-processus*. Mais nous n'entendons aucunement [...] déterminer l'histoire concrète de ces avatars de la *praxis*. En particulier, nous verrons plus loin que l'individu pratique entre dans des ensembles forts différents, par exemple, dans ce que j'appelle des *séries* et ce qu'on appelle des *groupes*. Il n'entre aucunement dans notre projet de déterminer si les séries ont précédé les groupes ou réciproquement, que ce soit originellement ou dans tel moment particulier de l'Histoire. Tout au contraire : nous verrons que les groupes naissent de séries et qu'ils finissent souvent par se sérialiser à leur tour. Il nous importera *uniquement* de montrer le passage des séries aux groupes et des groupes aux séries comme avatars constants de notre multiplicité pratique et d'éprouver l'intelligibilité dialectique de ce processus réversible.»³³

À travers l'extrait ci-dessus, dans lequel Sartre commence à définir les séries et les groupes par un bref exposé de la structure de la relation entre ceux-ci, quelques aspects décisifs du passage de la sérialité au groupe en fusion se manifestent immédiatement. Premièrement, il est à remarquer que Sartre émet des réserves au sujet de la définition de la multiplicité d'individus, et pour bien désigner sa vision philosophique et politique, il signale qu'il est nécessaire de considérer chaque individu en tant que totalisateur de l'ensemble humain, et il est aussi nécessaire de définir les liaisons entre individus par leurs intégrations propres au rassemblement en question. Ayant précisé ce point de vue, qui détermine en effet d'emblée de sa pensée, Sartre explique que les séries et les groupes ne sont pas les pluralités humaines qui apparaissent seulement aux grands moments de l'Histoire. C'est-à-dire que les séries ne sont pas dépassées définitivement par une transformation du plan social aux groupes ; et ces deux formes sociales sont des structures interdépendantes de la réalité humaine qui constituent la dynamique permanente de la vie sociale des individus. Pour Sartre, l'objectif principal de toutes les analyses sur la sérialité et sur

³³ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, NRF, Gallimard, 1960, pp. 179-180.

le groupe est la clarification de la vie sociale humaine dans toute sa réalité, à savoir l'explication de la constitution de la pluralité d'individus en tant qu'elle se manifeste dans la réalité ou *en tant qu'elle est*. En vue de réaliser cet objectif principal, il est essentiel de comprendre la réalité humaine dans et par la pluralité des expériences humaines qui ne sont jamais explicables par une seule forme d'être ensemble. Il est à souligner que, puisque Sartre envisage de montrer le dynamisme continu entre les séries et les groupes, il ne cherche pas à faire une *généalogie* des formes sociales humaines. Et, chez Sartre, il est fort difficile de voir, croyons-nous, un passage semblable au passage hobbesien de l'état de nature à l'état civil dans lequel un certain ordre chronologique s'impose nécessairement pour pouvoir montrer la généalogie de la vie sociale humaine. Comme il ressort explicitement de l'extrait cité ci-dessus de la *Critique de la raison dialectique*, Sartre cherche à montrer le passage des séries aux groupes et des groupes aux séries comme des avatars constants de la multiplicité pratique de la vie humaine pour expliquer en même temps la constitution intelligible de la structure de la réalité humaine en tant qu'elle est. Selon l'auteur de la *Critique de la raison dialectique*, la recherche sur l'intelligibilité de la réalité humaine doit contenir la présentation d'une méthode par laquelle il sera possible de saisir l'intelligibilité de *toutes* les expériences humaines. Ainsi définissant sa manière d'élaborer la pluralité humaine, Sartre constate en même temps qu'il faudrait dériver une théorie anthropologique et politique à partir des formes *réelles et existantes* de la multiplicité humaine, et il évite toute sorte d'abstraction, toutes les formes utopiques et définitives concernant la compréhension de la relation entre les individus dans l'Histoire. Cette insistance sur une méthodologie qui se fonde totalement sur la continuité de plusieurs passages, ainsi que des transformations des séries aux groupes et des groupes aux séries implique une différence indépassable entre la théorie

classique du passage de l'état de nature à l'état civil et la théorie sartrienne du passage de la série au groupe. Le fait que Sartre accentue strictement le principe de réversibilité du passage de la sérialité au groupe est un obstacle de taille aux analogies entre la théorie classique contractualiste et la théorie sartrienne de la structure de la constitution du plan social.

Par ces analyses, la différence entre le passage de l'état de nature à l'état civil de la théorie classique et le passage de la série au groupe deviendrait plus remarquable : lorsqu'il s'agit d'un acte, d'une décision irréversible dans le passage de l'état de nature à l'état civil de Hobbes (fondé sur le principe d'irréversibilité d'un acte rationnel), chez Sartre, le principe fondamental du passage de la série au groupe est la réversibilité continue de cette transformation. À ce moment d'analyse, il faudrait mettre l'accent sur un autre aspect de la théorie sartrienne qui montre que le passage de la série au groupe est réalisé uniquement par la *praxis*, et pas par un contrat comme acte rationnel. Et puis, le passage de la série au groupe ne contient pas, dans sa définition et dans sa réalisation, une promesse de stabilité et une garantie de la souveraineté pour la forme sociale nouvellement construite. C'est-à-dire que le dépassement de la sérialité par la constitution du groupe n'est pas un dépassement définitif, alors que chez Hobbes le dépassement de l'état de nature par la constitution d'un état civil doit contenir une garantie de la stabilité de la nouvelle forme sociale et de la souveraineté en même temps. Chez Hobbes, ce passage implique la fin d'une interrogation sur le mode d'être de la multiplicité humaine ; tout au contraire, chez Sartre, cette transformation de la multiplicité humaine doit contenir en elle-même une interrogation perpétuelle sur « l'être-avec » humain. Pour mieux montrer la structure de la relation entre la sérialité et le groupe en fusion, et pour mieux accentuer ses différences remarquables avec la théorie classique du passage de l'état

de nature à l'état civil, il convient de montrer les analyses plus détaillées faites par Sartre à propos de la sérialité et sur le groupe en fusion.

La sérialité et le groupe en fusion

Si le thème du passage de la sérialité au groupe est mis au centre de la réflexion, il devient possible de voir un plan alternatif dans la *Critique de la raison dialectique* de la façon suivante : 1° L'analyse de la condition de possibilité de la *praxis* individuelle et l'interprétation de l'existence individuelle à partir des thèmes déterminants de sa *praxis* (matière, rareté, intérêt, pratico-inerte, etc.), 2° la définition de la *praxis* individuelle dans le *collectif* : la sérialité, 3° le thème principal de toutes les actions humaines : la nécessité de la liberté et la libération nécessaire : le passage de la série au groupe en fusion ou la définition *véritable* de la *praxis* individuelle dans la *praxis* commune, 4° les analyses sur la question de la stabilité du groupe en fusion : question du serment, de la fraternité-terreur et de l'intelligibilité de la *praxis* organisée. Quand un tel ordre thématique se révèle, l'une des intentions les plus explicites de la *Critique de la raison dialectique* apparaît comme la définition de l'ensemble humain en partant de l'existence individuelle jusqu'à ce que celle-ci trouve son sens véritable dans l'existence plurielle; et cette définition doit réaliser la démarche, aux yeux de Sartre, qui passe par l'explication de la relation d'interdépendance entre la série et le groupe en fusion. Dans cet ordre thématique de la théorie politique, Sartre explique premièrement le caractère de l'ensemble humain sériel qui est désigné également sous le terme *collectif*, et il souligne, tout d'abord,

que ce type de l'ensemble humain doit être défini comme une «unité d'impuissance», comme une unité négative d'individus.

La sérialité indique le mode d'être des rassemblements humains passifs dans lequel les individus ne reçoivent leur unité que de l'extérieur, à savoir, d'un objet pourvu d'exigences pratico-inertes (les deux exemples célèbres de Sartre sont les suivants : une foule attendant le bus, une masse d'auditeurs écoutant une émission de radio). Unis dans une réalité humaine passive, les individus se trouvent dans une relation d'altérité ; c'est-à-dire que, dans les séries, ce qui relie l'individu aux autres individus, ce n'est pas la qualité propre de son existence individuelle ou sa *praxis*, mais c'est le fait qu'il soit Autre que les autres. Ainsi défini cet ensemble humain passif, les individus de la sérialité se présentent comme les numéros dans une série mathématique. Mais il faudrait toutefois remarquer que, même dans la série, ou dans *le collectif*, les individus continuent de s'exprimer par leurs propres activités et ils ne sont pas réduits totalement aux *automates*, mais dans la série, leurs activités déterminent seulement leurs modes d'existence individuels. Dans l'être sériel, la passivité attribuée aux individus trouve sa source, une part, dans la soumission à la matérialité extérieure et, d'autre part, elle trouve sa source dans l'aspect irréfléchi de l'être collectif.

« Nous avons décrit *l'être sériel* comme détermination du lien d'altérité comme unité de la pluralité par les exigences et les structures de l'objet commun qui définit en lui-même cette pluralité comme telle. Nous avons vu que cet être est *pratique* puisqu'il est soutenu en réalité par les relations qui s'établissent dans le champ pratico-inerte entre les activités *individuelles* des hommes. Mais en même temps qu'il se produit comme collectif dans et par la conduite réelle de chaque organisme pratique, il est constitué comme *unité négative* et interdépendance menaçante (ou paralysante) *par l'impuissance* de chaque action réelle en tant qu'elle vient à celle-ci des actions des

Autres à travers le champ pratique. Sa réalité est donc elle-même pratico-inerte et ses transformations naissent d'une dialectique simple : tantôt l'activité se constitue comme passivité -collectif par l'échec dû à *l'impuissance*, c'est-à-dire dû à une qualification et une transformation qui viennent des Autres à l'agent ; l'être sériel devient immobilité à *travers* mille activités impuissantes ou d'impuissance - et tantôt elle-même [...] se présente comme exigence unitaire d'action ; mais, en ce cas, l'action n'est pas réellement *praxis*, elle est pratico-inerte puisqu'elle réalise l'Autre comme passivité fuyante et préfabriquée ; il arrive alors que l'être sériel, comme réalité pratico-inerte, peut être défini comme *processus*, c'est-à-dire comme développement orienté mais provoqué par une force d'extériorité qui a pour résultat d'actualiser la série comme temporalisation d'une multiplicité dans la fuyante unité d'une violence d'impuissance.

Ces observations nous ont fait comprendre que *le collectif* n'est pas simplement la forme d'être de certaines réalités sociales, mais qu'il est l'être de la socialité même, au niveau du champ pratico-inerte. »³⁴

Dans l'extrait ci-dessus, il est possible de voir un autre aspect important de la conception de la réalité humaine chez Sartre : la structure fondamentale de l'existence de la multiplicité humaine est la sérialité qui trouve son sens dans la relation avec la matérialité, avec le pratico-inerte. Les liens d'extériorité qui unissent les individus passifs de la série existent en chaque moment de la réalité humaine comme un fondement de tous les types de transformations sociales. Dans une telle pluralité passive et irréfléchie, les individus sont identiques et interchangeables ; donc, ils ne possèdent aucune particularité caractéristique en tant que partie identique du collectif. L'existence en série efface les spécificités des individus et elle leur attribue une existence anonyme et générale. Cet effacement des spécificités est une autre conséquence de l'impuissance de l'être sériel dans laquelle les individus composants forment un ensemble de conduites *solitaires*, « c'est, en effet, la pure et simple existence pratique des hommes parmi les hommes »³⁵.

³⁴CRD, pp.409-410.

³⁵CRD, p. 366.

Un autre point qui doit être souligné au cours de l'analyse de la sérialité est le suivant : dans la sérialité les individus se trouvent dans une ambiance collective de l'impuissance ; mais, cela ne signifie nullement que les individus dans la série sont privés de la liberté individuelle qui marque la pensée sartrienne. En effet, les individus humains existent toujours par une liberté nécessaire chez Sartre, et il n'y a aucun mode d'être humain qui puisse être élaboré en dehors de cette liberté originaire. Et donc, il faudrait remarquer que l'impuissance attribuée aux individus dans la série indique un mode négatif de leur collectivité, mais elle n'indique pas l'impuissance *singulière* de *chaque* individu dans la série. C'est-à-dire que l'impuissance de l'être sériel est l'expression du fait que les individus dans la série sont totalisés par un objet extérieur ; mais cette impuissance ne se réfère pas à un mode d'être individuel originaire dans lequel l'homme est privé de sa propre liberté et activité. Chez Sartre, en aucun moment de sa vie, l'individu humain ne peut être privé de la liberté de choisir ses actes ; donc, même dans la passivité collective de l'individu il existe un choix intentionnel qui détermine la vie individuelle de l'homme. Cette impuissance sérielle indique plutôt l'effacement des particularités individuelles qui résulte d'une identification des individus par un objet extérieur. À travers cette remarque, nous voulons mettre l'accent également sur le fait que, dans la sérialité, les composants de cette structure de la multiplicité humaine ne participent pas à cette dernière par leurs propres projets. Même si la sérialité contient la pluralité de différentes intentions libres et actives vers différents buts individuels, ces différences ne jouent pas un rôle dans la constitution de la sérialité. L'objet extérieur et unifiant de série peut être une partie déterminante et choisie de chaque projet libre et individuel (je vais prendre le métro pour aller à l'université et une autre personne le prend pour aller au cinéma, etc.) ; mais, par son utilisation commune -sans

attribuer une importance à cette « communauté » irréfléchie- une passivité surgit à propos du mode d'être ensemble. L'être sériel reste toujours irréfléchi pour les composants de cet être, puisqu'il est un état de passage vers le but singulier des individus actualisant leur existence en chaque moment de leur vie.

En soulignant que la sérialité contient des individus humains qui possèdent toujours une liberté absolue, nous constatons non seulement qu'ils *peuvent* agir ensemble et se libérer de l'unification passive de l'objet extérieur, mais aussi qu'ils sont les *éléments dispersés d'un groupe probable* qui peut surgir au moment de la réalisation d'une action commune. Une telle transformation ou un tel passage de la sérialité au groupe se manifeste par une *praxis* commune qui désigne la négation de la forme passive de *l'être-avec* et qui unit les individus dans une existence active construite par les actions de chacun orientées vers le même but. De cette transformation, une *unification synthétique* émerge ; et aucun aspect de la structure sérielle n'existe plus après cette négation de la passivité par la *praxis* commune. D'un autre côté, par un tel surgissement du groupe en fusion, nous témoignons de la constitution d'un rassemblement humain qui contient toujours la possibilité du retour à la sérialité par sa désintégration à la fin de la *praxis* commune. Par conséquent, il est possible de définir la sérialité comme une structure qui se manifeste *avant* le surgissement du groupe en fusion, comme un fond social, et également comme le résidu d'une expérience active commune suivant la désintégration du groupe.

Sartre explique ses réserves, à propos de la relation temporelle entre la série et le groupe plusieurs fois et il fait deux observations avant de définir le groupe en fusion en détail:

« D’abord ceci : Nous avons déclaré que le rassemblement inerte avec sa structure de sérialité est le type fondamental de la socialité. Mais nous n’avons jamais entendu donner à cette proposition un caractère historique, et le terme « fondamental » ne saurait désigner ici une priorité temporelle. Qui pourrait affirmer que le collectif a précédé le groupe ? Aucune hypothèse ne peut être avancée à ce sujet ; pour mieux dire –malgré les données de la préhistoire et de l’ethnographie- aucune n’a de sens ; au reste, la métamorphose perpétuelle des rassemblements rendrait de toute façon impossible de décider *a priori* si tel rassemblement est une réalité historiquement première ou les déchets d’un groupe repris par le champ de la passivité : en chaque cas, l’étude des structures et des conditions antérieures peut seule permettre une décision –quand elle le peut. Nous posons l’antériorité logique du collectif pour cette simple raison que les groupes se constituent –pour autant que l’Histoire nous renseigne- comme ses déterminations et ses négations. Autrement dit, ils le dépassent et le conservent. Au contraire, le collectif, quand même il résulterait d’une désintégration des groupes actifs, ne conservent rien d’eux *en tant que collectif*, sauf des structures mortes et ossifiées qui dissimulent mal la fuite de la sérialité. De même, le groupe *contient en lui*, quel qu’il soit, ses raisons de retomber dans l’être inerte du rassemblement : ainsi la désintégration d’un groupe a une intelligibilité *a priori*. Mais, par contre, le collectif ne contient *au plus* que la possibilité d’une union synthétique de ses membres. »³⁶

Ainsi précisées les réserves à propos de la relation temporelle entre la sérialité et le groupe, les analyses de Sartre, par lesquelles il met en évidence que les séries doivent être prises en compte comme formes fondamentales de la pluralité humaine, deviennent plus claires. Malgré toutes les connotations négatives de la sérialité, elle demeure comme le milieu social sur lequel toutes les autres formes de la multiplicité surgissent. En d’autres termes, le groupe en fusion, qui rend la réciprocité positive parmi les individus possible, émerge d’un fond négatif (de la sérialité) dans lequel l’expérience de réciprocité est condamnée à être également négative. Apparemment, une logique dialectique qui propose une relation d’entrelacement définit la liaison entre la sérialité et le groupe, ou entre la négativité et la positivité. À ce stade

³⁶ CRD, pp. 452-453.

d'analyse, il est à signaler qu'une logique semblable, qui contient un *mouvement* dynamique entre la négativité et la positivité, fonctionne également dans la définition de la *rareté*.

À la source de l'aliénation, de l'indifférenciation des individus unis par une généralité abstraite, se trouve la médiation du pratico-inerte³⁷. Et, puisque, dans les séries, il y a la relation fondamentale de l'individu humain avec la matérialité, non seulement les séries se manifestent comme les rassemblements les plus immédiats et les plus apparents du champ pratique, mais plus profondément elles constituent la structure même de tout être sociale en tant que celui-ci dérive nécessairement du pratico-inerte. Sartre écrit dans la *Critique de la raison dialectique* la chose suivante : « [...] j'ai pu dire que cet être était l'être social dans sa structure élémentaire et fondamentale puisque c'est au niveau pratico-inerte que la socialité se produit dans les hommes par les choses comme un lien de matérialité qui dépasse et altère les simples relations humaines. Un collectif, en outre, est en lui-même une sorte de modèle réduit du champ pratico-social et de toutes les activités passives qui s'y exercent. Il se construit, en effet, sur la fausse réciprocité de l'agent pratique et de la matière ouvrée ; en réalité, la matérialité ouvrée, en tant qu'elle supporte le sceau *d'une autre activité* (et qu'elle entre en *action humaine* sous l'impulsion d'une série de *praxis* dispersées), devient dans le collectif l'unité pratico-inerte de la multiplicité dont elle est l'objet commun. »³⁸ Donc, il est possible de montrer l'être sériel dans toutes les situations qui contiennent des activités comme la soumission à la matérialité, ou la passivité en face du pratico-inerte. Sartre accentue cette négativité,

³⁷Il est à noter que cette focalisation sur la sérialité et sur l'être sériel chez Sartre implique également une manière d'interpréter le concept marxiste de la *réification* (*Verdinglichung*) dans le contexte d'une « marxisme existencialisé » dans la *Critique de la Raison Dialectique*.

³⁸ CRD, p.410.

qui marque le *collectif*, en vue de montrer, en même temps, qu'il s'agit d'une certaine version de la réciprocité dans l'être collectif, et c'est une fausse réciprocité, une réciprocité négative : « J'appelle *collectif* la relation à double sens d'un objet matériel, inorganique et ouvert à une multiplicité qui trouve en lui son unité d'extériorité. Cette relation définit *un objet social* ; elle comporte deux sens (fausse réciprocité) parce que je peux aussi bien saisir l'objet inorganique comme matérialité rongée par une fuite sérielle et aussi bien la pluralité totalisée comme matérialisée hors de soi en tant qu'exigence commune en l'objet ; et, inversement, je peux remonter de l'unité matérielle comme extériorité à la fuite sérielle comme déterminant des comportements qui marqueront le milieu social et matériel du sceau original de la sérialité, ou partir de l'unité sérielle et définir les réactions de celle-ci sur l'objet commun. »³⁹ Il est assez évident que la dimension aliénatrice de la relation avec la matérialité dans la série est le résultat du fait que tous les individus sériels soient unis par la matérialité *seulement et justement* pour réaliser leurs propres activités solitaires. Ici, il convient de rappeler l'une des thèses cruciales de la *Critique de la Raison dialectique* : la relation de l'individu humain avec la matérialité implique en même temps la relation interindividuelle ; en modifiant son environnement, l'individu humain se trouve toujours parmi les autres individus qui existent toujours déjà engagés au même plan matériel. Chaque modification matérielle réalisée par un individu présente une nouveauté, un changement par rapport au domaine matériel partagé par tous les individus. Cette idée de la participation à l'existence par la modification de la matérialité est liée donc à une conception de la réciprocité fondamentale. Même si Sartre a été accusé d'avoir théorisé l'isolation totale de l'individu humain en tant que conscience existante

³⁹ CRD, pp. 376-377.

uniquement par ses propres choix ; l'un de ses efforts les plus remarquables a été celui d'avoir désigné l'individu humain comme un être qui doit être conçu *avec* les autres individus ; comme un être qui agit incontestablement *parmi* les autres. Or, il faudrait indiquer que, pour Sartre, les individus existent et s'expliquent toujours par leur relation avec les autres, et à travers l'une des deux formes de la réciprocité : réciprocité négative ou positive. La réciprocité *positive* peut se présenter dans deux cas de figure. Dans le meilleur des cas, la réciprocité est positive lorsque la fin est commune et que chacun conjugue ses efforts avec ceux d'autrui dans une entreprise commune. La réciprocité est également considérée comme positive dans le cas de l'échange de prestations, lorsque chacun se fait moyen dans la fin d'autrui pour que ce dernier lui rende la pareille. La réciprocité est *négative* dans le cas où chacun refuse de servir la fin de l'autre et lui fait obstacle ; la réciprocité négative se concrétise en une lutte où l'un essaie par des ruses, des fraudes, des feintes, de manœuvrer l'autre en vue de la seule réalisation de sa propre fin.⁴⁰

Au fond de l'idée de coexistence inévitable, Sartre explique premièrement la relation des individus avec la matérialité, dans laquelle ces individus sont soumis à la rareté. Donc, il convient de dire que, pour clarifier la structure de la sérialité, il est nécessaire d'analyser la relation de l'homme avec la matérialité, et cette analyse doit prendre en compte immédiatement le concept de la rareté comme le terme déterminant du passage de la sérialité au groupe en fusion. Dans cette recherche, l'interprétation de la rareté semble inévitable puisqu'il est nécessaire pour notre démarche d'éclairer le rapport entre les termes de la sérialité et le pratico-inerte. Et, il est également à montrer que le terme rareté représente un moment décisif de la

⁴⁰ Yvan Salzman, *Sartre et l'authenticité, vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Labor et Fides, Genève, 2000, p.193.

pensée sartrienne qui semble être le point d'appui de la question d'Alexandre Matheron à propos de la probabilité d'une certaine analogie entre le passage de l'état de nature à l'état civil de la théorie classique et le passage de la série au groupe. Même si nous soutenons la thèse selon laquelle il n'est pas cohérent de voir une analogie entre ces deux types de passages, par l'analyse du terme de rareté, nous voudrions signaler que nous pouvons toutefois voir une certaine *association* entre la théorie classique et la théorie sartrienne, qui reste, néanmoins, comme un point secondaire dans la visée principale de la pensée sartrienne.

Dans la *Critique de la Raison Dialectique*, en définissant le rôle de la rareté dans ses analyses sur l'intelligibilité de la réalité humaine sociale, Sartre explique que la *nature* de la relation de l'homme avec son environnement est marquée par une tension réelle et continue. Même s'il accorde une grande importance à la conception de la rareté dans ses analyses de la constitution du plan social, Sartre ne la voit pas comme un moteur unique et originaire de l'Histoire de l'existence humaine sociale. Comme il le souligne plusieurs fois, la rareté est l'aspect déterminant et continu de toutes les formes de rassemblement humain, et la *rareté* est un milieu en tant que rapport unitaire de la pluralité d'individus. Autrement dit, elle est relation individuelle et milieu social.⁴¹ C'est-à-dire que, pour Sartre, la rareté détermine la relation individuelle avec la matérialité en même temps qu'elle détermine la relation entre les individus. Puisque tous les types de relation avec la matérialité apparaissent comme modification d'un monde commun, toute relation individuelle avec la matérialité affecte les autres individus orientés vers la même matérialité. La rareté est un milieu commun dans lequel tous les individus se trouvent face à face avec

⁴¹ CRD, p. 239, note en bas de page.

l'inertie matérielle ; et les limites de la matérialité (il *n'y a pas assez pour tous*) déterminent la dimension pratique de la relation des individus avec la matérialité. « Abstraitement, la rareté peut être tenue pour cette relation. Pratiquement et historiquement -c'est-à-dire en tant que nous sommes situés- l'environnement est un champ pratique déjà constitué, qui renvoie à chacune des structures collectives [...] dont la plus fondamentale est justement la rareté comme unité négative de la multiplicité des hommes (de *cette* multiplicité concrète). Cette unité est négative par rapport aux hommes puisqu'elle vient à l'homme par la matière *en tant* qu'elle est inhumaine (c'est-à-dire en tant que sa présence d'homme n'est pas possible sans lutte sur cette terre) ; cela signifie donc que la première totalisation par la matière se manifeste [...] comme possibilité d'une destruction commune de tous et comme possibilité permanente pour chacun que cette destruction par la matière vienne à lui à travers la *praxis* des autres hommes. Ce premier aspect de la rareté *peut* conditionner l'union du groupe, en ce sens que celui-ci, collectivement visé, peut s'organiser pour réagir collectivement. Mais cet aspect dialectique et proprement humain de la *praxis* ne peut en aucun cas être contenu dans la relation de rareté elle-même, précisément parce que l'unité dialectique et positive d'une action commune est la négation de l'unité négative comme retour de la matérialité environnante sur les individus qui l'ont totalisée. En fait, la rareté comme tension et comme champ des forces est l'expression d'un fait quantitatif : telle substance naturelle ou tel produit manufacturé existe, dans un champ social déterminé, en nombre insuffisant *étant donné* le nombre des membres des groupes ou des habitants de la région : *il n'y en a pas assez pour tout le monde.* »⁴²

⁴² CRD, p. 239.

Il est assez clair dans l'extrait ci-dessus, que la forme la plus simple de la relation interindividuelle apparaît dans un milieu, où chaque individu est soumis aux limites de la matérialité, et chacun doit se servir de cette matérialité pour satisfaire ses propres besoins. Donc, dans tous les types de société, la relation entre les individus se manifeste dans le cadre fondamental de la rareté. Pour souligner l'aspect quantitatif de la relation dans le milieu de la rareté, Sartre explique que « le groupe ou la nation est défini *par ses excédentaires* »⁴³. Dans un état qui ne contient pas assez de facilités pour la maintenance en vie de tous, une *réduction numérique* s'impose. Sartre indique que cette réduction numérique ne se réfère pas nécessairement aux idées *malignes* comme, par exemple, celles qui poussent à l'homicide ; il existe différentes façons de réaliser cette réduction (par exemple la limitation des naissances). Par un tel exemple assez radical, Sartre veut montrer que la rareté est une réalité continue par laquelle nous devons structurer notre forme d'être ensemble. En cas de cristallisation de la rareté comme l'aspect déterminant d'un rassemblement humain, une simple relation de concurrence se pose comme la relation primordiale entre les individus ; et par la même soumission à la rareté, tous les individus se trouvent unis par la matière limitée et socialisée. Dans cette unité inerte causée par la négation matérielle, l'homme se constitue comme Autre que l'homme ; et pour chacun, l'homme existe en tant qu'*homme inhumain*, ou bien, comme espèce étrangère. « Et cela ne signifie pas nécessairement que le conflit soit intériorisé et vécu *déjà* sous forme de lutte pour la vie, mais seulement que la *simple existence* de chacun est définie par la rareté comme risque constant de non-existence *pour un autre et pour tous*. Mieux encore, ce risque constant d'anéantissement de moi-même et de tous, je ne le découvre pas seulement chez *les Autres* mais *je suis*

⁴³ CRD, p. 240.

moi-même ce risque en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant que désigné *avec les Autres* comme excédentaire possible par la réalité matérielle de l'environnement. Il s'agit d'une structure objective de mon être puisque *réellement* je suis dangereux pour les Autres et, à travers la totalité négative, pour moi-même, en tant que je fais partie de cette totalité. »⁴⁴

Dans cette analyse ci-dessus, il est à remarquer que Sartre définit la relation la plus simple entre les individus comme une relation de concurrence et de violence. Dans cet état de concurrence et violence, tout individu représente une menace pour l'autre et chaque individu dirige sa vie suivant une *stratégie* propre à lui-même. Ce moment d'analyse de la réalité humaine chez Sartre semble être le point de départ pour les interrogations auxquelles Alexandre Matheron nous invite. Il paraît possible de dire qu'une telle définition du plan social, qui part d'un état de concurrence et du conflit pratique causé par la rareté, peut être liée aux analyses hobbesiennes de l'état de nature. Il faudrait également signaler que les termes sartriens (réciprocité négative et réciprocité positive) utilisés par Matheron sont des termes cruciaux du même contexte où Sartre analyse le rôle de la rareté dans la constitution de l'Histoire. Mais, malgré tous, la réciprocité négative causée par la rareté n'est pas le résultat d'un moment particulier qui se manifeste *uniquement* avant la constitution de l'état civil. Autrement dit, la rareté et ses conséquences existent dans toutes les structures du plan social et les déterminent sans cesse. La rareté et ses conséquences ne peuvent être dépassées par un seul passage de la structure négative de la pluralité humaine (la sérialité) à une autre structure positive (groupe en fusion). Dans le contexte où Sartre utilise les termes de réciprocité négative et de réciprocité positive, il écrit :

⁴⁴ CRD, pp. 241-242.

« Les conflits de la rareté [...] oscillent perpétuellement entre deux pôles : l'un fait du conflit la lutte manichéiste des hommes contre leurs doubles terribles, l'autre le réduit aux proportions humaines d'un différend qui se résout par la violence parce que les conciliations sont épuisées ou que les médiations font défaut. Ce qui importe ici c'est que les *praxis*, dès qu'elles se constituent comme action d'une armée, d'une classe ou même d'un groupe restreint, dépassent *en principe* l'inertie réifiant des relations de rareté. J'entends montrer par là que la morale inerte du manichéisme et du mal radical suppose une distance subie, une impuissance vécue, une certaine façon de découvrir la rareté comme destin, véritable domination de l'homme par l'environnement matériel intériorisé. Il ne s'agit donc pas d'une structure permanente, au sens où elle demeurerait fixe et inerte à un certain niveau de l'épaisseur humaine, mais plutôt d'un certain moment des relations humaines, toujours dépassé et partiellement liquidé, toujours renaissant. En fait, ce moment se loge entre la liquidation, par la rareté, des réciprocity positives (à quelque degré de la *praxis* sociale que cette liquidation se produise) et la réapparition, sous l'empire de la même rareté, de réciprocity négatives et antagonistiques. »⁴⁵ En dernière analyse, chez Sartre, la rareté et la conflictualité en tant que conséquence de la rareté, apparaissent perpétuellement sur le fond de la réalité humaine, même si elles peuvent être dépassées par la *praxis* commune, elles cristallisent plusieurs fois dans la réalité humaine comme une structure déterminante du mouvement d'oscillation entre les deux pôles de la réalité sociale. Donc, le problème de la rareté ne peut pas être dépassé par un unique et grand passage de la conflictualité à l'état *civil*, et il demeure toujours comme la négativité insurmontable de la réalité humaine. La formulation simple, indiquant qu'*il n'y a pas assez pour tous*, réside perpétuellement au fond de

⁴⁵ CRD, pp. 245-246.

la réalité humaine, et par les nouvelles structurations de l'être ensemble, qui nécessitent différents types de *praxis* pour différents problèmes conjoncturels, l'aspect aliénateur de la rareté peut être dépassé. Chez Sartre, dans la *praxis* commune, les individus saisissent l'aspect positif de leur existence ensemble et ils optimisent l'utilité de la matière pour chacun participant à la *praxis*, et finalement ils dépassent l'aspect inerte de la matérialité par leur *stratégie commune* qui est un mouvement d'ensemble passant par la réciprocité négative et se reformulant dans la réciprocité positive.

Dans la *Critique de la raison dialectique*, les analyses sur la rareté contiennent une dimension négative qui implique une assomption particulière à propos de l'existence humaine : « L'unité négative de la rareté intériorisée dans la réification de la réciprocité se réexteriorise pour nous tous en unité du monde comme lieu commun de nos oppositions ; et cette unité, nous la réintériorisons en nouvelle unité négative : nous sommes unis par le fait d'habiter tout un monde défini par la rareté. »⁴⁶ Mais, comme nous l'avons déjà souligné, de cette négativité peut émerger une positivité ; la rareté est le milieu du passage de la réciprocité négative à la réciprocité positive. Sartre exprime les conséquences positives de la rareté dans le passage suivant : « Et sans doute la rareté demeure en lui comme un être négatif, dans les précautions mêmes que je prends pour l'utiliser, mais en tant que je le produit, en tant que j'en use, j'ai aussi des relations où je le dépasse vers mes fins (où c'est ma *praxis* qui est sa négation) et le résultat inscrit, dans le lien d'intériorité univoque de l'homme à la Nature, un acquis *positif*. La création d'un objet de consommation ou d'un outil diminue la rareté –négation de négation- donc *devrait* en

⁴⁶ CRD, p. 247.

tant que telle relâcher les tensions d'altérité dans le groupe, surtout dans la mesure où le travail productif individuel se trouve être en même temps du *travail social*, c'est-à-dire dans la mesure où (qu'il soit solitaire ou collectif) il accroît les biens de la communauté. Or, à ce niveau de la positivité, c'est-à-dire exactement au niveau de l'*objectivation*, la matière ouvrée se montre dans sa pleine docilité comme une totalisation nouvelle de la société et comme sa négation radicale. »⁴⁷ Ces explications apparaissent comme le développement d'une idée centrale de la *Critique de la raison dialectique* qui affirme que, pour chaque individu, l'unique méthode pour le dépassement de l'impuissance ou de l'unification négative causé par la rareté doit contenir une nécessité de créer son propre *projet* avec lequel il ou elle peut s'orienter vers *ses possibles* dans la réalité humaine. Donc, le fait que la rareté structure sa *praxis* en même temps que sa *praxis* surgit dans le milieu de la rareté implique une positivité sur le plan individuel et social ; et le même fait souligne l'aspect actif et transformateur de la *praxis*. En plus, de la lutte contre la rareté peut surgir une *praxis* commune et par là, la rareté devient le moteur d'une transformation sociale. À ce point précis, il faudrait admettre qu'une certaine association apparaît entre le passage classique de l'état de nature à l'état civil et le passage de la sérialité au groupe, puisque nous témoignons, également dans les deux théories, d'un passage qui est motivé par une affection négative : la crainte de la mort.

Comme nous l'avons déjà montré dans le chapitre précédent, chez Hobbes l'état de nature est marqué par « une passion ultime » impliquant une négativité totale concernant les relations interindividuelles ; et cette passion motive le passage à une forme sociale plus stable et plus paisible. Par un tel passage Hobbes propose un

⁴⁷ CRD, p. 262.

changement dans la manière de vivre ensemble par lequel les individus ne représentent plus une menace pour les autres et ils passent à une forme sociale qui garantit l'égalité des individus sur le plan de l'intérêt commun qui garantit en même temps la sécurité et la paix pour tous. Un désir de vivre le plus longtemps possible motive l'optimisation d'intérêt commun chez Hobbes, et cette optimisation requiert une transformation radicale de la vie sociale. Dans le contexte de l'analyse de la rareté chez Sartre, il est possible de voir un schème d'idées semblables à propos du passage de la pluralité humaine négative à la multiplicité positive. Mais, il faudrait remarquer que cette *analogie* apparaît seulement au niveau de l'explication d'une motivation fondamentale de ce passage de *la négativité* à *la positivité*. Le contenu et les implications philosophiques de ces formes *négatives* (la sérialité et l'état de nature) et *positives* (le groupe en fusion et l'état civil) diffèrent radicalement chez Sartre et chez Hobbes. Chez Sartre, en partant d'un état de conflictualité pratique causé par la rareté, les individus se projettent en même temps vers le dépassement de l'inertie de la matière par l'action commune de la production ; ce faisant, ils se projettent également vers l'unification d'une *praxis* choisie par chacun, au lieu de l'unification passive par l'objet commun extérieur. C'est cette projection vers la même activité qui met la positivité de la *praxis* devant la négativité de la structure inerte de la matérialité. Dans une certaine mesure, il est possible de trouver ici une analogie schématique, dans le passage hobbesien de l'état de nature à l'état civil, concernant le fait que, chez Hobbes, le passage de l'état de *négativité* à la *positivité* soit motivé par une passion négative, et puis, de cette *négativité* ressort un acte commun qui se cristallise comme contrat social. Comme nous l'avons indiqué, chez Hobbes, le contrat représente le résultat des actes rationnels des individus ; donc, cette passion ultime motive d'abord une multiplicité d'actions orientées vers le même

but ; et le contrat apparaît comme conséquence de cette multiplicité active. Dans le contexte de la rareté, quand nous nous focalisons particulièrement sur ces deux points (le type de motivation du passage et le résultat comme action commune), nous croyons que les points d'appui de la question de Matheron se clarifient. Nous constatons que ces analyses ponctuelles peuvent être l'unique base d'une réponse affirmative à la question d'Alexandre Matheron. Quand nous tenons compte du fait que, chez Sartre, le passage de la réciprocité négative à la réciprocité positive implique nécessairement la continuité de la *praxis* et la réversibilité de ce passage, nous témoignons d'une différence cruciale entre les deux théories. Car, chez Hobbes, le contrat (en tant que résultat des actes rationnels communs), qui vise à garantir la rationalité de tous les actes futurs du souverain dans l'état civil, est irrévocable par sa *nature*. En outre, même si le processus de la motivation des passages dans ces deux théories semble analogue, les principes essentiels des formes positives atteintes par le dépassement d'une certaine négativité sont très différents. Chez Hobbes la caractéristique principale de l'état civil est expliquée par la stabilité et la sécurité de la multiplicité humaine, et la tâche principale se manifeste comme la maintenance d'une souveraineté rationnelle en tant que garantie de la sécurité et de la stabilité civile. Mais chez Sartre, le caractère principal du groupe en fusion est expliqué par un dynamisme des actes continus qui cherche perpétuellement la libération commune. Ces aspects particuliers de la pensée sartrienne et de la pensée hobbesienne déterminent également leurs visions éthiques et politiques qui ne sont pas, à nos yeux, comparables. Après avoir fait ces remarques concernant plutôt la sérialité et sa relation avec la matérialité, il faudrait analyser plus profondément la structure du groupe en fusion dans la *Critique* pour renforcer notre réponse à la question posée par Alexandre Matheron.

Quand Sartre définit le groupe en fusion, il indique tout d'abord que celui-ci est une forme de rassemblement humain *contingent* et *passager*, qui peut ressortir de l'être sériel qui contient les conditions du passage au groupe en fusion. Sartre explique que, en cas de pression menaçante, chaque *praxis* individuelle peut se modifier en tant qu'autre manière d'agir et, chacun des individus sous la même pression peut s'intégrer au groupe constitué par la multiplicité de choix semblables. Un tel choix commun implique nécessairement le ressort de la sérialité passive : un groupe en fusion se forme lorsque chacun de ses membres tend à considérer l'impuissance sérielle non plus comme relevant du destin, mais comme une passivité dépassable, comme une impuissance surmontable. Sartre souligne souvent qu'il n'y a rien d'irrationnel ou de *magique* dans le surgissement de cette communauté dans le passage des *praxis* individuelles à la *praxis* commune. C'est la réintériorisation d'une réciprocité positive qui définit ce rassemblement humain choisi. Ce passage concernant la constitution d'une nouvelle manière de vivre et d'agir ensemble ne suit pas un ordre défini et hiérarchique, mais il se forme en suivant les exigences particulières et existentielles des situations dans lesquelles il surgit. Le groupe en fusion « se caractérise comme le contraire immédiat de l'altérité. »⁴⁸ Comme nous l'avons noté, dans la série les individus se trouvent dans une unité d'extériorité ; et à l'inverse, dans le groupe en fusion il s'agit de l'unité synthétique des individus qui établissent la réciprocité positive dans une unité interne construite par la médiation de la *praxis* commune. Le groupe en fusion, dans lequel chaque *praxis* particulière se reformule en tant que partie déterminante de la *praxis* commune, est défini par *un agir ensemble émancipateur* pour atteindre un but commun. Malgré les différences

⁴⁸ CRD, p. 461.

indépassables entre la manière d'exister de chaque individu, un but commun les unit. Dans un tel rassemblement humain, il n'y a pas d'identification, mais des engagements à travers lesquels les individus choisissent d'être unis dans la mesure de leurs participations à la *praxis* commune définie par la stratégie de vivre et d'agir de chacun.

La transformation d'une pluralité sérielle en groupe en fusion implique un double changement qui se manifeste comme la modification de chaque membre de la pluralité et la reformulation de la pluralité elle-même. Le groupe est ainsi médiation, et chaque membre en tant que tiers médié par le groupe permet cette médiation; donc, cette réciprocité médiée est la seule structure du groupe. « Or, la raison de cette nouvelle structure [...] réside justement dans les caractères fondamentaux de la médiation. Car le médiateur n'est pas un objet : c'est une *praxis*. Le groupe auquel je vais, ce n'est pas inerte rassemblement de ces cent personnes. [...] Et la réalité c'est que je tente d'intégrer ma *praxis* à la *praxis* commune [...]. »⁴⁹ Sur ce plan *concret* de la *praxis*, le groupe ne représente pas un *hyperorganisme* ou une *substance* qui transcende la totalité des individus du groupe. Les relations entre les individus au sein du group se présentent comme une réponse spontanée à un appel d'urgence ou comme un rassemblement contre un danger menaçant chaque individu du groupe. Et tous les individus comme composants du groupe fondent l'intelligibilité de l'action commune en participant directement et simultanément à la *praxis* en question.⁵⁰ Dans une telle spontanéité et simultanéité des actions individuelles, une sorte de réciprocité émerge entre les membres du groupe. Ainsi, la constitution du groupe en fusion se manifeste comme contemporaine de l'émergence de la *praxis* du groupe. À

⁴⁹ CRD, p. 479.

⁵⁰ Pour voir l'exemple de Sartre, CRD p.485.

ce moment critique, tous les individus deviennent des régulateurs de la *praxis* dans la mesure où ils participent à l'action, et ils agissent au nom d'une *souveraineté commune*. Ce moment crucial de départ (le moment motivé par un appel d'urgence) indique le moment dans lequel l'existence au pluriel est intériorisée par chaque individu participant à la *praxis*. Avec cette étape de l'intériorisation de l'agir ensemble, chaque individu reconnaît l'autre comme *le Même*. La temporalité de la *praxis* commune s'exprime toujours dans un *maintenant* et le lieu de la réciprocité se réalise *ici* pour tous les individus du groupe. Donc, ce qui se manifeste *ici et maintenant* pour les individus du groupe, c'est le dépassement de la sérialité et de l'aliénation commune. Dans l'action unifiante du groupe ainsi que dans sa propre constitution simultanée, le terme *urgence* caractérise la temporalité du passage. « En ce sens, le groupe définit sa temporalité propre, c'est-à-dire sa vitesse pratique et la vitesse avec laquelle l'avenir vient à lui (sur les bases d'une menace, par exemple, qui définit elle-même du dehors *une urgence*, c'est-à-dire qui fait du temps une exigence objective et une rareté ; la vitesse pratique du groupe est réintériorisation et assomption de l'urgence⁵¹). [...] Ce problème de la temporalisation nous renvoie précisément à la structure réelle du groupe, c'est-à-dire à son type propre de réalité. Il s'agit en effet de comprendre ce que signifie, dans un groupe en fusion, *l'unité* (que le discours lui confère immédiatement : *le groupe fait ceci ou cela*, etc.) comme l'unification synthétique du divers. »⁵²

Chaque individu constituant et agissant dans la *praxis* commune existe en tant que sujet de celle-ci par sa propre action particulière. Et puisque cette médiation

⁵¹ Nous allons revenir sur ce thème de « l'action politique et sa théorie philosophique en cas d'urgence » comme un point précis pour mettre la pensée spinoziste en relation avec la pensée sartrienne.

⁵² CRD, p.491.

de la *praxis* est valable pour tous les participants de la *praxis*, elle fournit aux individus une plateforme commune leur permettant de se comprendre comme « le *Même* » dans une pluralité d'individus. Devenir *Même* en étant avec les autres ne veut pas pour autant dire identification entre les individus, et cela ne crée non plus chez eux un sentiment d'union. Ici, être *le Même* implique entre les individus du groupe une réciprocité positive et pratique qui dépasse tout lien psychologique superflu. Devenir le *Même* chez Sartre, c'est vouloir réaliser le même projet unifiant *ici et maintenant* ; c'est *l'ubiquité de la liberté* cristallisée dans la *praxis* commune qui règne entre les individus.⁵³ « Or, il est clair que l'intelligibilité de cette structure neuve, c'est-à-dire de l'unité comme ubiquité intérieure à chaque synthèse et à toutes, repose entièrement sur les deux caractères suivants : cette ubiquité est pratique, ce n'est pas celle d'un être ou d'un état, mais d'un acte en cours ; cette ubiquité de la liberté ne peut se concevoir que comme ubiquité de la liberté se posant comme telle.[...] Mais, puisqu'il s'agit d'une *praxis*, il faut comprendre que toutes les déterminations synthétiques que nous décrivons *créent réellement* l'action commune en tant que chacune la fait exister en elle-même et partout [...]; d'ailleurs, cette action commune trouve son être substantiel à *venir en dehors d'elle* dans l'objectif commun (lequel est la désignation première du groupe par l'ennemi en tant que le groupe se constitue comme négation de cette négation) ; et elle s'objective par la réalisation commune de l'objectif qui lui-même et par lui-même (en dehors d'elle) s'est déjà constitué comme commun. »⁵⁴

⁵³ CRD, pp.501-505. Donc, il est assez légitime de dire que le passage de l'ontologie sartrienne à la théorie sociale, c'est également le passage de *l'ubiquité de la liberté singulière* à *l'ubiquité de praxis* du groupe, c'est-à-dire à la liberté commune. Nous allons analyser ce passage de l'ontologie à la théorie sociale en détaille dans la Deuxième Partie de cette thèse.

⁵⁴ CRD, pp.501-502.

Dans le groupe en fusion, le projet vers lequel les individus se projettent est intériorisé par la pluralité d'individus simultanément ; par une telle intériorisation plurielle, l'enrichissement synthétique de la *praxis* surgit au milieu dynamique des totalisations. Donc, ici, la *praxis* porte en elle-même les caractéristiques de l'être pour-soi en tant qu'elle se définit par une certaine intentionnalité vers un projet particulier. La *praxis* commune est ontologiquement libre dans la mesure où elle représente la totalité détotaillée des projets libres des individus, et ainsi, elle apparaît comme l'expression du dépassement des situations données –de pratico-inerte- vers une action régulatrice de la réalité humaine.⁵⁵ Ici, l'intégration de l'individu dans la société, qui est conçue comme l'unité des actions libres des individus, est envisagée comme le but primordial de la pensée sartrienne.⁵⁶ Pour Sartre la condition de possibilité d'une telle unification est l'usage particulier de la médiation du *Tiers* comme un participant de la *praxis* commune. Dans la *praxis* constituante, chaque individu devient *Tiers* en tant qu'individu totalisant tous les autres dans son propre projet –et dans le projet commun en même temps-, et en tant qu'un individu totalisé par les autres dans leurs propres projets. Ce modèle de rapport des individus exprime la réalité libre interindividuelle chez Sartre. Dans une telle réalité, la *praxis* est comprise comme la puissance pratique dirigée vers le dépassement de la transcendance des objectifs communs ; et cette puissance pratique trouve sa source dans le processus d'intériorisation de la pluralité comme une puissance commune par

⁵⁵Il est très important de remarquer que la structure du pour-soi comme « présence à soi » se manifeste aussi dans la *Critique* pour expliquer la structure de la *praxis*. (CRD, p.279) Dans le domaine ontologique l'expression de la liberté absolue, de l'être qui toujours présent à soi est la conscience. Une telle conscience ne coïncide jamais avec soi, elle est toujours vers soi, elle est condamnée à être libre pour se dépasser vers soi. Les définitions de la *Critique* à propos de la structure de la *praxis* individuelle se fondent sur les qualités semblables de la conscience. Elle est le dépassement continu d'elle-même vers la *praxis* commune, elle est la condition de possibilité particulière de la libération collective. Bref, la conscience et également la *praxis* individuelle existent par cette intention de dépassement. Ce sujet sera analysé en détail dans la Partie prochaine de notre thèse.

⁵⁶ Sartre explique explicitement ce but primordial également dans un entretien réalisé par D.Rousset et G. Rosenthal, *Entretiens sur la politique*, Paris, Gallimard, 1949, s.40.

chaque individu. Cette puissance collective devient la qualité la plus distinctive du groupe. Chaque individu, chaque *Tiers* assume sa participation à la puissance collective, et il assume également que les autres le regardent et le reconnaissent à travers sa participation à la puissance commune. Donc, la probabilité d'être aliéné par le regard des autres est éliminée dans cette structure de rassemblement humain ; à ce point, il s'agit d'une *réciprocité par la médiation de la praxis* ; à savoir la *réciprocité la plus immédiate* que nous pouvons saisir dans la pensée sartrienne.⁵⁷ La synthèse totalisante de chaque tiers a un double moment : « dans le premier, je me produis comme le tiers en opérant la totalisation du rassemblement ; et certes cette totalisation, je la produis *en tant que j'en fais partie* et que l'inertie tend à se dissoudre en moi, avec mes liens d'altérité ; pourtant, je l'ai marqué, je ne puis réaliser une intégration *réelle* de moi-même au groupe ; dans la mesure même où j'opère l'unité synthétique, cette unification ne peut figurer dans la totalité comme unité unifiée. Cela ne signifie pas, au contraire, que les individus unifiés figurent dans la synthèse en tant qu'objets passifs : l'unification est pratique et je reconnais mon action dans l'action commune. »⁵⁸ Pour tous les individus du groupe, leurs intégrations au groupe deviennent *leurs tâches à accomplir*, et après avoir désigné abstraitement par leurs appartenances au groupe et avoir unifiés réellement par la *praxis* commune, tous les membres du groupe se présentent comme *tiers régulateurs*.

⁵⁷ Pour dépasser la conflictualité des individus dans la relation duelle du regard, Sartre se réfère à la création esthétique individuelle, à une certaine conception du don et au terme de générosité dans les *Cahiers pour une morale*. Dans ce contexte, le thème plus accentué est la médiation de l'œuvre d'art qui peut fournir une réciprocité entre les individus. Pour Sartre des *Cahiers*, l'œuvre produit en tant que le résultat de l'action libre d'individu était l'expression la plus immédiate de la relation interindividuelle. Sartre disait : « Le vrai rapport avec autrui jamais direct : par l'intermédiaire de l'œuvre. Ma liberté impliquant reconnaissance mutuelle. [...] Rapport nouveau entre mon Pour-soi et mon Pour-autrui : par l'œuvre. Je me définis en me donnant à autrui comme objet que crée pour qu'il me rende cette objectivité. » Néanmoins, dans une telle réciprocité, l'acte de production de la relation –l'acte de création– reste toujours singulière, solitaire ; elle se présente comme une partie de l'existence singulière intouchable du pour-soi. Nous croyons que cette idée de la création n'est pas suffisante pour la constitution de la société véritable, puisque là, il s'agit toujours de la priorité de l'existence singulière de l'individu.

⁵⁸ CRD, p.507.

« Ainsi dans le cas simple du groupe en fusion, mon être-dans-le-groupe, c'est mon intégration à lui par tous les tiers régulateurs en tant que *le même* libre support d'une action commune au sein de la multiplicité intériorisée, et c'est en même temps –ou alternativement- mon appartenance à la totalisation que j'opère –et qui est *la même*- en tant que je ne puis moi-même totaliser. C'est cette présence-absence, cette appartenance toujours réalisée pour l'Autre qui est moi-même et irréalisable pour moi qui ne suis rien d'autre que lui, c'est cette contradiction, cette abstraite séparation au sein du concret, qui me caractérise dans la tension individuelle de mon être-dans-le-groupe. »⁵⁹

Toutes les définitions concernant la constitution du groupe montrent que le caractère le plus précis du groupe apparaît dans son existence en acte réalisée par chaque individu totalisant et totalisé. Une telle existence pose naturellement la question de la permanence ou de la stabilité du groupe toujours *en cours*. Avant de passer à l'analyse de la permanence du groupe chez Sartre, il convient ici de rappeler, une fois de plus, la question centrale de cette partie et de reformuler notre réponse en tenant compte des points que nous venons de préciser à propos du groupe en fusion et de la relation entre la série et le groupe. Dans notre exposé sur le caractère négatif de la sérialité en tant qu'unité d'impuissance et de passivité et en tant que pluralité de la concurrence, nous avons montré également qu'une passion ultime motivait le passage de la série au groupe. Et ensuite, nous avons bien admis qu'il est possible de voir une certaine analogie entre le passage classique de l'état de nature à l'état civil et le passage de la série au groupe, en nous focalisant sur le thème du passage d'une semblable négativité à un certain état de positivité. Mais, nous

⁵⁹ CRD, p.508.

avons signalé toutefois que, chez Sartre, *uniquement* ces analyses de la rareté et le thème de la motivation de vivre le plus long temps possible qui se cristallise dans le contexte de la rareté peuvent être les points d'appuis pour une telle analogie. À ce stade de notre recherche, après avoir expliqué la constitution dynamique du groupe en fusion, il devient possible de faire quelques remarques complémentaires. Comme nous l'avons montré, le passage de la sérialité au groupe produit sa propre temporalité qui trouve sa source dans le terme d'*urgence*. Et, à travers un tel *passage d'urgence*, les individus ne transfèrent pas leurs droits à la figure d'un souverain, mais ils participent directement à la constitution de la souveraineté qui n'est jamais conçue comme une *substance* qui implique une forme transcendante. Dans la constitution de chaque groupe, il y a *une création conjoncturelle* qui s'impose par les conditions particulières d'un cas spécifique dans lequel les individus se transforment en acteurs. Donc, c'est *le principe de participation*, et non pas le principe de transfert des droits, qui caractérise la constitution de la souveraineté commune dans le groupe en fusion. Il est très important de signaler que, chez Sartre, le thème du transfert des droits individuels n'a aucune légitimité dans le plan politique de la *Critique de la Raison Dialectique*. Puisque le terme *droit individuel* se réfère nécessairement, chez Sartre, à la liberté absolue (qui est le fond ontologique de toute action humaine), et puisque cette liberté nécessaire de chacun ne peut être transférée, le transfert des droits (par le passage à une forme sociale positive) est dénué de signification dans le contexte ontologique et politique. Cette impossibilité structure, tout de même, les trois plans de la philosophie sartrienne, à savoir son ontologie, son éthique et sa politique.

Dans le passage de la série au groupe, il y a le rassemblement choisi dirigé vers la solution d'un problème commun qui paraît insurmontable à un seul individu. Dans la réalisation d'un acte commun en tant que *praxis* émancipatrice, un groupe se constitue *comme un individu* qui se caractérise par ses composants. Il est à signaler que, chez Sartre, la possibilité de considérer une pluralité d'individus comme un *sujet* trouve son sens *uniquement* dans la *praxis* commune dans laquelle tous les individus agissent librement, et dans une telle transformation commune, il faudrait remarquer qu'une émancipation, ou un *perfectionnement* structure à la fois l'aspect individuel et commun de l'existence humaine. C'est-à-dire que, le moment du passage de la série au groupe est l'un des moments véritables de l'existence humaine individuelle et commune, qui contient l'expérience *concrète* de la liberté. Par ce passage, les individus participent à une expérience concrète du *perfectionnement* que nous expérimentons uniquement et nécessairement parmi les autres ; et dans une telle expérience spécifique, les individus agissent ensemble et ils modifient la structure du monde. Dans ce moment de la concrétisation de la liberté et du perfectionnement se trouve le passage de la réciprocité négative à la réciprocité positive. Pour Sartre, le sens de la liberté surgit particulièrement dans la réalité concrète de l'acte humain, et le perfectionnement commun émerge de l'ensemble des libertés individuelles et du passage de l'impuissance de la série à l'activité du groupe. Aux yeux de Sartre, l'individu qui expérimente un tel passage expérimente en même temps une modification dans sa propre manière de vivre sa liberté ; et il est possible de dire que la *Critique de la raison dialectique* est consacrée à l'analyse de cette modification individuelle et commune dans le domaine politique. Cet ouvrage politique de Sartre envisage d'expliquer en même temps l'intelligibilité de la liberté commune sans renoncer à la particularité de chaque existence individuelle. En mettant l'accent sur

cet aspect primordial de la pensée sartrienne, nous devons également signaler que, contrairement à la théorie hobbesienne, chez Sartre, il est assez explicite que l'origine du motif du passage de la série au groupe ne se trouve pas dans la recherche de la sécurité et de la stabilité sur le plan de l'identification des individus, mais elle se trouve dans la recherche de l'expérience de la liberté concrète qui dirige les individus vers leur propre perfectionnement en tant qu'assomption de leur liberté absolue. Et puis, il faudrait souligner, encore une fois, que cette expérience de la liberté peut se manifester en plusieurs moments de l'histoire humaine individuelle et commune.

Nos remarques à propos du passage au groupe comme une expérience de concrétisation de la liberté indiquent également que le passage de la série au groupe n'est pas orienté vers une certaine idée d'une forme fixe de la pluralité sociale à réaliser; mais il se fonde sur la création d'une nouvelle forme sociale qui est à *construire* dans les conditions conjoncturelles de chaque *praxis* particulière. Et, il faudrait ajouter que plusieurs groupes peuvent surgir de plusieurs êtres sériels simultanément. Donc, de ce point de vue, l'Histoire, chez Sartre, est constituée d'une pluralité de transformations sociales qui surgissent simultanément ou conséquemment. Or, l'Histoire de la réalité humaine, est la totalité détotalisée des groupements et des dissolutions de ces groupements. À la différence de la théorie hobbesienne du passage de l'état de nature à l'état civil, le passage de la série au groupe ne représente pas un grand moment irréversible de l'Histoire, mais il représente l'un des moments particuliers de l'émancipation individuelle et civile. Un mouvement d'oscillation perpétuelle doit être compris pour l'explication de l'intelligibilité de l'Histoire : mouvement d'oscillation entre la série et le groupe. Au

cours de ce mouvement d'oscillation, un niveau d'équivalence surgit immédiatement, et à ce niveau précis, il devient manifeste qu'une série en dissolution est l'équivalent d'un groupe en constitution. Sartre affirme « qu'il faut préciser d'abord qu'il (le groupe en fusion) se figera en collectif s'il n'est pas structuré dans un développement temporel dont la vitesse et la durée dépendent évidemment des circonstances et de la situation. En fait, le groupe en fusion c'est encore la série, qui se nie en réintériorisant les négations extérieures ou, si l'on veut, il n'y a pas de différence dans ce moment entre le positif lui-même (le groupe en fusion) et cette négation qui se nie (série en dissolution). »⁶⁰ Et pour Sartre, la structure véritable de la réalité humaine se manifeste dans ce mouvement d'oscillation entre la dissolution et la constitution sociale ; et l'Histoire n'est que la totalité détotalisée de la pluralité de plusieurs mouvements d'oscillation sociaux. De ce même mouvement d'oscillation, un autre aspect de la relation entre la série et le groupe devient explicite : par l'accomplissement de l'objectif commun et donc, par l'affaiblissement des engagements individuels au projet commun, le groupe peut devenir plus ouvert à la décomposition et au retour à la passivité sérielle.

À travers les remarques ci-dessus à propos de la structure du passage de la série au groupe chez Sartre, il est montré qu'il y a des différences profondes entre la théorie du passage de la série au groupe chez Sartre et le passage de l'état de nature à l'état civil chez Hobbes. À ce point de recherche, il convient de se focaliser sur une autre étape d'analyse concernant la question de la stabilité du groupe et la menace permanente du retour à la sérialité et à la pratico-inerte chez Sartre. Par l'exposé de la recherche sartrienne à propos de la continuation des engagements individuels dans

⁶⁰ CRD, p.461.

le groupe et à propos de la nécessité d'un dynamisme réflexif dans le groupe, nous aurons la possibilité de reformuler, une dernière fois et de la façon plus précise, notre réponse à la question de Matheron.

La question de permanence du groupe

Nous avons insisté sur l'idée selon laquelle il pourrait y avoir, à travers l'analyse de la rareté chez Sartre, une certaine analogie entre les thèmes du passage de l'état de nature à l'état civil (présent dans la théorie classique) et le passage sartrien de la série au groupe. Nous avons également ajouté qu'une telle analogie reste fragile si nous nous concentrons sur les véritables visées de la philosophie et de la politique de Hobbes et de Sartre ; et nous avons pris nos distances par rapport à l'hypothèse selon laquelle il y aurait des similitudes entre la pensée politique de Sartre et la théorie classique contractualiste. Dans ce contexte, pour éclairer notre démarche, il convient de joindre à notre analyse des éléments complémentaires à propos d'une analogie qui semble *schématiquement* probable entre la théorie classique contractualiste et la théorie sartrienne en nous référant, cette fois-ci, à la conception du passage du groupe en fusion au groupe organisé chez Sartre.

Comme il est montré, à l'inverse du passage de l'état de nature à l'état civil chez Hobbes, le motif primordial du passage de la série au groupe n'est pas la recherche de la stabilité ou la permanence de la pluralité humaine. Par le passage de la forme négative à la forme positive du rassemblement humain chez Sartre, l'ensemble des individus participant à ce passage réalise une libération collective et

fonde le plan de leur propre unité. Dans ce mouvement de passage, la motivation déterminante (la libération collective) ne contient pas une problématisation sur la stabilité des individus de cet acte commun, mais il implique uniquement la visée bien précisée de l'unité des individus. À ce stade du passage de la réciprocité négative à la réciprocité positive, aucune garantie n'existe pour l'avenir du groupe ; et donc, la question de la permanence du groupe reste comme la question d'une autre étape de la constitution de la société. Dans le passage de la série au groupe, qui représente le début de la concrétisation de la liberté commune, la question primordiale se manifeste comme l'assomption commune de la liberté en tant que détermination ontologique et sociale des individus, et il s'agit là de concrétiser le processus de perfectionnement humain dans l'acte commun. Tout au contraire, dans la théorie classique il existe la recherche d'une formule déterminante qui rassemble la méthode de la constitution de la société civile et la condition de possibilité de sa permanence en même temps. Chez Sartre, les analyses sur la permanence de la pluralité humaine en tant que groupe se manifestent dans l'étape suivante du passage de la série au groupe, à savoir, dans les analyses sur le passage du groupe à un groupe organisé. Dans la partie concernant le passage du groupe au groupe organisé, Sartre analyse les dynamiques entre les individus en cas de danger de désintégration du groupe⁶¹ où la *praxis* et son aspect d'urgence disparaissent en même temps. « Dans cette mesure, donc, la réflexivité vient au groupe de sa *praxis* passée en tant que l'objet produit le désigne à lui-même comme groupe dans la mesure même où cet objet n'apparaît qu'à une *praxis* dévoilante de groupe. Mais cet objet le désigne à chaque tiers dans une opposition synthétique de deux statuts : dehors, passé, inerte, inscrit dans la chose, le groupe est déjà de marbre ou d'acier ; son *être-objet* est la conservation réelle de son

⁶¹ Le danger de désintégration du groupe peut se manifester en plusieurs cas : en cas de l'accomplissement de la *praxis*, en cas d'attente entre deux moments précis de la *praxis* commune, en cas de la disparition du besoin commun ou de la visée commune, etc.

être-passé dans la mesure où cet être-passé est lui-même inertie. »⁶² Et l'acte passé devient l'unique élément unificateur des individus qui participent encore à un certain rassemblement humain à travers l'appropriation de l'acte partagé dans le passé ; mais un tel rassemblement indique un retour à la passivité, et donc, à la sérialité puisque l'acte passé se réfère chez Sartre à un plan de passivité qui n'est pas encore modifiable.

Dans la relation de l'appropriation de l'acte commun passé, une *tension de survivance* du groupe se manifeste, qui était déjà inhérente à la logique du groupe en fusion. « Cette tension dans la *survivance* manifeste pour chaque tiers le double danger qui menace le groupe : se résumer dans une synthèse passive du champ pratico-inerte, se dissoudre dans un nouveau rassemblement sériel. La tension, vécue par le tiers, est précisément la prise de conscience, dans la mesure même où elle découvre *le groupe en danger* et où elle se dépasse, en se découvrant, vers une fin nouvelle, c'est-à-dire vers la conservation du groupe comme unité pratique et libre contre ce double danger.[...] Le groupe devient en chacun l'objectif commun : il faut sauver sa *permanence*. »⁶³ Ici, il est possible de parler d'une résistance commune à la probabilité de perte de tous les acquis de la *praxis* commune : une résistance à la perte de la liberté gagnée et concrétisée par une expérience précise. De cette résistance découle la question de la permanence du groupe chez Sartre et il devient explicite que la tâche de l'organisation du groupe en vue de garantir la permanence doit être la nouvelle *praxis* régulatrice du groupe ; c'est-à-dire, pour « sauver sa permanence », le groupe doit se reformuler comme un objet pour soi même. « Autrement dit, le groupe comme *survivant*, entre une action close et une

⁶² CRD, pp. 514-515.

⁶³ CRD, p. 516.

immanence dans l'absence, se pose pour soi comme objectif immédiat à la fois du point de vue sa structure pratique (différenciation et unité) et du point de vue de son statut ontologique. »⁶⁴ Pour Sartre, l'assomption de la liberté et de la *praxis* en tant que fondements ontologiques et politiques du groupe doit déterminer en même temps les analyses sur le groupe organisé ; et la dimension pratique du groupe doit être transférée au processus de l'organisation. Car « la *praxis* est la seule unité réelle du groupe en fusion : c'est elle qui le crée, qui le soutient et qui introduit en lui ses premiers changements intérieurs. Dans le moment de la *praxis* d'organisation et d'attente, c'est le groupe qui garantit que chaque action séparée est action commune ou, si l'on préfère, c'est le groupe en tant que réalité qui produit l'unité de la *praxis* commune. »⁶⁵

C'est l'objectif de donner au groupe une structure permanente qui unit les individus dans cette étape de la socialité, et le principe de libre engagement des individus à ce processus demeure essentiel pour l'explication de l'être ensemble dans le groupe organisé. Mais, il faudrait rappeler que, le libre engagement des individus à un tel processus est motivé par une crainte commune : la crainte de retourner à l'impuissance et à la passivité sérielle, la crainte de dessaisir l'expérience véritable de la liberté qui se manifeste comme l'imperfection sociale et ontologique. Donc, pour les individus qui ont expérimenté une forme positive de la réciprocité et qui ont agis pour et par la même *praxis* partagent un souci commun qui *nécessite* le passage à une autre manière d'être ensemble pour fonder la stabilité de cette forme positive de la pluralité humaine. Ici, il semble, encore une fois, qu'il est possible de remarquer une approche hobbesienne dans l'explication de la motivation du passage

⁶⁴ CRD, p. 516.

⁶⁵ CRD, pp.517-518.

des individus au groupe ; mais si nous continuons de soutenir l'idée de la primauté de la liberté et de la *praxis* dans la constitution du groupe et également du groupe organisée, cette ressemblance thématique reste partielle. Et Sartre lui-même prend ses distances à propos de l'usage du thème de soupçon commun dans la *Critique* de la façon suivante : « Le soupçon apparaît dans le groupe non comme un caractère de la nature humaine, mais comme la conduite appropriée à cette structure contradictoire de la survivance : il est simple intériorisation des dangers de sérialité (la multiplicité intériorisée était *réellement* présente à chacun comme pouvoir immédiatement donné dans la bagarre précédente ; cette multiplicité demeure, elle est toujours instrumentalisée, c'est elle qui permet de répartir partout sentinelles, patrouilles, groupes de combattants ; mais elle passe *en même temps* à un statut plus concret –puisqu'elle est diversifiée, structurée- et moins saisissable dans l'immédiat, puisqu'elle se monnaie en solitude. La séparation comme utilisation rationnelle du nombre est un renversement de l'union immédiate ou utilisation mécanique de la quantité. On se trouve multiple, certes, mais dans une situation qui semble présenter tous les caractères de la solitude d'impuissance.) ; en outre, la possibilité d'une libre sécession se manifeste comme possibilité structurelle de chaque *praxis* individuelle ; et cette possibilité se découvre en chaque autre tiers comme la *même* en tant que *ce* tiers, ici, la redécouvre en lui. »⁶⁶ Et chaque *praxis* commune produit un groupe particulier qui contient sa propre possibilité de dispersion en même temps qu'il contient son propre pouvoir de survivre, ou bien, son propre degré de persévérance dans son être en tant qu'*individu commun*.

⁶⁶ CRD, p.518.

Il est assez clair que, pour Sartre, dans le domaine social et politique la liberté est un terme qui se réfère toujours à une multiplicité d'individus humains ; et, c'est la conservation de la relation positive et créatrice entre les individus qui peut et doit *garantir* la permanence du groupe. Cette approche indique également que, même dans un groupe organisé, les individus ne peuvent pas cesser d'être actifs et agissants pour pouvoir garder leur caractère précis dans une actualisation perpétuelle de la liberté. À partir de cette idée, qui marque toutes les analyses sartriennes sur la conception de l'institution et du Parti⁶⁷, Sartre arrive à un terme qui trouve sa source dans *l'invention pratique du groupe : le serment*. Il écrit dans la *Critique* : « Lorsque la liberté se fait *praxis* commune pour fonder la permanence du groupe en produisant par elle-même et dans la réciprocité médiée sa propre inertie, ce nouveau statut s'appelle *le serment*. Il va de soi que ce serment peut prendre des formes très diverses, depuis l'acte explicite de jurer [...] jusqu'à l'assomption implicite du serment comme réalité déjà existante du groupe [...]. »⁶⁸ Comme la décision commune qui vise à optimiser l'intérêt de chacun dans le groupe, le terme du *serment* semble avoir un rapport avec *le contrat* hobbesien qui représente une transformation du plan social à partir d'une peur commune. Même s'il semble possible de trouver ici une analogie entre la pensée de Sartre et de la théorie classique contractualiste quant à la manière de chercher la stabilité de la pluralité humaine *positive*, il n'est pas possible d'approfondir un tel rapport, puisque l'auteur de la *Critique* prend ses distances concernant les comparaisons probables entre son approche et l'idée du *contrat social* classique ; Sartre écrit que « le serment est réciprocité médiée. Toutes les formes dérivées –par exemple, le serment juridique du témoin, le serment

⁶⁷ Nous allons revenir sur ces termes (Parti et institution) en nous référant au deuxième tome de la *Critique de la Raison Dialectique* et au texte de Sartre qui était publié premièrement dans *Les Temps Modernes* (1952) et en suite dans *Situations VI* sous le titre « Les Communistes et la Paix » .

⁶⁸ CRD, p.518.

individuel sur la Bible, etc.- ne prennent de sens que sur la base de serment originel. Mais il faut se garder de le confondre avec un *contrat social*. Il ne s'agit nullement ici de chercher un fondement quelconque à telle ou telle société [...], mais de montrer le passage nécessaire d'une forme immédiate, mais en danger de dissoudre, à une autre forme du groupe, réflexif, mais permanent. »⁶⁹ Donc, pour Sartre, la nécessité du passage du groupe au groupe organisé trouve sa source dans une autre nécessité concernant le changement de la manière d'être du groupe qui se manifeste comme le passage à la manière réflexive de l'être ensemble. C'est-à-dire que l'acte du serment et son contenu doivent se comprendre en tant que la continuation nécessaire et réflexive de la *praxis* commune pour éviter la perte des acquis de l'immédiateté expérimentée dans le groupe en fusion⁷⁰.

L'exposition des caractéristiques de la théorie de Spinoza concernant ce passage, nous donnera la possibilité de montrer les thèmes principaux qui rendent un rapport possible entre la pensée de Sartre et de Spinoza. Nous envisageons, donc, d'exposer la théorie spinoziste en tant que théorie contemporaine de Hobbes qui contient une résistance profonde contre l'idée classique contractualiste, et nous allons la mettre en relation avec la pensée sartrienne qui contient une résistance semblable, croyons-nous, contre l'idée de transfert irréversible des droits individuels. Dans une telle démarche, nous allons nous référer aux ouvrages principaux de Spinoza et également à l'ouvrage d'Alexandre Matheron, *Communauté et Individu Chez*

⁶⁹ CRD, p.519.

⁷⁰ Même si le terme serment est l'un des termes très importants de la *Critique*, il ne sert pas de terme principal et définitif pour la résolution du problème de la permanence pour Sartre ; ce terme joue plutôt un rôle passager pour arriver à la problématisation de *l'institution*. Aux yeux de Sartre, la conception de l'institution doit être fondée sur la compréhension nette de la *nature* dynamique de la relation entre la série et le groupe, et elle doit renforcer et maintenir ce dynamisme au nom de la conservation de la liberté commune.

Spinoza, qui a donné sans doute une nouvelle direction aux recherches spinozistes contemporaines.

Chapitre III: La conception du passage de l'état de nature à l'état civil chez

Spinoza

Nous avons montré, dans les chapitres précédents, qu'il y a des différences très importantes entre la conception du passage de la série au groupe de Sartre et la conception classique du passage de l'état de nature à l'état civil qui se trouve à la source de la théorie contractualiste hobbesienne. Nous avons indiqué également que la théorie politique de Hobbes est souvent confrontée avec la pensée politique de l'un de ses contemporains, Spinoza, qui reformule, d'une certaine manière, les termes de l'état de nature et de l'état civil dans ses ouvrages politiques et éthiques. L'exposition du sens et du contexte des termes cruciaux de la théorie politique spinoziste (comme l'état de nature, le droit naturel et l'état civil) à travers la confrontation de sa théorie avec celle de Hobbes nous donnera la possibilité de distinguer Spinoza de la théorie classique contractualiste. En effet, nous voudrions souligner dans le présent chapitre que, même si la pensée politique de Spinoza contient des thèmes et des argumentations qui paraissent assez hobbesiennes, l'usage de ces termes diffère radicalement chez les deux philosophes. Nous voudrions

montrer ici les sujets et les approches qui séparent radicalement les deux philosophes contemporains; et nous voudrions exposer la base spinoziste de notre thèse qui affirme qu'il est possible de rapprocher les pensées de Spinoza et de Sartre dans la mesure où elles prennent leurs distances avec la théorie classique contractualiste.

Pour exposer la différence la plus explicite entre la théorie politique de Spinoza et de Hobbes, il convient ici de rappeler, encore une fois, la lettre de Spinoza destinée à Jarig Jelles en 1674⁷¹. Dans cette lettre, Spinoza explique la différence entre sa pensée politique et celle de Hobbes, et il indique que cette différence consiste en ce qu'il maintient toujours le droit naturel et qu'il 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. Il se distingue de la théorie classique contractualiste par l'idée de continuation du droit naturel dans l'état civil. Dans sa réponse à Jarig Jelles, Spinoza expose également une certaine réaction contre la manière d'élaborer l'individu humain dans la politique hobbesienne. Et, cette explication assez brève se réfère en effet à une théorie immense qui recouvre à la fois l'éthique et la politique de Spinoza qui sont fondées sur une théorie des passions.

À plusieurs reprises, le rôle des passions dans la constitution et dans le maintien de l'Etat chez Spinoza est considéré comme le point de départ pour distinguer la vision politique de Spinoza du rationalisme absolu de Hobbes. Comme nous l'avons indiqué dans le Chapitre I, la crainte joue un rôle déterminant dans la théorie politique de Hobbes. La « crainte réciproque et la défiance universelle parmi

⁷¹ ⁷¹ Lettre L, *Œuvres de Spinoza*, C. Appuhn (trad.), Paris, GF-Flammarion, 1966, p.283.

les hommes »⁷² sont considérées dans sa théorie en tant que conséquences de l'égalité naturelle⁷³ ; et elles se trouvent à la source de l'acte de l'instauration de la société civile. Dans le maintien de l'État, l'obéissance au souverain est expliquée également par une dynamique fondée sur la crainte⁷⁴. L'importance attribuée à la crainte chez Hobbes peut être comprise comme si Hobbes mettait une théorie des désirs et des passions au fondement des analyses de la constitution du corps politique ; mais il convient bien de remarquer que la référence aux passions chez Hobbes reste assez limitée. Même si la conception du corps civil chez Hobbes est fondée sur l'interrogation d'une « passion ultime », qui oriente les individus vers la recherche des intérêts communs et plus stables, le philosophe anglais ne soutient pas une théorie détaillée des passions humaines⁷⁵. Il est à rappeler que, chez Hobbes, il ne s'agit pas d'une problématisation des passions en tant qu'analyse de l'existence humaine ; mais plutôt d'une concrétisation précise qui caractérise les éléments constitutifs de sa théorie : l'état passionnel, les sensations, et la communauté de ces états passionnels concrétisée par la crainte de la mort⁷⁶. Nous allons nous pencher également sur cette problématique des passions pour commencer notre étude sur le passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza, car ce point de départ nous donnera la possibilité de continuer à nous référer à la lecture matheronienne avec laquelle nous avons pris nos distances à propos de l'analogie entre Hobbes et Sartre. À travers la même lecture matheronienne, qui se présente principalement dans

⁷²Thomas Hobbes, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, ed. Sirey, 1971, chap. XIII, p.122.

⁷³« La cause de la crainte mutuelle dépend en partie de l'égalité naturelle. ». Thomas Hobbes, *De Cive, ou les fondements de la politique*, , chap. I, traduction de Samuel Sorbière, présentation par Raymond Polin, Paris, ed. Sirey, 1981.

⁷⁴ Voir le Chapitre I de cette présente Partie.

⁷⁵ Pour une discussion détaillée sur le rôle des passions chez Hobbes, voir « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes » par Julie Saada-Gendron, in *Astérion*, n°3, septembre, 2005

⁷⁶ Anne-Laure Angoulvent, *Hobbes et la Morale Politique*, Presses universitaires de France, Que sais-je, 1994, Paris, p.51.

*Individu et Communauté chez Spinoza*⁷⁷, nous allons montrer le rôle des passions dans la constitution et dans la dissolution de la société politique chez Spinoza ; et nous allons formuler une certaine liaison entre la pensée spinoziste et la pensée sartrienne.

Comme nous l'avons souligné dans le Chapitre I, l'état de nature chez Hobbes représente une existence chaotique et un climat de conflictualité dans lequel les passions sont désignées comme les causes irréductibles des luttes entre les individus humains. Par le passage de l'état de nature à l'état civil, le rôle des passions ne change pas chez Hobbes ; dans l'ordre civil, ce sont les passions qui demeurent à la source de toute désobéissance et de tout acte de menace contre la souveraineté. À part du rôle déterminant de la crainte dans la constitution et dans le maintien de l'état civil, dans le contexte contractualiste hobbesien, les passions se présentent toujours comme causes des actes d'insuffisance de la raison des individus qui ont transféré leurs droits naturels, une fois pour toutes, à une figure souveraine rationnelle. Donc, chez Hobbes, les passions se trouvent explicitement au cœur de toute négativité politique qui se manifeste dans tous les actes de sédition ou de désobéissance des citoyens, et une guerre civile, c'est-à-dire, le plus grand danger de dissolution du corps politique résulte d'une telle ambiance passionnelle.

Il est à remarquer que, chez Hobbes, le passage de l'état de nature à l'état civil ne garantit pas une existence totalement rationnelle pour les individus qui ont transféré leurs droits de nature au souverain. L'acte rationnel de transfert des droits ne signifie pas un passage à la vie rationnelle pour tous les individus ; mais il signifie

⁷⁷ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988.

la constitution commune d'une rationalité absolue qui se manifeste dans la figure de souveraineté. La visée politique de Hobbes s'appuie sur une logique de génération constante d'une passion pacificatrice - la crainte- chez les citoyens, à travers laquelle les comportements des citoyens deviennent plus prévisibles et contrôlables. La Raison (la figure de souveraineté) se manifeste donc comme l'instance qui possède un pouvoir indiscutable sur les Passions (les sujets). Par le passage de l'état de nature à l'état civil, la nature conflictuelle des relations humaines ne change pas, mais par le passage, une Raison commune est construite pour contrôler et organiser les passions des sujets. Ainsi précisée la position politique des citoyens et du souverain, les positions des passions et de la raison sont strictement opposées et fixées. En conséquence de cette précision à propos des rôles des passions et de la raison dans le domaine politique chez Hobbes, toute sorte d'opposition entre les citoyens et le souverain doit être considérée comme l'opposition entre la raison et les passions. Dans l'état civil de Hobbes, tous les actes de désobéissance résultent des passions qui sont nécessairement nuisibles à la maintenance de la sécurité de la vie civile, et elles signifient le manque de raisonnement des sujets. « Chez Spinoza au contraire, la haine, la colère et l'aversion ne sont pensées ni comme des obstacles, ni comme l'effet de l'ignorance des lois et les devoirs ou des doctrines séditeuses, mais comme l'effectivité même du droit naturel : les institutions politiques sont une organisation de ces mêmes passions.»⁷⁸

Par l'organisation civile qui attribue une Raison absolue au souverain, Hobbes récuse en même temps les formes dégénérées du gouvernement ; et la tyrannie devient impossible dans l'ordre rationnel du corps politique. Le souverain

⁷⁸ Julie Saada-Gendron, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », in. Astérian, n°3, juillet 2005, p.43.

ne peut pas être accusé d'abus de son pouvoir, puisque ce pouvoir gouvernemental représente la somme des actes raisonnables des individus participant à la constitution de l'état civil. Contrairement à Hobbes, Spinoza est loin d'adopter l'idée d'une « supériorité rationnelle » du souverain ; et son analyse de la constitution de l'état civil repose sur un postulat selon lequel les individus constituant le corps politique et les figures de souveraineté sont considérées également comme humaines. Spinoza ne voit aucune différence entre les sujets et la figure de souveraineté quant à l'usage de la raison ; à la fois les gouvernants et les gouvernés sont des individus humains dotés par les passions qui *peuvent* agir en même temps sous les préceptes de la raison.⁷⁹ La théorie politique de Spinoza s'appuie donc sur une idée d'égalité anthropologique qui est valable également dans l'état de nature et dans l'état civil. Comme l'indique Julie Saada-Gendron, chez Spinoza « l'état civil n'est pas un état rationnel sans passions, ni l'état de nature un état passionnel sans raison. L'opposition réelle entre les deux états n'est pas celle des passions et de la raison, mais celle de moyens, à termes adéquats ou inadéquats, de conserver sa vie. »⁸⁰ Puisque le passage à l'état civil se montre comme la réorganisation des relations interindividuelles, la différence véritable entre deux états se manifeste par un changement de stratégie pour le maintien de la vie de chacun. Par le passage à l'état civil, les individus s'accordent à travers une stratégie commune qui structure à la fois la vie individuelle et commune des sujets. Ce changement de stratégie du maintien en vie est également remarquable dans la constitution et dans la dissolution du corps politique. Selon Spinoza, la

⁷⁹ *Traité théologico-politique*, Œuvres III, trad, par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, p.54, XVII, §4, : « Que la conservation de l'État dépende essentiellement de la fidélité des sujets, de leur vertu et de leur constance dans exécution des commandements, c'est ce que l'expérience et la Raison enseignent le plus clairement du monde. Mais il n'est pas si facile de voir de quelle façon diriger les sujets pour qu'ils conservent constamment vertu et fidélité. Car tous, gouvernants et gouvernés, sont des hommes, à savoir des êtres enclins à préférer le plaisir au travail. ».

⁸⁰ Julie Saada-Gendron, "L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », in. Astérior, n°3, juillet 2005, p.34.

période de dissolution d'un état civil contient les mouvements semblables aux mouvements de constitution d'un état civil ; et les cas exemplaires concrets de l'état de nature se montrent dans l'Histoire particulièrement au moment de la dissolution des États. Dans son effectivité historique, l'état de nature se présente comme *l'état de transition*. D'une manière analogique, Hobbes affirme que l'expérience effective qui peut être élaborée comme l'expérience la plus proche de l'état de nature, c'est la guerre civile. Mais, même s'il est possible de voir une analogie, entre Hobbes et Spinoza, concernant la concrétisation de l'état de nature dans l'histoire, la fonction théorique de l'état de nature diffère radicalement chez ces deux philosophes. Chez Hobbes, l'état de nature représente le point de départ de la vie sociale humaine, donc l'état de nature est considéré comme la source génétique dont l'état civil émerge. Pour le philosophe anglais, l'état de nature représente une origine hypothétique de la société politique ; l'état de nature est conçu comme la condition humaine chaotique dont les individus doivent « sortir » pour dépasser la conflictualité fatale interindividuelle. Comme l'indique Alexandre Matheron, dans son article « L'Indignation et Le Conatus de l'État Spinoziste », ce que l'on appelle habituellement « état de nature » chez Spinoza, contrairement à ce que pensaient Hobbes et Grotius, n'est justement pas un « état » ; il n'est pas un « status » ou bien une situation stable ayant ses caractères propres et dont il faudrait sortir pour passer à la société politique⁸¹. L'état de nature est considéré dans le contexte politique spinoziste comme un moment hypothétique de la justification de l'intelligibilité de l'état civil ; et la logique des relations *essentiels* de l'état de nature existe concrètement dans la structure des relations dynamiques de l'état civil à titre de moment dépassé et conservé. Même si l'effectivité historique de l'état de nature ne

⁸¹ Alexandre Matheron, « L'indignation et Le Conatus de l'État spinoziste » in. *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994, p.160.

se pose pas comme un sujet déterminant dans la théorie politique de Spinoza, le philosophe cite au moins un exemple de peuple ayant vécu à l'état de nature : « celui des Hébreux entre la sortie d'Égypte et le Sinaï, lorsqu'ils n'étaient plus sous l'autorité de leurs anciens maîtres et ne s'étaient pas encore donné d'institutions théocratiques. [...] nul ne sait si l'humanité, à l'origine, a vécu à l'état de nature ; mais bien des peuples doivent s'y trouver pendant le bref intervalle de temps qui sépare la dissolution d'une société politique particulière et l'instauration, pas toujours immédiate, d'un régime de remplacement ; état de transition, par conséquent, qui ne se réalise pas dans tous les cas, mais qui, lorsqu'il se réalise, est originel par rapport à la structure institutionnelle qui lui succède. »⁸²

Chez Spinoza, les relations des individus humains passent toujours par des moments de constitution et de dissolution, et il est possible de dire que l'analyse du processus de la constitution et de la dissolution des relations interindividuelles peut être considérée comme l'un des sujets cruciaux de toute la philosophie de Spinoza. La question de la construction des liens sociaux ne se pose pas uniquement dans le domaine politique ; pour Spinoza elle reste en même temps au cœur de l'analyse éthique et métaphysique. Il faudrait remarquer que la conception du système philosophique de Spinoza - qui contient un fondement ontologique et éthique (*Éthique*) avec lequel sa théorie politique (*Traité théologico-politique* et *Traité politique*) reste en cohérence – le distingue de Hobbes. La conception du système philosophique de Spinoza consiste à développer la théorie politique comme la dimension indispensable de l'analyse philosophique qui doit exposer une certaine compréhension de l'individu humain. Pour bien préciser les différences entre

⁸² Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.306-307.

Spinoza et Hobbes, il faudrait rappeler que la théorie politique de Hobbes ne s'appuie pas sur une analyse exhaustive de l'individu humain. L'analyse de l'existence humaine exige, chez Spinoza, une interprétation profonde des passions. Et une étude véritable sur la politique doit englober l'analyse des aspects à la fois rationnels et passionnels des individus humains pour expliquer la condition effective de la réalité humaine. À la différence de cette approche systématique, chez Hobbes, une vision politique explicite (la théorisation du régime aristocratique) et les études destinées à approfondir cette vision précise se présentent comme les occupations primaires de la philosophie⁸³. Il est assez évident que Hobbes n'a pas tenté de fonder sa politique sur une certaine conception de l'individu humain. Comme il est manifeste dans la chronologie de ses ouvrages (*De Cive*, 1642, *De Corpore*, 1655, *De Homine*, 1658), il a voulu arriver à une définition du citoyen avant de donner une définition générale de l'individu humain ou du corps.

En tenant compte de la différence très importante entre la manière de philosopher de Spinoza et de Hobbes, il est possible de montrer une certaine liaison entre les deux théories politiques qui affirment, d'une manière similaire, que le danger le plus périlleux pour l'ordre civil vient de l'intérieur du corps politique.⁸⁴

⁸³ Pour une analyse comparative, entre Hobbes et Spinoza, fondée sur cette observation, voir l'article de Georg Geismann, "Spinoza-Beyond Hobbes and Rousseau", *Journal of the History of Ideas*, N°52, 1991, pp. 35-53.

⁸⁴ *Traité politique*, *Œuvres V*, trad. par Charles Ramond, Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p.143, VI, §6: "Il est certain en outre qu'une Cité est toujours plus menacée par ces citoyens que par ses ennemis: car ceux qui sont bons sont rares. D'où vient que celui à qui est déferé le droit tout entier de l'État craindra toujours les citoyens plus que les ennemis, et que par conséquent il s'efforcera, quant à lui, de se garder, et quant à sujets, non pas de veiller sur eux, mais de leur tendre des pièges –surtout à ceux que leur sagesse rend illustres, ou que leur fortune rend puissants. » ; voir également *Traité politique*, VII, §25, VII, §31 et IX, §14. Ce thème est également présent dans le (Chap. XVII) : le danger principal, pour un État, est toujours intérieur. Voir l'article d'Étienne Balibar, « Spinoza, la crainte des masses », in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, 293-320. « La crainte des masses, dans son ambivalence, est plus que jamais la question fondamentale : toute la recherche du *Traité politique* tend donc à trouver le point d'équilibre entre la puissance de la masse et la puissance des gouvernants, étant entendu qu'il s'agit d'une certaine façon de la même puissance, à la fois une, concentrée, et multiple, dispersée. » (p.305)

Chez Spinoza et semblablement chez Hobbes, le plus grand danger pour un ordre civil établi, c'est la guerre qui résulte du mécontentement ou des comportements séditieux des citoyens. Les mêmes individus constituant l'état civil par un acte commun peuvent représenter, en cas de désaccord entre les sujets et le pouvoir souverain, l'aspect antagoniste de la vie sociale. Et, une dimension de conflictualité, qui se manifeste comme la possibilité d'obtention du pouvoir souverain par la masse de la population demeure toujours inhérente à tout corps politique. Si nous nous concentrons particulièrement sur cette possibilité -que le pouvoir souverain passe à la masse de la population-, il paraît possible de voir une opposition entre les sujets et le souverain semblable à celle que nous avons montré chez Hobbes auparavant. Dans un tel contexte d'opposition, la foule se fonde sur un conflit incessant avec le pouvoir absolu souverain ; et elle est considérée comme la manifestation de passions menaçant l'unité du corps politique ; et l'analyse politique hobbesienne repose sur un postulat selon lequel les passions sont immédiatement liées aux conflits nés de la rivalité entre les individus humains. Mais, chez Spinoza, même dans le cas du conflit entre les citoyens et le souverain, les passions ne représentent pas uniquement les modes d'être négatifs. Même si l'analyse de la guerre civile chez Spinoza semble contenir l'opposition similaire à l'opposition hobbesienne entre les passions et la raison ; il faudrait remarquer que la différence concernant l'évaluation des passions demeure inchangée entre les deux théories politiques. Selon Spinoza, dans tous les contextes politiques –en conflit ou en paix- les passions jouent un rôle primordial dans la définition des relations interindividuelles ; et la politique ne saurait être conçue comme un moyen d'exclusion des passions du domaine social. Bien au contraire, la considération approfondie des passions détermine les thèmes et les visées centraux de la théorie politique. Les passions déterminent la structuration de la

vie sociale et politique dans la mesure où elles résistent à l'ordre civil ou elles le favorisent.⁸⁵ Il est à noter que, chez Spinoza, la possibilité d'obtention du pouvoir souverain par la masse de la population n'exprime pas nécessairement un danger, elle exprime plutôt une activité de *transformation* dans les conditions actuelles⁸⁶. Il faudrait rappeler que cette possibilité demeure également à la source du régime démocratique qui est considéré comme le meilleur des régimes chez Spinoza ; et la définition de la démocratie trouve ses fondements dans une ontologie de la multiplicité qui affirme la possibilité de résistance *passionnelle* des individus en face de la souveraineté.

Même si le thème du danger de la guerre civile occupe une place importante dans la théorie politique de Spinoza, sa manière d'interpréter de ce danger diffère radicalement de celle que nous voyons chez Hobbes. Certes, le processus de dissolution qui commence par l'indignation et la désobéissance des citoyens représente la situation la moins désirable pour un ordre civil déjà établi par un acte commun. Mais, en tout cas, le risque d'un tel mécontentement et le risque d'être détruit par ses propres citoyens modifient les moyens de la souveraineté chez Spinoza. En ce sens, la relation entre les citoyens et le souverain contient toujours un aspect imprévisible qui donne un certain dynamisme nécessaire à toute sorte de délibération du gouvernement. Par conséquent, un seul acte commun de décision de transfert des droits ne peut garantir définitivement le futur d'un corps politique. Le risque d'être détruit par les citoyens joue un rôle régulateur sur la relation des sujets avec le souverain. Chez Spinoza, à la différence de Hobbes, la politique ne peut pas

⁸⁵ Voir l'analyse de Julie Saada-Gendron, dans "L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes", in. Astéris, n°3, juillet 2005, pp.39-41.

⁸⁶ D'une telle *transformation*, il peut résulter un changement du régime politique ou bien une régulation du régime actuelle.

être considérée comme un domaine d'interaction qui devient prévisible dans la mesure où l'on met l'accent sur la rationalité du souverain. La rupture décisive entre l'état de nature et l'état civil que Spinoza identifiait chez Hobbes se fonde ainsi sur la mise à l'écart des passions et sur l'accentuation radicale du rôle de la raison dans la théorie politique hobbesienne.⁸⁷ Du point de vue spinoziste, la théorie politique, c'est-à-dire la réflexion incessante sur la constitution de l'ordre social et sur son fonctionnement, doit assumer que les individus humains se conduisent plus par les passions que par la raison.

Le droit naturel, chez Spinoza, exprime une puissance propre à chaque individu à exister et à agir ; et il signifie un désir de persévérer dans son être. Comme l'indique Alexandre Matheron, dans *Individu et Communauté chez Spinoza*, cette conception de la puissance ou du conatus individuel de chacun reste au cœur de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza.⁸⁸ Ce principe de persévérance dans l'être, qui est expliqué dans la Proposition 6 de l'*Éthique* III, détermine du contenu de droit naturel chez Spinoza. En effet, le droit de nature est défini comme l'expression des règles de la nature dont la plus remarquable est le droit souverain de chaque individu de persévérer dans son être. Il est évident que Spinoza présente l'homme en tant que partie de la nature dont le droit

⁸⁷ Dans son article intitulé « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », (Astérian, n°3, juillet 2005, p.28) Julie Saada-Gendron fait les analyses suivantes : « Les passions sont peut-être ce qui fait obstacle, dans l'état de nature, à la constitution du corps politique ; mais une fois celui-ci créé, elles sont reléguées au second plan, ne permettant ni d'ordonner le corps politique en recourant à des mécanismes imaginaires d'unification ou d'adhésion passionnelle, comme le fait Spinoza, ni d'expliquer ce qui le dissout directement. Hobbes a donc tout à la fois :
-un souci constant des passions, parce qu'elles font obstacle à la constitution du corps politique : il les déplore en ce sens, mais c'est justement parce qu'elles constituent l'horizon de toute sa théorie politique (comment éviter la guerre civile en instituant un État pour qu'il dure à jamais ?) ;
-un silence surprenant sur le rôle des passions non seulement dans le fonctionnement même du corps politique (elles sont déplorées, mais ne sont pas intégrées comme ce qui peut produire l'ordre du corps politique), mais aussi dans l'analyse des causes de sa dissolution (alors qu'elles inclinent les hommes à créer un ordre politique pour sortir de l'état de nature). »

⁸⁸ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.9.

exprime la puissance d'agir qui découle de son essence particulière. Tous les êtres de la nature existent par un droit de nature et donc, les relations interindividuelles sont déterminées comme les relations des puissances de différents degrés. Chaque individu existe en rapport avec les autres, suivant des rapports nécessaires qui découlent de l'essence particulière de chaque chose. Étant identifié à la puissance d'exister de chaque individu, le droit naturel ne peut pas être transféré à un autre individu ; c'est-à-dire qu'il est la nature nécessaire de l'individu humain, ni transférable ni modifiable dans telle ou telle forme sociale. Le passage de l'état de nature à l'état civil, chez Spinoza, doit se définir comme le passage à un état dans lequel l'intérêt commun se manifeste comme la favorisation du *conatus* de chacun. Donc, par un tel passage, l'optimisation de degré de perfectionnement de chaque individu humain est envisagée. C'est-à-dire que le passage de l'état de nature à l'état civil vise une augmentation de la puissance commune qui résulte d'une augmentation de la puissance propre de chacun⁸⁹. Dans un tel contexte, la considération des passions détermine la manière d'élaborer le concept du contrat et l'impossibilité de l'aliénation des droits naturels des individus par un contrat. Spinoza parle du contrat et du transfert du droit naturel des individus au profit du souverain, particulièrement au chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, pour affirmer dès le chapitre XVII que ce transfert n'est ni nécessaire ni possible. Étant identifié à la puissance des individus, le droit naturel est inaliénable –ce qui explique par la suite l'absence du concept de contrat dans le *Traité politique*. Cette évolution étant suffisamment connue⁹⁰, nous nous intéressons plutôt au point essentiel qui détermine

⁸⁹ TTP, XVI, p. 509 et 511, voir également, *Éthique*, IV, Prop.37, Scolie 2, TP, II, §13, §15.

⁹⁰ Voir particulièrement l'article d'Alexandre Matheron intitulé « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité politique* » in. *Spinoza, Issues and Directions*, édité par Edwin Curley et Pierre-François Moreau, Leyden, 1990.

l'impossibilité de transfert du droit naturel. Nous trouvons l'explication claire de cette impossibilité dans §2 du Chapitre XVI du *Traité théologico-politique*.

« Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise. [...] Car il est certain que la nature, considérée absolument, détient un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend aussi loin que sa puissance. Car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu qui détient un droit souverain sur toutes choses. Mais puisque la puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble, il s'ensuit que chaque individu dispose d'un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, ou bien encore que le droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance déterminée. Et puisque la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement, il s'ensuit que chaque individu détient un droit souverain pour cela, c'est-à-dire, comme je l'ai dit, pour exister et agir selon qu'il est déterminé naturellement. Nous ne reconnaissons ici aucune différence entre les hommes et le reste des individus de la nature, ni entre les hommes dotés de raison et les autres qui ignorent la raison véritable, ni entre les fous, les délirants et les gens sensés. »⁹¹

Dans cet extrait, Spinoza définit le droit naturel des individus humains par une vision selon laquelle l'idée de hiérarchisation des hommes à travers leurs capacités rationnelles est exclue. Il indique précisément que chacun actualise son droit naturel selon sa propre complexion et sa propre puissance.⁹² La complexion d'un individu est une particularisation des lois générales de la nature, auxquelles l'individu ne peut

⁹¹ TTP, XVI, §2, p.505 et 507. Et dans le *Traité politique*, le droit de nature est expliqué dans l'article 4 du Chapitre II : « Par droit de nature j'entends donc les lois ou règles mêmes de la nature, suivant lesquelles toutes choses arrivent, autrement dit la puissance même de la nature ; et c'est pourquoi le droit naturel de la nature tout entière, et par conséquent celui de chaque individu, s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Par conséquent, tout ce que fait tout homme selon les lois de sa nature, il le fait par un droit souverain de nature, et il a sur la nature autant de droits qu'il vaut par la puissance. » (Trad. Charles Ramond, PUF, p.95) Autour de la même problématique de l'identification spinoziste du droit à la puissance et de la question du transfert de la puissance Charles Ramond renvoie également aux articles de Alexandre Matheron : « Spinoza et le problème juridique de Grotius » in *Anthropologie et Politique au XVII^e Siècle (Études sur Spinoza)*, Vrin, 1986, p.81- 101, et « Le « droit du plus fort » :Hobbes contre Spinoza » in *Revue philosophique*, n°2, 1985.

⁹² TTP, XVI, §3, p.507 et 509.

pas renoncer. Cette explication du droit naturel est valable pour tout type d'existence individuelle, et il est le terme déterminant de toute relation interindividuelle chez Spinoza.⁹³ Il est, donc, évident que, à partir d'une telle conception du droit naturel, il sera assez difficile de dire que l'usage et les implications du terme de contrat chez Spinoza et chez Hobbes servent à un but politiquement et philosophiquement semblable. Même si les deux philosophes se servent d'une terminologie similaire⁹⁴, le contexte du terme du contrat, qui se manifeste particulièrement dans le *Traité théologico-politique*, nous renvoie à un thème qui montre bien la distance entre les pensées politiques de Spinoza et de Hobbes : l'impossibilité du transfert du droit naturel de l'individu. Dans le *Traité théologico-politique*, par une approche réaliste, Spinoza explique les conditions de possibilité des actes contractuels des individus et il montre, dans quelles situations le transfert du droit individuel peut se manifester. Puisqu'il y a des exemples de l'union politique qui se forme par un contrat dans l'effectivité historique, Spinoza définit les motifs et le fonctionnement des actes contractuels. Dans le Chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, Spinoza explique les conditions dans lesquelles les individus s'unissent par un contrat et il écrit : « C'est une loi universelle de la nature humaine que nul ne néglige ce qu'il juge être un bien sauf dans l'espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un plus grand dommage ; et nul n'endure un mal sauf pour en éviter un plus grand ou dans l'espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire que chacun choisit entre deux biens celui qu'il juge être le plus grand et entre deux maux celui qui lui semble le moindre. [...] Cette loi si fermement inscrite dans la nature humaine qu'il faut la compter au nombre des

⁹³ TTP, p.507, « Nous ne reconnaissons ici aucune différence entre les hommes et le reste des individus de la nature, ni entre les hommes dotés de raison et les autres qui ignorent la raison véritable, ni entre les fous, les délirants et les gens sensés. »

⁹⁴ Dans son ouvrage intitulé *L'expérience et l'éternité* (Presses Universitaires de France, 1994) Pierre-François Moreau fait une analyse à travers la question suivante : « comment l'état de nature peut-il continuer ? Si l'état de nature et l'état civil sont la même chose, pourquoi conserver cette notion d'état de nature ? » p.407.

vérités éternelles que nul ne peut ignorer. Elle implique nécessairement que nul ne promettra, sinon par tromperie, de renoncer au droit qu'il a sur toutes choses et qu'absolument personne ne tiendra ses promesses sinon par crainte d'un plus grand mal ou par espoir d'un plus grand bien. »⁹⁵ Il est clairement expliqué dans ce passage que les motifs qui orientent les individus vers l'unification par un pacte sont des termes d'une logique d'utilité, et cette logique d'utilité est strictement liée au principe de persévérance dans l'être de chaque individu. Ici, le pacte est présenté comme une stratégie de persévérance dans l'être, ou comme une promesse de constitution d'un mécanisme pratique collectif qui est affirmé dans la mesure de son utilité et de son fonctionnement. De là résulte qu'un « pacte ne peut avoir de force qu'eu égard à son utilité ; celle-ci ôtée, le pacte est du même coup supprimé et demeure invalide. Pour cette raison, il serait stupide d'exiger d'autrui qu'il soit à jamais fidèle si, en même temps, on ne fait pas en sorte que la rupture du pacte ne provoque pour son auteur plus de dommage que de profit ».⁹⁶ Dans ce contexte déterminé par le droit souverain de chaque individu, à savoir par la stratégie d'utilité propre à chacun, nul ne transfère son droit naturel à autrui au point d'être exclu de toute délibération à l'avenir.⁹⁷ Même si Spinoza mentionne une certaine conception du pacte, à la différence de Hobbes, la logique déterminante du pacte se réfère nécessairement au principe de l'impossibilité du transfert *total* et définitif du droit naturel. L'idée de transfert définitif du droit de nature individuel représente une contradiction dans les termes chez Spinoza comme « jamais personne, en effet, ne

⁹⁵ TTP, chap. XVI, p.511-513. Parallèlement à ce chapitre du TTP, voir la Proposition LXV de l'Éthique IV : « *Sous la conduite de la raison, nous rechercherons de deux biens le plus grand, et de deux maux le moindre.* »

⁹⁶ TTP, Chap. XVI, p.513.

⁹⁷ TTP, Chap. XVI, p.521.

pourra transférer à un autre sa puissance, et par conséquent son droit, au point de cesser d'être un homme ». ⁹⁸

Spinoza affirme que la complexité individuelle de l'homme doit être définie par une combinaison passionnelle propre à chacun ; et « nul ne peut renoncer à ses passions : la complexion d'un individu est une particularisation des lois générales de la nature auxquelles il ne peut pas plus renoncer qu'il ne peut être *un empire dans un empire*. Le transfert du droit naturel ou de la puissance est rendu impossible par leur contenu passionnel, qui est l'effet nécessaire de déterminations naturelles. » ⁹⁹ Pierre-François Moreau fait également une analyse affirmant la même idée indiquée par Julie Saada-Gendron et il montre la différence entre Hobbes et Spinoza. « [...] lorsque Spinoza parle de droit naturel, écrit Pierre-François Moreau, il ne parle pas tout à fait de la même chose que Hobbes : il parle, en effet, à la fois du droit et de la théorie des passions ; et c'est ce plaquage qui constitue d'ailleurs sa principale critique de Hobbes, car ce n'est pas par confusion qu'il parle des deux ; c'est que pour lui la puissance des passions constitue la réalité effective du droit ; la critique spinoziste adressée au droit de Hobbes consiste à dire qu'il est trop formel, trop séparé de la réalité naturelle des passions ; il prend cette réalité en considération dans l'état de nature et l'oublie dès que le pacte est constitué ; alors que pour Spinoza le pacte ne l'interrompt nullement *puisque dans le fond des choses le droit naturel n'est rien d'autre qu'un complexe passionnel* ; c'est dans cette thèse que réside tout le sens de la lettre L. » ¹⁰⁰

⁹⁸ TTP, Chap. XVII, p.535.

⁹⁹ Julie Saada-Gendron, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », in. Astéris, n°3, juillet 2005, p.38.

¹⁰⁰ Pierre-François Moreau, *L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p.411.

En raison de la continuation de cette « réalité naturelle des passions » dans l'état civil, l'état de nature y subsiste en tant que structure essentielle des relations humaines. Alexandre Matheron expose une analyse, dans *Individu et Communauté chez Spinoza*¹⁰¹, qui part des relations passionnelles comme la structure fondamentale à la fois de l'état de nature et de l'état civil, et il tente de montrer comment les mêmes lois naturelles déterminent les relations interindividuelles dans la théorie de l'imitation des affects de Spinoza. À travers son analyse de la théorie des passions chez Spinoza, Matheron nous montre qu'il est *nécessaire* de remarquer qu'il s'agit de relations sociales même dans l'état de nature. Il explique que, même avant le passage à l'état civil, les individus humains se trouvent dans un certain type de sociabilité et il est également possible de montrer une manière d'être ensemble dans l'état de nature, dans lequel se trouve une pluralité des individus humains. Matheron soutient une thèse qui affirme qu'il s'agit d'une nécessité sociale à la fois dans l'état de nature et dans l'état civil ; et cette nécessité implique les relations de réciprocité entre les individus humains. En se référant à l'*Éthique* et au *Traité théologico-politique*, il définit la structure sociale de l'état de nature par l'explication suivante: «D'une part, en effet, même à l'état de nature, l'homme doit nécessairement vivre en société. Spinoza le montre en un passage du chapitre V du *Traité théologico-politique*, que les autres textes ne font que résumer brièvement. Réduits à nos seules ressources, nous serions dans une impuissance quasi-totale. Car notre corps, très complexe, a besoin de beaucoup de choses pour se conserver et s'entretenir (E IV, Appendice, ch. xxvii); et ces choses qui ne sont pas providentiellement adaptées à notre usage doivent être transformées pour nous convenir. Or, dans la solitude, nous serions bien incapables d'accomplir tous les travaux que cela exige : quantitativement, ils

¹⁰¹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.9.

demandent trop de temps ; qualitativement, ils sont trop variés pour que nous possédions toutes les aptitudes nécessaires. [...] Pour survivre, par conséquent, nous cherchons de l'aide. Or, l'expérience nous apprend bien vite que les autres hommes, dans la mesure où ils imitent nos sentiments, sont pour nous les meilleurs des collaborateurs possibles.»¹⁰² Même si l'idée de collaboration demeure assez déterminante pour la constitution d'un ensemble humain chez Spinoza¹⁰³, cette idée ne peut être suffisante pour l'explication de la constitution d'un corps civil pertinent. Matheron nous expose une analyse des passions en mettant l'accent particulièrement sur quatre passions (pitié, ambition de gloire, ambition de domination, envie) dans la constitution de la sociabilité¹⁰⁴. Et, à travers une telle analyse, il fait une formulation, qui se fonde sur la théorie de l'imitation des affects dans l'*Éthique* III, qui peut être la base de la genèse hypothétique de l'État chez Spinoza.

La lecture matheronienne des ouvrages de Spinoza, qui se présente particulièrement dans *Individu et Communauté chez Spinoza*, peut être considérée également comme une interrogation sur la question suivante : dans les relations passionnelles incessantes des individus humains, à quelle étape des relations pouvons-nous commencer à spécifier une société politique ? Pour donner une réponse à cette question, il faudrait remarquer que, à l'état de nature, dans le mouvement passionnel de constitution et de dissolution des relations interindividuelles, un moment d'exigence pour stabiliser les relations

¹⁰² *Ibid.* pp.301-302.

¹⁰³ TP, Chap. II. §13, §15, E IV, prop.18, scolie.

¹⁰⁴ «Les quatre passions qui constituent ce que l'on pourrait appeler le *cycle fondamental de la vie interhumaine* : pitié, ambition de gloire, ambition de domination, envie. », Alexandre Matheron, « L'Indignation et Le Conatus de l'État spinoziste », p.153. Matheron se réfère à ces quatre passions également dans son ouvrage, *Individu et Communauté chez Spinoza*, et dans son article assez connu, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité politique* » (in. *Spinoza, Issues and Directions*, édité par Edwin Curley et Pierre-François Moreau, Leyden, 1990).

interindividuelles surgit. La volonté de vivre en sécurité commune détermine ce moment décisif qui signifie le premier pas commun de la constitution de l'état civil. Donc, l'aspect le plus remarquable du passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza se manifeste comme le désir de vivre en sécurité. Mais, il faudrait remarquer ici la liaison directe et stricte entre la conception de la sécurité et de la liberté chez Spinoza. Le désir de vivre en sécurité, en tant que désir de stabilisation des relations *fluctuantes* interindividuelles, exprime directement chez Spinoza le désir d'obtenir les conditions les plus favorables pour l'actualisation de la nature propre de chacun dans la société. Dans les relations stabilisées, ou dans une société en sécurité, le *conatus* et, en conséquence, la liberté de chaque individu sont favorisés. Il est à noter que le désir de vivre en sécurité, en tant que thème politique déterminante chez Spinoza, doit être compris par un retour à la métaphysique exposée dans l'*Éthique*¹⁰⁵. Mais chez Hobbes, la question de sécurité ne contient pas les implications concernant les analyses de l'individu humain, le désir de vivre en sécurité chez Hobbes exprime directement le désir de résoudre définitivement les conflictualités interhumaines dans la vie civile. Chez Spinoza, dans l'état de nature, toute société stable est impossible ; mais une sorte de sociabilité se trouve dans cet état d'instabilité et d'insécurité ; et là aussi, une logique de contagion affective règne comme le principe des relations interdépendantes entre les individus. Dans cette logique d'affectivité, il est à noter qu'il n'est pas possible de trouver un instant d'existence par lequel nous pouvons décrire l'indépendance totale de l'individu. Donc toute existence, chez Spinoza, doit être comprise à la lumière de cette interdépendance affective ; et dans les deux types de pluralité humaine, à savoir l'état de nature et l'état civil, il faudrait remarquer le fonctionnement de la même logique. Il faudrait également noter que, par le passage

¹⁰⁵ Nous allons nuancer cette liaison entre la sécurité et la liberté chez Spinoza dans la Partie II de notre recherche.

de l'état de nature à l'état civil, le fonctionnement de cette logique affective ne change pas ; mais un ordre commun est constitué pour l'organisation des relations passionnelles au profit de l'établissement d'un plan social stable. Chez Spinoza « l'état de nature peut donc se définir comme un état d'*interdépendance fluctuante* où chacun, tour à tour, passe par de courtes phases d'indépendance purement formelle. En nous donnant des institutions, nous ne ferons que passer d'une forme d'interdépendance à une autre. »¹⁰⁶ Ici, il faudrait rappeler également la formule d'Alexandre Matheron qui se réfère au Chapitre II, §15 du *Traité politique* : « L'état de nature, puisque le droit s'identifie au fait, n'est donc absolument pas un état d'indépendance juridique : c'est un despotisme sans despote, anarchique et protéiforme ». ¹⁰⁷ Comme Matheron l'a bien montré dans son ouvrage, dans l'état de nature, chacun est toujours sous la dépendance de tous : de tous, non pas collectivement, mais distributivement. L'interaction des puissances singulières (ou « des micro-pouvoirs » comme les nomme Matheron) fait naître donc la situation la plus oppressive qui est liée strictement à l'aliénation constante de la puissance de chacun. De cet état d'oppression et d'aliénation, une volonté commune de passage à un état de sécurité surgit. Il suffit, pour le dépassement de cette situation défavorisée,

¹⁰⁶ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p. 305. Nous renvoyons également aux analyses de Christian Lazzeri, « Les lois de l'obéissance : Sur la théorie spinoziste des transferts de droit » in. *Études philosophiques : Spinoza*, n°4, oct.-déc. 1987. Christian Lazzeri affirme qu'il s'agit des groupements interindividuels dans l'état de nature qui s'effectuent selon la théorie de l'imitation des affects, et il ajoute qu'il s'agit également, même dans l'état de nature, d'une dynamique de transferts des droits : « [...] dans le corps politique comme dans l'état de nature, nous sommes déterminés à transférer en permanence notre droit non par la raison, mais par les passions. La seule différence est que dans l'état de nature ces transferts étaient fluctuants, individuels et anarchiques alors que dans le corps politique ils sont collectifs, stables et centralisés. » p.437. Le commentaire de Lazzeri se trouve dans une ligne thématique et méthodologique semblable à celle de Matheron quand il affirme également que « le transfert de puissance se réduit à une forme de dépendance passionnelle et ne peut être compris qu'à travers la théorie des mécanismes passionnels qui produisent les rapports interhumains. Or, c'est exactement ce qu'affirme le début du TP. Le §5 du chapitre I place toute la théorie politique –y compris par conséquent l'étude des transferts du de droit – sous les principes d'une théorie des affects développée au livre III de l'*Éthique* à partir de la proposition 27 qui fonde la déduction des passions proprement humaines. », p.424.

¹⁰⁷ Alexandre Matheron, *Anthropologie et Politique au XVIIe Siècle (Études sur Spinoza)*, Vrin, Paris, 1977, p.116.

écrit Matheron, d'un peu de mémoire. « Chaque individu, en tant qu'il veut obéir, se rappelle avoir eu quelque chose à craindre et quelque chose à espérer de chacun des autres successivement ; tous, par conséquent, en arrivent assez vite (et c'est là, selon Spinoza, la seule différence entre la société politique et l'état de nature –*Traité politique*, III, §-) à reporter leurs espoirs et leurs craintes sur un seul et même objet : la puissance de tous, qui produisait déjà ses effets de façon diffuse, mais de l'efficacité de laquelle chacun, à présent, prend conscience. Et chacun, en tant qu'il veut lui-même exercer quelque pouvoir, désire savoir dans quelle direction et jusqu'à quel point il peut le faire sans que cette puissance se retourne contre lui pour l'écraser ; chacun, autrement dit, veut savoir à l'avance quelle est la résultante de tous les désirs individuels, dont la loi, jusqu'alors, s'imposait à la manière d'un destin indéchiffrable. Puisque tous veulent connaître ce dénominateur commun, ils y parviendront ou croiront y parvenir : soit en le dégageant eux-mêmes par un vote majoritaire (démocratie), soit en chargeant de ce travail un individu ou un groupe (monarchie ou aristocratie) –*Traité politique*, II, §17.»¹⁰⁸

Jusqu'à ce point de notre analyse, nous avons mis l'accent sur l'idée suivante pour exposer la particularité de la conception du passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza : dans toute analyse qui tente d'expliquer le *passage* spinoziste de l'état de nature à l'état civil, il faudrait rappeler qu'il y a un aspect humain constant qui établit une sorte de *continuation* entre ces deux états ; c'est le droit de nature qui s'identifie à la puissance de chacun. Spinoza nous l'indique dans l'*Éthique*, dans le et également dans le *Traité politique*¹⁰⁹. Même si ce principe de continuité montre la distinction la plus explicite entre Hobbes et Spinoza, le motif du passage à l'état civil

¹⁰⁸ *Ibid.* pp.116-117.

¹⁰⁹ Voir particulièrement TTP, chap. XVI, *Éthique* IV, prop.37, scolie 2, TP, III, §3.

(c'est-à-dire le désir de vivre en sécurité et le désir de vivre dans une société stable) nous donne la possibilité de voir une analogie qui paraît assez légitime entre les deux philosophes. Mais, si nous nous concentrons sur la conception de la sécurité chez Spinoza, d'autres points de distinction, entre Hobbes et Spinoza, se manifestent à travers la liaison nécessaire entre le désir de vivre en sécurité et la liberté chez Spinoza. Même si le désir de vivre en sécurité se présente comme l'une des *finalités* décisives de l'état civil dans les ouvrages de philosophe hollandais (particulièrement dans le *Traité politique*), il est plutôt le *moyen* de la réalisation d'une fin primordiale : l'actualisation véritable de «la liberté que la Nature accorde à chacun»¹¹⁰. L'état civil, c'est-à-dire la vie sociale bien stabilisée et en sécurité, apparaît comme le plan d'interindividualité qui est la forme sociale la plus favorable pour l'actualisation de la liberté de chacun chez Spinoza. Le corps politique est donc la forme organisée de l'interdépendance humaine en faveur de l'actualisation de la liberté et de la puissance de chacun dans un climat de sécurité et de paix. Cette organisation politique du plan social requiert une action réflexive de chacun qui suit les données de la mémoire à propos de l'état de nature.¹¹¹ Il est assez clair que les relations d'interdépendance chez Spinoza ne signifient pas uniquement les relations de conflictualité et de négativité; tout au contraire, particulièrement dans le corps politique, ces relations interdépendantes sont les conditions de possibilité de la

¹¹⁰TTP, Chap. XVI.

¹¹¹Même si les passions sont plus déterminantes que la raison dans la constitution du corps politique, la constitution des règles communes, c'est-à-dire la constitution et la stabilisation de la loi civile, n'est pas totalement passionnelle chez Spinoza. Julie Saada Gendron se réfère à la remarque faite par Chantal Jaquet et elle écrit dans une note en bas de page: "Les scolies de la proposition 37 de l'*Éthique* IV, le confirment, et ce d'autant plus que la genèse du corps politique qu'ils décrivent s'inscrit dans la continuité de la proposition 35de l'*Éthique* IV, où Spinoza affirme que les hommes conviennent en nature en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison. La loi civile accorde les hommes dans la mesure où elle est rationnelle, et si les hommes sont déterminés par leurs passions, ils peuvent par elle agir comme s'ils étaient guidés par la raison." (« L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », Astérior, n°3, juillet 2005, p. p.42)

liberté humaine véritable¹¹². Dans l'état de nature -dans ce contexte *plutôt* négatif et conflictuel-, il s'agit également des phases positives de l'interdépendance humaine. Il est possible de dire que le passage à l'état civil peut se comprendre comme la *prolongation* et la stabilisation de la phase positive de l'interaction des puissances *autant que possible*. Pour pouvoir réfléchir sur la condition de possibilité de la prolongation et de la stabilisation de la phase positive des relations humaines; il faudrait d'abord montrer la structure et le fonctionnement des phases à la fois positive et négative chez Spinoza. Et c'est ce qu'Alexandre Matheron fait dans ses ouvrages, croyons-nous, par la *radicalisation* de la théorie des passions.¹¹³ Pour approfondir notre remarque, il faudrait que nous nous concentrons sur quelques analyses déterminantes de Matheron qui se trouvent dans *Individu et Communauté chez Spinoza*.

Comme nous l'avons déjà indiqué, Spinoza évoque, à plusieurs reprises, les effets positifs du vivre ensemble des individus humains¹¹⁴, et il indique que le vivre ensemble bien organisé fait naître un domaine social qui favorise le *degré de perfectionnement* de chacun. Être ensemble dans une société civile favorise donc l'actualisation de la puissance propre de chaque individu; et à partir de ces puissances favorisées par un ordre commun, une puissance commune se manifeste. Matheron montre que, dans l'état de nature, où il n'y a aucun ordre commun pour

¹¹² Pour une analyse analogue, voir également le chapitre consacré au thème "Droit et puissance" dans *Spinoza et politique* d'Etienne Balibar (Paris, PUF, 1985, particulièrement p. 74-77).

¹¹³ Particulièrement dans *Individu et Communauté chez Spinoza* (Les Éditions de Minuit, Paris, 1988), « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* » (in. *Spinoza, Issues and Directions*, édité par Edwin Curley et Pierre-François Moreau, Leyden, 1990), et « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste » (in. *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994).

¹¹⁴TP, Chap. II, §13: "Si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble." Voir également TP, Chap. II, §16 et E IV, prop.18, scolie,

donner une structure aux relations interindividuelles, une sorte d'interaction positive surgit spontanément dans l'évolution des relations passionnelles. À ce point de son analyse, Matheron se sert de termes sartriens, à savoir la réciprocité positive et la réciprocité négative¹¹⁵. Matheron explique le surgissement passionnel de la réciprocité positive chez Spinoza par l'hypothèse suivante: « Si un individu X favorisé par le hasard voit un individu Y dans le besoin, il désire, par pitié ou ambition de gloire, lui procurer ce qui lui manque ; et si rien ne l'en empêche, il le fait, selon ses capacités. Y, alors, aime X, désire s'assurer son concours en permanence, et, à cette fin, lui donne en retour ce à quoi ses propres capacités le prédisposent ; il peut se le permettre, puisque X l'a soulagé d'une partie de son travail. X, dans ces conditions, se met à aimer Y dont la société lui profite, ce qui l'amène à renouveler les bienfaits qu'il lui avait dispensés une première fois, et Y fait de même. Un cycle de réciprocité positive¹¹⁶ s'amorce donc, le commerce et la division du travail s'instaurent de façon embryonnaire, et le lien social ainsi créé se consolide par l'habitude. »¹¹⁷ Dans une telle microsociété qui contient une relation duelle, *la réunion des puissances* est concrétisée par les actions *communes* dans lesquelles les individus agissent comme un seul individu.¹¹⁸ Il s'agit ici d'une spontanéité passionnelle qui se renverse nécessairement suivant la logique de l'imitation affective de Spinoza. Matheron explique le renversement spontané de la réciprocité positive à la réciprocité négative en mettant l'accent sur les quatre passions principales qui déterminent les relations interindividuelles : « Tout d'abord, l'imitation des sentiments engendre tout aussi bien l'ambition de domination et

¹¹⁵ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.201.

¹¹⁶ Souligné par nous.

¹¹⁷ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.302.

¹¹⁸ TP, Chap.II, §13 et E IV, prop.18, Scolie.

l'envie que la pitié et l'ambition de gloire. X, nécessairement, doit profiter du prestige qu'il s'est acquis pour tenter d'imposer à Y ses propres vues ; si ses promesses ou ses menaces réussissent Y devient son vassal, et tout va bien pour quelque temps ; mais si elles échouent, c'est la guerre. De toute façon, et tout aussi nécessairement, X s'attire la haine de Y par les biens monopolistiques qu'il possède : la terre en particulier. En second lieu, même lorsqu'un cycle de réciprocité positive s'est amorcé, le livre III de l'*Éthique* a montré qu'il s'inversait bientôt en un cycle de réciprocité négative : quelqu'un, tôt ou tard, cesse de faire ce à quoi s'attendait son partenaire, et l'échange de biens dégénère en échange de coups. Enfin, le retentissement de l'admiration sur les passions rend les conflits plus aigus encore. Le lien social, dès lors, perturbé par d'incessantes inimitiés, se dissout aussitôt formé. D'où un climat d'angoisse permanente : chacun, à tout instant, peut redouter d'être attaqué. Aspirant tous à nous délivrer de la crainte, nous nous efforçons donc de mettre fin à ce lamentable état de choses (*Traité théologico-politique*, chapitre XVI). »¹¹⁹ Ce que les individus expérimentent dans cet état d'angoisse permanente, c'est la solitude¹²⁰ ; et le désir de dépassement de cet état de guerre est lié strictement au désir d'échapper à ce sentiment. Aspirant à se délivrer de la crainte et des misères de la solitude, les hommes tentent de nouer de nouveaux liens qui se transforment, à leur tour, en de nouvelles guerres. D'une telle évolution des passions (fondée sur les analyses de l'*Éthique*, III), Matheron expose son point de vue à propos de l'état de nature, hypothétique, spinoziste. Ce qui est à remarquer ici, c'est qu'il s'agit d'une succession constante entre les phases négatives et les phases positives de l'interaction

¹¹⁹Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.303-304.

¹²⁰ Dans le Chapitre VI, §1 du *Traité politique* Spinoza écrit : “[...] Et comme la crainte de la solitude habite tous les hommes –puisque personne dans la solitude n’est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie-, il s’ensuit que les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l’abolir complètement.”

humaine. La *règle* de l'état de nature est donc *une règle de fluctuation* entre ces deux pôles qui donnent naissance à l'un et à l'autre. Cela veut dire que, dans la relation duelle et hypothétique, une phase de positivité (collaboration, puissance commune) surgit de la phase de négativité (la solitude, la crainte, etc.) qui unit les individus ; et successivement ce processus se renverse. Or, il faudrait signaler encore une fois que chez Spinoza, l'état de nature ne se présente pas comme un état de négativité totale ; mais il se présente comme un état de fluctuation des relations à la fois négatives et positives. Donc, la politique (et également l'éthique), en tant que tâche d'organisation des interactions humaines, doit assumer ce mouvement d'oscillation entre deux pôles comme la *nature* passionnelle des individus humains. Par une telle assomption, elle peut trouver les formulations civiles pour favoriser la phase positive de l'interaction humaine. Favoriser, organiser et prolonger la phase positive de l'interaction humaine, c'est préparer le climat le plus favorable pour la liberté de chacun qui se manifeste nécessairement dans le domaine de pluralité des individus. Dans la mesure où les relations de la réciprocité positive sont maintenues et renforcées, le sens positif de l'interdépendance humaine (c'est-à-dire, la manière d'interdépendance qui favorise le *conatus*, et donc la liberté de chacun) devient plus remarquable et plus déterminant. Il faudrait toujours rappeler que la pensée spinoziste est fondée sur la théorisation de la *libération commune* et non pas sur l'idéal de la liberté individuelle. Une autre remarque cruciale de Matheron, en ce qui concerne l'impossibilité de parler d'une indépendance dans l'état de nature, était notre analyse. Car, dans sa remarque, Matheron indique qu'il est paradoxal de dire que les individus agissent *librement* dans l'état de nature, et il affirme que l'état de liberté véritable, à la fois individuelle et commune, est l'état civil bien organisé pour favoriser les différents degrés de perfectionnement des individus.

« Dans nos rapports avec autrui, contrairement à ce que pouvait laisser croire le *Théologico-Politique* lorsqu'il parlait de la « liberté que la Nature accorde à chacun » (T.T-P, ch. xvi), nous ne sommes pas, à l'état de nature, réellement indépendants. Comment pourrions-nous l'être, puisque l'indépendance exclut la crainte ? Est *sui juris* celui qui peut se défendre seul, sans redouter ni agression ni représailles. Or nous sommes incapables de nous défendre seuls contre tous (T.P., ch. II, §15) : il nous faut des alliés, qui nous dictent leurs conditions ; nos ennemis étant physiquement à peu près aussi forts que nous, rien ne nous garantit la victoire ; quant aux neutres, nous sommes constamment obligés de nous interroger de leurs intentions et d'en tenir compte, veillant à ne pas mécontenter les uns, à ne pas aller trop loin avec les autres, etc. Or il est bien certain que nous sommes d'autant plus dépendants que nos motifs de crainte sont plus forts (*Id.*) Dans l'état de nature, où nous avons peur de tous les hommes sans exception, nous sommes donc *alterius juris* au maximum : jamais, ou presque, nous ne pouvons nous permettre de négliger la volonté de nos semblables. Il est vrai, et l'état de nature se distingue en cela de l'état civil, que nous ne dépendons jamais longtemps des mêmes personnes : les rapports de force se modifient sans cesse selon les oscillations de la réciprocité aberrante, les seigneurs d'un moment tombent sous le joug, les serviteurs deviennent maîtres ou changent des maîtres ; mais c'est pour cette raison même que, statistiquement et à long terme, chaque individu dépend de tous. »¹²¹

Dans cet extrait, un autre point de distinction entre Hobbes et Spinoza apparaît : chez Hobbes, dans le passage à l'état civil, en renonçant au droit naturel, les individus humains renoncent également à leurs *libertés* par lesquelles toutes les actions dans l'état de nature sont expliquées et légitimées. Quand Hobbes indique, dans *Elements of Law*, qu'il est contradictoire de vouloir retourner à l'état de nature et il indique en même temps que « Celui qui désire de vivre dans un tel état, dans cet état de liberté, se contredit lui-même »¹²². La liberté dont Hobbes parle ici se réfère à un sens particulier des relations interhumaines dans lesquelles la liberté de chacun est

¹²¹ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.304-305.

¹²² Souligné par nous. Voir également les analyses de Christian Lazzeri (« Les lois de l'obéissance : Sur la théorie spinoziste des transferts de droit » in. *Études philosophiques : Spinoza*, n°4, oct.-déc. 1987, p.413-416) à propos de la définition du droit naturel et de la liberté chez Hobbes.

considérée comme la liberté d'empêcher les autres d'actualiser leurs propres droits naturels. Comme l'explique Christian Lazzeri¹²³, dans l'état de nature hobbesien, il s'agit d'une équation entre la liberté et la violation des droits d'autrui. Cette définition de la liberté individuelle se fonde sur une séparation stricte des individus humains et sur une idée d'existence singulière isolée. En d'autres termes, dans l'état de nature chez Hobbes, les individus humains sont considérés comme des existences singulières qui n'ont aucune interaction positive. Le seul mode d'interaction entre les individus humains est la violation des droits d'autrui. Dans ce contexte hobbesien, le passage à l'état civil se présente comme le dépassement de ces particularités individuelles au nom de la construction d'un domaine de sécurité commune. Donc, le passage de l'état de nature à l'état civil chez Hobbes se réalise par une sorte d'échange : les individus humains sacrifient leurs libertés (la liberté de violation des autres) afin de vivre dans une sécurité commune.¹²⁴ De cela, il est évident que le thème le plus essentiel de l'ordre commun chez Hobbes se présente comme une certaine définition de la sécurité qui exclurait *la liberté*. Mais, chez Spinoza, même si le passage à l'état civil vise une vie sociale en sécurité, cette visée s'identifie en même temps à la constitution de la condition de possibilité de la libération individuelle et commune. En précisant que le droit naturel est identique à la puissance propre de chacun,¹²⁵ et que les individus ne peuvent pas y renoncer dans telle ou telle forme sociale, Spinoza précise également qu'ils ne peuvent pas non plus renoncer à « la liberté que la loi divine a reconnue à chacun ». Le passage de l'état de nature à l'état civil ne peut être formulé simplement comme l'acte de choix de la

¹²³ Christian Lazzeri, « Les lois de l'obéissance : Sur la théorie spinoziste des transferts de droit » in. *Études philosophiques : Spinoza*, n°4, oct.-déc. 1987, p.416.

¹²⁴ Pour une analyse de la conception de la liberté chez Hobbes, voir, Alexandre Matheron, « Le « droit du plus fort » : Hobbes contre Spinoza », in. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, n°2, 1985, p.149-176.

¹²⁵ TTP, Chap. XVI, §2, pp.505-507.

sécurité et de l'utilité commune au lieu de la liberté individuelle et singulière. Chez Spinoza, l'état civil doit être compris comme la constitution de la garantie de la favorisation de la liberté de chacun (c'est-à-dire la favorisation de différentes complexités individuelles) dans une organisation politique réaliste. Dans un tel corps politique, la liberté n'est pas considérée comme une menace contre la paix et la sécurité de la vie commune. Tout au contraire, cette liberté que la loi divine a reconnue à chacun « peut et même doit être accordée sans dommage pour la paix de la république et pour le droit du Souverain et on ne peut la supprimer sans un grand danger pour la paix et sans nuire beaucoup à la république tout entière»¹²⁶

Pour Spinoza, la politique ne représente pas l'organisation des passions comme le refoulement du droit naturel et de la liberté de chacun ; bien au contraire, elle doit procurer aux individus dans l'état civil, les conditions sociales dans lesquelles chacun peut agir librement par sa propre complexité et par son propre droit naturel. Comme il est souvent indiqué par plusieurs commentateurs, le thème principal de la politique apparaît comme la liberté dans le *Traité théologico-politique* ; et dans le *Traité politique* la sécurité et la stabilité semblent occuper une place plus considérable. Le changement d'accentuation entre les deux ouvrages politiques de Spinoza ne signifie pas, croyons-nous, une rupture radicale dans la théorie politique du philosophe, mais il montre les différentes méthodes pour exposer un système de philosophie politique. Il est possible de dire que les contenus de deux ouvrages de Spinoza ne s'excluent pas l'un et l'autre en ce qui concerne les principes généraux de la théorie politique, mais les méthodes, quant à elles, sont différentes dans ces deux ouvrages. Dans le *Traité théologico-politique*, la théorie politique

¹²⁶ TTP, Préface, §13, p.73.

s'achève dans une certaine théorisation d'une libre république dans laquelle il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense. Et le *Traité politique* peut être considéré comme une analyse détaillée des conditions politiques dans et par lesquelles l'idée de la liberté exposée dans le se manifeste comme le principe essentiel de l'organisation des interactions humaines. Dans cette perspective, entre les deux ouvrages politiques de Spinoza, il n'y a pas de rupture théorique, mais bien une continuation des principes essentiels qui ne disparaissent pas par l'évolution évidente des thèmes d'un ouvrage à l'autre. Dans son ouvrage intitulé *Pouvoir et Liberté en Politique*, Paul Cazayus expose un point de vue semblable et il affirme que « la liberté reste exigible, évidemment, comme valeur et perfection, et comme point ultime de l'organisation sociale. Encore faut-il qu'elle ait son assise dans la Cité et qu'au lieu d'être seulement assumée comme une fin individuelle intériorisée –telle est la liberté de penser-, elle devienne une pratique liée à des situations concrètes. Autrement dit, il s'agit de savoir comment la liberté peut être mise en œuvre dans tel ou tel régime, dans l'ordre social, dans les institutions. C'est ici que se marque une réelle différence entre les deux Traités. Dans l'un on demande à la souveraine Puissance de reconnaître la liberté et de l'aménager officiellement pour ainsi dire. Dans l'autre, on se demande de quelle manière la liberté doit être ajustée aux modalités d'organisation de chaque régime.»¹²⁷ En effet, si nous mettons la liberté au centre de toute argumentation politique exposée dans les deux *Traités*, d'un *Traité* à l'autre, le discours de Spinoza n'est nullement contradictoire. Seule varie l'accentuation des thèmes, mais sur le fond de l'indissoluble liaison de la liberté et la sécurité. Ici, il faudrait mettre, encore une fois, l'accent sur l'approche spinoziste qui affirme que la vie en sécurité libère les

¹²⁷ Paul Cazayus, *Pouvoir et Liberté en Politique*, Margada, Belgique, 2000, p.170.

individus humains de la crainte et donc, de la tristesse qui naît de l'idée d'une chose future ou passée, sur l'événement de laquelle ils ont quelques doutes¹²⁸ ; et de cela résulte un climat social qui renforce le perfectionnement et la liberté de chacun.

Dans les deux Traités de Spinoza, la conception de la paix joue un rôle décisif, car elle implique immédiatement une existence collective, politique et active au sens d'agir ensemble. Il faudrait préciser que la paix n'est pas un état passif défini négativement par l'absence de guerre chez Spinoza, mais un état conquis et maîtrisé par des hommes dans le corps politique. La paix est une situation positive dont une certaine force de caractère est la condition.¹²⁹ Dans la théorie politique spinoziste, la paix ne se réfère pas à une sorte de *silence social* ou à une stagnation sous le prétexte d'une sécurité obtenue par l'obéissance absolue des citoyens. Pour Spinoza, la constitution d'un état d'obéissance servile ou l'effacement des conflits interhumains par la soumission terrifiée des hommes n'indiquent pas un état civil, mais un état d'esclaves. La paix, comme l'une des conceptions principales de l'état civil, ne se fonde pas uniquement sur une théorie d'obéissance des citoyens ; elle doit se formuler, chez Spinoza, dans une logique de résistance des citoyens qui constituent collectivement les conditions de la paix. Donc, un corps politique en paix doit contenir une pluralité des actions politiques par lesquelles un perfectionnement collectif se manifeste. C'est-à-dire que la paix ne représente pas la fixation des rôles des individus humains dans un corps politique, mais elle représente un point d'équilibre dans le mouvement continu des actions politiques, qui doit être toujours formulé et reformulé par les données particulières de chaque corps politique.¹³⁰

¹²⁸ *Éthique* III, Déf.XIII.

¹²⁹ TP, Chap.V, §4, et voir également TP, Chap. V, §2.

¹³⁰ Nous allons revenir aux analyses détaillées de la paix de Spinoza dans la Partie suivante de notre thèse. Ici, nous voudrions indiquer particulièrement que la vie civile en paix, chez Spinoza, favorise

Dans certains chapitres (Chapitre XVI-XVII et XX) du *qui déterminent la* définition de la liberté dans le corps politique, Spinoza tente de montrer les conditions favorables pour l'actualisation de la liberté de chacun sans nuire à la paix et à la stabilité de la république. Dans sa traduction du *, Pierre-François Moreau* attire notre attention sur les explications faites par Spinoza dans la *Préface* à propos de la visée principale du Chapitre XVI: « Le contenu du présent chapitre est ainsi décrit : « Pour le démontrer je commence par le droit naturel de chacun, qui s'étend aussi loin que son désir et sa puissance [§2-3] ; personne n'est tenu par le droit de nature de vivre selon la complexion d'un autre, mais chacun est le défenseur de sa propre liberté. En outre je montre que personne en fait n'abandonne ce droit, sauf celui qui transfère à autrui son pouvoir de se défendre et que nécessairement celui qui maintient ce droit naturel de façon absolue, c'est celui à qui chacun a transféré son droit de vivre selon sa propre complexion, en même temps qu'il lui a abandonné son pouvoir de se défendre. Je montre par là que ceux qui détiennent le pouvoir souverain possèdent un droit sur toutes choses, pour autant qu'ils le peuvent, et sont les seuls défenseurs du droit et de la liberté, les autres devant seulement agir en tout suivant le décret du Souverain [§5-6]. Comme pourtant personne ne peut se priver du pouvoir de se défendre au point de cesser d'être homme, je conclus de là que personne ne peut être absolument privé de son droit naturel ; mais que les sujets conservent, comme par un droit de nature, certaines choses qu'on ne peut leur retirer sans le plus grand danger pour l'État –qu'elles leur soient accordées tacitement ou bien par une stipulation expresse avec ceux qui détiennent le pouvoir de l'État [§6-

les degrés de perfectionnement des individus et du corps civil, et il se réfère à une ambiance d'activité politique.

11].»¹³¹ Comme il est manifeste dans ces explications, les thèmes du droit naturel et de l'impossibilité du transfert total du droit naturel sont immédiatement liés au thème de la conservation des libertés individuelles dans l'état civil. Nous avons déjà indiqué que le passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza ne se présente pas simplement comme un passage de l'indépendance individuelle chaotique à l'interdépendance stabilisée. Il faudrait ajouter à cette remarque que l'organisation de l'interdépendance des individus comme un corps politique vise en même temps l'optimisation des conditions sociales pour l'actualisation de la liberté de chaque individu. La liberté, à la fois individuelle et collective, est l'aspect primordial de l'existence humaine qui doit être assuré par la stabilité et par la sécurité dans un corps politique.

En précisant que l'indépendance exclut la crainte, Matheron explique également comment l'ordre politique favorise l'indépendance de l'individu : le passage de l'état de nature à l'état civil ne supprime pas totalement la dynamique passionnelle des relations humaines déterminées par la crainte et l'espoir ; mais il stabilise la forme et la quantité de la crainte et de l'espoir des individus humains. Dans le *Traité théologico-politique*, l'acte du transfert partiel de droit individuel causé par l'espoir d'un bien plus grand ou par la crainte d'un plus grand dommage restait à la source du passage à l'état civil ; et donc Spinoza utilisait là une terminologie contractualiste. Dans le *Traité politique*, cette terminologie perd son importance et la logique d'interaction des puissances se précise dans l'explication de l'état de nature et également dans la définition de la constitution de l'état civil. Cette logique d'interaction des puissances ne se présente pas comme contradictoire avec

¹³¹ TTP, note de traducteur 1 de Chap.XVI, pp.765-766.

les principes philosophiques et politiques du *Traité théologico politique*, mais la formulation des mêmes principes diffère du *Traité théologico politique* au *Traité politique*. À partir de la disparition de la terminologie du transfert des droits, dans le *Traité politique*, la problématisation de l'indépendance et de la dépendance de l'individu humain dans la vie commune commence à jouer un rôle plus important dans la pensée politique de Spinoza. En se référant à l'article 3 du Chapitre III du *Traité politique*, Matheron écrit: "D'une part, le Droit Naturel subsiste dans la société politique: en toutes circonstances, nous agissons toujours selon nos désirs individuels. D'autre part, le transfert, si l'on peut encore appeler ainsi le fait que certains de nos désirs sont déterminés par ceux d'autrui, ne caractérise nullement l'instauration de la société politique en tant que telle; dès l'état de nature, il est accompli depuis longtemps (depuis toujours, pourrait-on dire), puisque, dans cet état, nous dépendons des autres hommes par la crainte-espoir qu'ils nous inspirent. L'état de nature et l'état civil ne se distinguent plus, fondamentalement, que sur un point: dans le premier, les causes d'espérance et de crainte varient d'un individu à l'autre et, pour chacun, changent au cours du temps; dans le second, au contraire, tous redoutent les mêmes châtements et ont le même motif d'assurance."¹³² Dans une telle perspective, le passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza n'implique pas, le passage de l'état d'indépendance à l'état de dépendance; en réalité, il s'agit ici de dépasser un état de dépendance vers une nouvelle forme de dépendance.¹³³ Dans un tel dépassement, la structure passionnelle des relations humaines demeure nécessaire et ineffaçable, et elle détermine les normes d'organisation de la nouvelle forme d'interdépendance. C'est-à-dire que le passage de l'état de nature à l'état civil est la reformulation des mêmes lois passionnelles par un acte commun ou par une intention

¹³² Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.318-319.

¹³³ *Ibid.* p. 319.

commune. Le refoulement de la terminologie du transfert et du contrat, et l'accentuation du droit naturel comme le terme déterminant de toute sorte de pluralité humaine nous donne la possibilité de reformuler le passage de l'état de nature à l'état civil comme *une transformation interne de la société*. Dans le Chapitre II, §§13-17 du *Traité politique*, Spinoza explique comment cette transformation interne se réalise. À partir de ces chapitres du *Traité politique*, Matheron affirme que l'état civil surgit comme *le résultat* des interactions des individus humains qui existent toujours déjà dans une sorte de sociabilité. Mais, même dans ce processus de transformation interne, il est possible de voir une reformulation de trois moments décisifs (désir de coopérer, promesse et transfert)¹³⁴ du passage à l'état civil par lesquels Matheron a expliqué la logique du contrat spinoziste du . En analysant les chapitres en question du *Traité politique*, il expose une analyse qui renforce notre point de vue concernant l'émancipation collective par la constitution du corps politique; et à propos du Chapitre II, §§13-17 du *Traité politique* Matheron écrit: "Formellement, nous y retrouvons les trois temps du *Théologico-Politique* et du scolie 2¹³⁵. Le premier (§§13-15) est consacré à la nécessité de coopérer, c'est-à-dire d'exercer nos droits naturels collectivement, et non plus individuellement. Vient d'abord l'exposé des motifs, qui décrit de la même façon que le premier *Traité* la contradiction interne de l'état de nature: bienfaits de l'entr'aide (§13), guerres endémiques (§14), impossibilité pourtant de nous réfugier dans la solitude en renonçant au secours d'autrui, le besoin de cultiver la Raison réapparaît même, sans plus d'efficacité qu'auparavant. Mais une précision essentielle est ajoutée, qui bouleverse la question de fonds en comble: dans l'état de nature, notre dépendance se trouve portée au

¹³⁴*Ibid.* p.307-314. Matheron montre qu'il s'agit des mêmes étapes d'exposé du passage de l'état de nature à l'état civil dans le Scolie 2 de la Proposition 37 de l'Éthique IV. Nous allons nous concentrer sur le Scolie 2 dans notre Partie II pour interpréter les implications éthiques de la conception du droit naturel spinoziste.

¹³⁵ Matheron se réfère ici au scolie 2 de la proposition 37 de l'Éthique IV.

maximum et nos droits sont purement formels. D'où l'énoncé du remède: il n'est, pour les hommes, d'indépendance effective et de droits réels que par la conjonction de leurs forces. Puis le second temps (§16) est consacré à la discipline collective qui, effet et cause à la fois de cette conjonction des forces, élimine toute incertitude quant à l'avenir en mettant fin à l'illusion d'indépendance qui caractérisait l'état de nature. L'autorité souveraine, enfin, à la fois effet et cause de cette discipline collective, fait l'objet du troisième temps (§17)."¹³⁶ Donc, particulièrement l'analyse de certains articles du *Traité politique* nous donne la possibilité de dire que la *transformation* vers la société civile chez Spinoza s'explique comme l'actualisation d'une possibilité qui est toujours déjà inhérente à l'existence humaine, et la souveraineté trouve sa forme *absolue* dans la démocratie identifiée à la puissance commune de tous.

Dès son premier *Traité*, Spinoza affirme sa préférence pour le régime démocratique puisqu'il le considère comme le régime "le plus naturel et le plus susceptible de respecter la liberté naturelle des individus".¹³⁷ Il y a, en cela, trois raisons précises. La première est que les hommes sont unis "en un tout qui a un droit collectif souverain sur tout ce qui est en son pouvoir". La seconde est que le transfert du droit naturel de chacun se fait non pas à un autre –individu–, mais à la majorité de la société dont chacun fait partie. Et, dans ces conditions, tous demeurent égaux comme ils l'étaient antérieurement dans l'état de nature –mais sans avoir à subir les inconvénients de cet état. La troisième est que des hommes qui se sont unis volontairement et qui ont décidé d'être égaux dans cette union ne peuvent se conduire de façon absurde; "il est presque impossible que la majorité des hommes au sein d'un groupe un peu considérable se mette d'accord sur une absurdité" (*Traité*

¹³⁶Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.319-320.

¹³⁷TTP, Chap. XVI.

théologico-politique, XVI). Il est possible de dire que, dans une communauté librement organisée, les hommes se comportent en suivant des lois appuyées sur la saine raison et avec “la volonté constante de faire ce qui, suivant le droit commun de la Cité, doit être fait” (*Traité politique*, V, §4)¹³⁸. À travers l’ensemble de ces analyses, c’est la liaison directe entre “la puissance de la multitude” et la libération à la fois individuelle et commune que nous voulons mettre au premier plan.

Il convient ici d’indiquer un autre sujet qui se manifeste comme le résultat de l’exposition des thèmes principaux du présent chapitre¹³⁹: de toutes les analyses que nous venons de faire, il est flagrant que le transfert *partiel* des droits individuels est réversible dans le contexte politique spinoziste qui se formule par une transformation continue et dynamique des relations humaines. Par la logique spinoziste de transformation sociale (en tant qu’*un passage reformulé* de l’état de nature à l’état civil), la nécessité rationnelle de l’irréversibilité du passage de l’état de nature à l’état civil de Hobbes est dépassée au sens d’une rénovation de la *nature* de la relation des individus avec le corps civil constitué. Dans la théorie politique de Spinoza, le résultat le plus important de la continuation du droit naturel dans l’état civil se manifeste comme le droit individuel de chacun de retirer son engagement à l’état civil. En d’autres termes, dans l’état civil, en s’appuyant sur leur propre complexion, les individus peuvent bien retirer leur participation à l’état civil et ils peuvent résister à la domination. Chez Spinoza, plusieurs concepts politiques, y compris l’obéissance et la paix, s’appuient sur cette possibilité de résistance à la domination et sur la

¹³⁸ Paul Cazayus, *Pouvoir et Liberté en Politique*, Margada, Belgique, 2000, p.164.

¹³⁹ À savoir, le rôle déterminant des passions dans la définition du plan social, la théorie de l’imitation des affects, la définition du droit naturel spinoziste et la problématique du transfert du droit naturel.

logique de réversibilité du passage à l'état civil. Dans son article intitulé « *L'Indignation et Le Conatus de l'État spinoziste* », Matheron indique qu'il est nécessaire de se référer à nouveau à la théorie de l'imitation affective pour exposer le fonctionnement de la logique de réversibilité du passage à l'état civil ; et il met l'accent sur le sens et fonctionnement de *l'indignation* en tant que passion à la fois constitutive et destructive pour l'état civil. Comme l'indique le corollaire 1 de la proposition 27 d'Éthique III, l'indignation est la haine que nous éprouvons pour celui qui fait du mal à un être semblable à nous ; et nous l'éprouvons par imitation des sentiments de la victime, avec une intensité d'autant plus grande que celle-ci nous ressemble davantage –étant entendu, comme l'avait montré à l'avance la proposition 22 avec son scolie, qu'elle sera encore plus forte si cette victime est en même temps quelqu'un que nous aimons.¹⁴⁰ Donc, il est clair que l'affect de l'indignation se manifeste dans les contextes interindividuels toujours désagréables et conflictuels ; mais l'action causée par cet affect peut avoir des résultats à la fois positifs et négatifs pour le maintien de la société civile. En d'autres termes, l'affect de l'indignation se trouve à la fois à la source de la destruction d'une société civile établie et de la constitution d'un nouvel ordre civil. Il faudrait remarquer que le fonctionnement de l'affect de l'indignation –dans la destruction ou dans la constitution de l'état civil- est directement lié à la définition du droit naturel des individus humains et au principe d'impossibilité de transfert de celui-ci. En considérant l'indignation comme un affect principal à la fois dans la constitution et dans la destruction de l'état civil, nous pouvons mettre l'accent, encore une fois, sur le fait que, dans la théorie politique spinoziste, la conflictualité est l'effectivité même des relations humaines. Et, toute organisation politique doit se formuler non comme le dépassement total de cette

¹⁴⁰ Alexandre Matheron, « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste » in. *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994, p.156.

conflictualité, mais comme le processus de l'action et de la réflexion incessante sur celle-ci. Il est possible de dire que, chez Spinoza, la politique représente une activité continue qui tente de structurer et de restructurer cette conflictualité inéluctable entre les individus dans chaque conjoncture particulière. Au sens de cette conception toujours actuelle de la politique, Spinoza se distingue d'un de ses contemporains, Hobbes, et il se rapproche d'un autre, Machiavel. Dans notre thèse, l'analyse matheronienne de l'indignation, qui nous donne la possibilité d'élaborer la conflictualité comme le moteur de la société civile chez Spinoza, jouera un rôle déterminant quand nous exposerons une réflexion qui rapproche la structure et la vision de la théorie politique spinoziste de celle de Sartre à travers le thème de la conflictualité inéluctable de la réalité humaine.

Le rôle de l'indignation en tant que moteur de la société politique

L'article de Matheron qui contient l'analyse du rôle de l'indignation – comme une forme d'imitation affective- dans la constitution et dans la dissolution du corps civil, a également pour but de montrer le sens de la considération de l'État, chez Spinoza, comme une forme sociale qui est *toujours déjà là*, en tant que résultat de la réalité affective humaine qui se construit nécessairement. Dans *Individu et Communauté chez Spinoza*, Matheron avait exposé une analyse qui constitue la source de la recherche faite dans « L'Indignation et Le Conatus de l'État spinoziste ». Dans cette analyse, il posait déjà la question de la genèse de l'État et il interprétait le passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza.¹⁴¹ Et dans un

¹⁴¹ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, pp.307-330.

autre article assez connu, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* »¹⁴², il traitait la disparition de l'approche et la terminologie contractualiste dans le passage du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*. Dans tous ces textes, Matheron affirme que Spinoza ne fournit aucune explication explicite à propos de la transformation (par le passage du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*) de sa manière de définir les principes constituants de l'État. Dans "L'Indignation et Le Conatus de l'État spinoziste", Matheron radicalise son analyse déjà exposée dans *Individu et Communauté chez Spinoza*¹⁴³, et il tente d'explicitier les intermédiaires qui expliquent l'existence nécessaire de l'État en se référant à certains chapitres du *Traité politique*. Il nous indique premièrement que nous devons inévitablement nous focaliser sur le fonctionnement des passions humaines pour comprendre la définition spinoziste de l'État puisque Spinoza nous déclare (dans l'article 1 du Chapitre 7 du *Traité politique*) que « les causes et les fondements naturels de l'État doivent être déduits, non des enseignements de la raison, mais de la nature ou condition commune des hommes ». Et tout le contenu du *Traité politique* peut être considéré comme une exposition d'une théorie politique qui s'appuie sur un tel principe de départ. Matheron se contente de renvoyer à l'article 1 de Chapitre 6 du *Traité politique* pour expliquer comment l'État existe nécessairement par et dans la pluralité des individus humains ; dans cet article Spinoza dit :

« Puisque les hommes sont... conduits par la passion plus que par la raison, il s'ensuit que, si la multitude s'accorde naturellement et accepte d'être conduite comme par un seul esprit, ce n'est pas sous la conduite de la raison, mais sous

¹⁴²Alexandre Matheron, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* » in. *Spinoza, Issues and Directions*, édité par Edwin Curley et Pierre-François Moreau, Leyden, 1990.

¹⁴³ Matheron indique, dans son article "L'indignation et Le Conatus de l'État Spinoziste" (p.158), qu'il tente d'éliminer par hypothèse tout calcul utilitaire (ce qu'il n'avait pas fait assez radicalement, admet-il, dans *Individu et Communauté chez Spinoza*) pour montre la constitution de l'État par une nécessité totalement passionnelle.

l'influence de quelque passion commune : à savoir (comme nous l'avons déjà montré à l'article 9 du chapitre 3) un espoir commun, une crainte commune, ou le désir de tirer vengeance d'un dommage subi en commun. Or tous les hommes craignent la solitude, car personne, dans la solitude, n'a la force de se défendre et de se procurer ce qui est nécessaire à la vie ; d'où il résulte que les hommes, par nature, désirent la société civile, et qu'il ne peut se faire qu'ils la dissolvent jamais entièrement. »

Matheron commence à analyser cet extrait en admettant que, dans une première lecture, ce texte peut sembler susceptible de faire objet d'une interprétation contractualiste qui affirme que les individus humains qui expérimentent, dans l'état de nature, toutes les misères de la solitude peuvent chercher à sortir de cet état défavorable en plusieurs aspects, et ils peuvent se réunir autour d'une autorité commune. Mais, dans ce même extrait, il est également possible de trouver un autre sens concernant la position de Spinoza dans l'histoire de philosophie politique : dans ce texte, Spinoza s'oppose à Hobbes en indiquant que, si les hommes « s'accordent naturellement » pour vivre en société politique, cela signifie bien qu'ils n'ont pas besoin de l'artifice de la convention pour arriver à ce résultat. En d'autres termes, si les hommes peuvent être conscients des avantages de la vie civile et s'ils peuvent arriver à cette conclusion en commun, ils peuvent passer à la vie civile sans la médiation d'un contrat puisqu'une telle conscience commune suffit pour une action commune de construction d'un corps civil. Dans l'extrait du *Traité politique* que nous venons de citer ci-dessus, il ne s'agit pas seulement de l'accentuation du rôle des passions, il s'agit là également d'une limitation des termes qui se manifestent comme les causes de la société politique. Matheron signale que le début du texte indique expressément que la société politique a des causes *uniquement* passionnelles. À la suite des analyses exposées dans *Individu et Communauté chez Spinoza*, Matheron voudrait expliquer le fonctionnement de ces causes passionnelles par une

hypothèse qui n'est jamais faite explicitement par Spinoza lui-même. Par une telle recherche sur certains articles du *Traité politique*, Matheron voudrait affirmer la formulation suivante : « les hommes sont soumis à leurs passions et, en conséquence du jeu même de leurs passions, la société politique existe nécessairement. »¹⁴⁴

Dès lors que la conception contractualiste de l'État est dépassée par le renforcement de l'analyse du fonctionnement passionnel de la société civile dans le *Traité politique*, la théorie de l'autorégulation passionnelle du corps politique devient plus remarquable dans le *Traité politique*. Matheron souligne deux articles qui sont liés l'un et l'autre dans la problématisation de l'existence de l'État : l'article 1 du chapitre 6 et l'article 9 du chapitre 3. Dans ces deux passages, la même logique passionnelle se montre pour expliquer la constitution et la dissolution de l'État ; et de ces textes, il est bien possible de retenir un principe commun : « il est certain que sous l'impulsion de la nature, les hommes se liguent entre eux à cause d'une crainte commune ou par désir de tirer vengeance d'un hommage subi en commun ». Dans le chapitre 6, ce principe explique les motifs de la coalition des individus humains pour passer à l'état civil, et dans le chapitre 3, il explique les motifs de la coalition des sujets pour la destruction de l'État. Matheron résume les conséquences de ce principe qui s'appuie sur l'indignation et sur le désir de vengeance: « Puisque le droit du corps politique se définit par la puissance commune de la multitude, il est certain que la puissance du corps politique et son droit diminuent d'autant plus qu'il incite lui-même en plus grand nombre de sujets à se liguer contre lui ».¹⁴⁵ À part ces deux articles, dans l'article 4 du chapitre 4 du *Traité politique*, en soulignant les effets de

¹⁴⁴Alexandre Matheron, « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste » in. *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994, p.160.

¹⁴⁵ Alexandre Matheron, « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste » in. *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994, p.155

la tyrannie, Spinoza indique encore une fois que l'indignation est le moteur des mouvements destructifs contre l'État. Sous la domination tyrannique, une transformation nécessaire se manifeste ; dans le chapitre 4, Spinoza examine les effets d'un excès de tyrannie : « assassiner les sujets, les spolier, enlever les jeunes filles et autres actions semblables, c'est *changer la crainte en indignation*, et par conséquent *changer l'état civil en état de guerre* ». ¹⁴⁶ À ce point-là, Matheron montre la source de son analyse qui permet de formuler une genèse hypothétique de la société politique à travers l'affect de l'indignation : « Si la transformation de la crainte en indignation change l'état civil en état de guerre, le renvoi de l'article 1 du chapitre 6 à l'article 9 du chapitre 3 semble bien indiquer qu'elle est capable aussi de changer l'état de guerre en état civil. » ¹⁴⁷

En suivant l'interprétation de Matheron, qui affirme que l'affect de l'indignation cause un double mouvement dans la pluralité des individus, nous voyons bien que les individus indignés par les misères de la solitude peuvent former une société civile, et semblablement, les individus indignés en permanence par les méfaits de quelconque gouvernement peuvent coaliser pour détruire l'ordre établi. En tout cas, il est clair que l'affect de l'indignation se présente comme un affect destructif (comme il est défini en tant qu'une sorte de haine dans le corolaire 1 de la proposition 27 de l'*Éthique* III) puisqu'il implique nécessairement le début d'une transformation sociale, ou il se présente comme un *appel de transformation sociale*. Quand l'indignation fait appel à une transformation sociale vers la constitution d'une société politique, nous affirmons que les effets de cet affect négatif sont positifs au sens de la réalisation d'un passage à un état plus favorable pour le *conatus* de chaque

¹⁴⁶ *Ibid.* p.155.

¹⁴⁷ *Ibid.* P.155.

individu. Et, quand elle sert à la destruction d'un ordre établi, nous affirmons également que les effets de cet affect destructif sont positifs pour la favorisation des *conatus* des individus, alors que pour le maintien de l'ordre établi, ils sont inévitablement négatifs. L'acte de résistance qui résulte de l'indignation commune et permanente des individus sous la domination tyrannique peut changer la structure de la société politique en deux sortes : « ou bien le tyran comprend le danger, il fait machine arrière en accordant quelques concessions à ses sujets, et son pouvoir se rétablit jusqu'au moment où il s'estime assez fort pour recommencer à les opprimer (ce qui les dresse à nouveau contre lui, etc.), ces oscillations pendulaires assurant ainsi tant bien que mal une auto-régulation approximative du corps sociale ; ou bien au contraire il s'obstine, et l'insurrection est à l'ordre du jour. »¹⁴⁸ D'une telle perspective, il est possible de dire que l'indignation, quand elle est expérimentée par une pluralité considérable de sujets de l'État, peut changer les dynamiques de l'obéissance fondée sur la crainte et l'espoir généré par les gouvernants chez les sujets. Et de là résultent les effets régulateurs de l'indignation *dans* la société politique qui apparaissent comme la restructuration des conditions ou de la forme totale du gouvernement présent. Donc, dans l'article 9 du chapitre 3, il est possible de voir une théorisation de ce rôle régulateur de l'indignation qui donne une certaine mesure aux actes des gouverneurs. Et, dans l'article 1 du chapitre 6, Spinoza nous montre allusivement que le rôle de l'indignation n'est pas uniquement la régulation des relations entre les gouverneurs et les sujets ; elle nous montre également la réalité effective de l'État par les effets constitutifs de l'indignation.

¹⁴⁸Alexandre Matheron, « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste » in. *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994, p.157. Dans le même sens, voir, Laurent Bove, *La Stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p.291 et suiv.

Dans *Individu et Communauté chez Spinoza* (ouvrage précédant « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste »), Matheron avait exposé une autre hypothèse, qui a préparé son analyse dans l'article suivant de cet ouvrage. Dans cette hypothèse il montrait le mouvement d'oscillation de la relation passionnelle entre deux individus humains isolés. Comme nous l'avons noté, Matheron indiquait, dans *Individu et Communauté chez Spinoza*, que, par une nécessité passionnelle¹⁴⁹, dans la relation entre deux personnes il y a des moments de réciprocité positive et de réciprocité négative, et il ajoutait que ces individus humains hypothétiques doivent être placés dans une pluralité d'individus puisque nos relations surgissent toujours au fond des autres relations interindividuelles. Pour montrer la dynamique effective des relations interindividuelles, Matheron articulait deux *phases méthodologiques* de la réalité humaine (la relation hypothétique duelle et la relation de ces deux individus avec les témoins de cette relation)¹⁵⁰ par la même référence à la logique passionnelle de la constitution de la société humaine chez Spinoza. Ce qui fait la puissance particulière de l'analyse matheronienne de la constitution de la société politique chez Spinoza, c'est le fait qu'elle insiste en permanence sur l'effectivité relationnelle de la

¹⁴⁹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988 pp.302-304

¹⁵⁰ *Ibid.* pp.321-325. Dans cet ouvrage, la méthode d'analyse de Matheron se présente comme l'exposition d'un enchaînement des explications qui part du cas le plus simple et s'évolue vers le plus complexe. Donc, Matheron explique les relations humaines en se référant premièrement à l'existence d'un individu humain isolé d'autrui et, en suivant cette abstraction, il explique la relation de cette existence singulière avec un autre individu. Finalement, il met la relation duelle au cœur de la pluralité d'individus. Il faudrait remarquer que cette démarche méthodologique contient plusieurs abstractions qui servent à montrer le fonctionnement de la logique passionnelle des relations humaines. Il est à noter que cette méthode d'explication de la structure des relations humaines est presque identique à la méthode sartrienne qui se présente particulièrement dans *L'Être et le Néant*. Dans son ouvrage Matheron affirme cette méthode d'analyse explicitement et, avant les chapitres concernant les relations interhumaines passionnelles, il écrit: "Tout ce que nous avons vu dans les deux précédents groupes (Matheron se réfère ici au groupe A1-fondement de la vie personnelle- et au groupe A2-déploiement de la vie personnelle-) n'était qu'abstraction: il s'agissait uniquement de l'individu isolé, face à face avec la Nature. Abstraction légitime, et même indispensable dans une reconstitution génétique, car il fallait bien mettre en lumière ce qui se comprend à partir de l'individu seul; et l'aliénation, en tant que telle, est individuelle. Mais abstraction tout de même, car, en réalité l'individu n'est jamais seul, même dans l'état de nature. Nous pouvons, à la rigueur, *imaginer* solitairement; mais, dès qu'il s'agit de passer aux actes, nos projets se heurtent à d'autres projets humains, avec lesquels ils doivent composer et recomposer." p.150-151.

réalité humaine à travers laquelle Matheron indique sans cesse que les transformations sociales sont des œuvres non des individus singuliers, mais de la pluralité d'individus agissant ensemble. D'après ce point de vue, le fonctionnement de l'affect de l'indignation se présente comme la clé d'argumentation par laquelle l'être ensemble des individus est toujours souligné comme le domaine de l'ordre d'imitation des affects.

Il convient ici de souligner deux derniers points de « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste » qui nous donneront l'occasion d'articuler la théorie politique de Spinoza avec la théorie politique de Sartre. Dans les dernières pages de son article, après avoir montré les intermédiaires passionnels de la nécessité de l'existence de l'État, Matheron pose la question cruciale de l'article encore une fois : « cette genèse hypothétique de l'État, qui rend compte ontologiquement de la nécessité de son existence, pourquoi Spinoza ne nous l'a-t-il pas donnée expressément dans le *T.P.* ? »¹⁵¹ Deux réponses possibles se présentent. Dans la première, Matheron souligne à nouveau que, dans la théorie politique de Spinoza, la conception de l'état de nature est radicalement différente de celle de Hobbes. Matheron nous fait remarquer que, dans le contexte spinoziste, « l'état de nature est en réalité *la genèse même de la société politique*, et non pas du tout *ce à partir de quoi* s'effectuerait cette genèse. Ou plus exactement, il est *l'un des moments* de l'autogenèse de la société politique, ou de son autoreproduction, ou de son autorégulation, dans les cas où celle-ci s'effectue *de la plus mauvaise façon* : dans les cas où un *déséquilibre extrême* (la dissolution d'une forme particulière d'État sous l'effet de l'indignation) est compensée par une rééquilibration *non moins extrême* (la

¹⁵¹ Alexandre Matheron, « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste » in. *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994, p.160.

reconstitution d'une autre forme d'État sous l'effet de l'indignation). Il devient donc évident que la *genèse de la société politique*, abstraction faite de toute question d'origine, n'est rien d'autre que *le processus même par lequel elle se produit et se reproduit elle-même en permanence*, tous les jours et sous nos yeux, et qui est strictement identiques à celui par lequel elle serait sortie d'un hypothétique état de nature si celui-ci avait existé. »¹⁵² De ces observations, nous pouvons dire que la définition de l'*imperium* comme « le droit défini par la puissance de la multitude » impliquent directement et nécessairement la « définition génétique » de l'État pour Spinoza.

La deuxième réponse de Matheron consiste à interpréter les conséquences de la définition de l'indignation dans l'*Éthique* IV/51, en soulignant que l'indignation est un affect nécessairement mauvais parce qu'elle est l'une des formes de la haine interhumaine et que la haine interhumaine « ne peut jamais être bonne » (*Éthique* IV/45). La haine nous conduit nécessairement à la destruction de celui que nous haïssons, et c'est le contraire de l'exigence de la raison qui nous pousse à désirer pour les autres ce que nous désirons pour nous-mêmes (*Éthique*, IV/37). Il faudrait donc bien remarquer que l'indignation ne peut jamais être bonne pour les individus qui l'expérimentent. Même si les effets de cet affect peuvent être constitutifs pour la société, l'indignation *en tant que telle* est mauvaise pour la société elle-même ; puisqu'elle implique toujours la discorde interhumaine dans la réalité humaine. En tenant compte de toutes ces observations, Matheron nous fait remarquer que nous devons admettre qu'il y a quelque chose d'irréremédiablement mauvais dans la racine même de la société, dans la constitution de laquelle

¹⁵² Alexandre Matheron, « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste » in *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994, pp.160-161.

l'indignation joue un rôle déterminant. Matheron fait un autre pas pour radicaliser cette remarque et il écrit qu'il est bien possible de voir les mêmes germes de discorde dans l'*imperium democraticum* en tant qu'il est « caractérisé par l'exercice informel de la puissance d'une multitude en pleine effervescence »¹⁵³. Dans une telle perspective, il est possible d'affirmer que la forme élémentaire de la démocratie, selon Spinoza, c'est le lynchage. Matheron élargit cette interprétation de la démocratie élémentaire chez Spinoza et il expose le fonctionnement de la politique et des mécanismes institutionnels dans l'état civil par l'analyse suivante :

« [...] la forme élémentaire de la démocratie, selon Spinoza, est le lynchage. Et toutes les sociétés de fait, sous des formes moins grossières, en gardent plus au moins la trace. Il est vrai que tout l'effort déployé par Spinoza dans ses projets de constitution a consisté, en un sens, à tenter d'effacer le plus possible cette trace, c'est-à-dire à concevoir des mécanismes institutionnels qui assurent *autant que possible* l'auto-régulation du corps politique en faisant appel à des sentiments positifs plutôt qu'à la haine. Mais, même sous ces formes plus civilisées d'auto-régulation, l'indignation subsiste, ne serait-ce que marginalement. [...] Dans les États du *Traité politique*, les sentiments positifs sont cultivés préférentiellement ; mais l'indignation y demeure présente à l'arrière-plan. [...] Simplement, dans les cas de ces États plus civilisés, l'indignation est devenue *abstraite* : elle vise d'abord, non pas tel ou tel individu soupçonné à tort ou à raison, mais les délinquants en général –et, par voie de conséquence seulement, ceux qui auraient été reconnus avec vérité pour tels selon la procédure en vigueur. Mais il s'agit toujours bien d'indignation. »¹⁵⁴

En ajoutant les données de cette interprétation matheronienne, il convient ici de rappeler et de reformuler notre définition du passage spinoziste de l'état de nature à l'état civil qui indique que le passage à l'état civil doit se comprendre comme la *prolongation* et la stabilisation de la phase positive de l'interaction de puissances *autant que possible*. Car, ainsi que l'état de nature, l'état civil est déterminé par les

¹⁵³ *Ibid.* p.163.

¹⁵⁴ *Ibid.* pp.163-164.

relations d'interdépendance humaine qui ont toujours des moments positifs et négatifs. Dans un corps civil, l'activité politique doit contenir une série de décisions et de pratiques conjoncturelles qui tente d'organiser les relations passionnelles entre les sujets, et elle organise en même temps la relation passionnelle entre les sujets et le souverain. Donc, le corps civil doit se comprendre non comme un état de tranquillité totale des sujets, mais comme un plan d'activité et de résistance déterminé sans cesse par la rénovation conjoncturelle des thèmes sociaux. Les observations de Matheron que nous venons de citer ci-dessus montrent que la *nature* conflictuelle des relations humaines et l'affect de l'indignation déterminent ontologiquement la constitution du corps politique; c'est-à-dire que la politique ne peut pas viser à effacer ces aspects négatifs de la pluralité humaine, elle doit les assumer comme l'effectivité même du plan social. En assumant que *les germes de discordes* se trouvent même dans les États les plus civilisés, Matheron retire de la pensée spinoziste une définition de la société politique dans laquelle l'élaboration des thèmes de la conflictualité et de la résistance est immédiatement liée à la conception de la vie collective et libre chez Spinoza. Lire les Traités de Spinoza avec un tel point de vue nous donne la possibilité d'évaluer la théorie politique spinoziste non pas à travers celle de Hobbes, mais à travers celle de Machiavel. Nous constatons qu'il est possible de mettre également la pensée politique de Sartre dans un même horizon politique dans lequel les pensées de Spinoza et de Machiavel se trouvent rigoureusement liées.

Chapitre IV: Spinoza et Sartre sur le même horizon politique: constitution de la société politique en tant que libération collective

Les parallélismes préliminaires

Dans la théorie classique contractualiste, la vision politique se fonde sur une transformation des individus humains en individus prévisibles et contrôlables dans un certain cadre sociopolitique, et la constitution du domaine politique se formule comme l'éclaircissement des points de contrôle des relations humaines par une référence primordiale à la raison. À partir de nos analyses à propos de la théorie politique de Hobbes, il est possible de dire que, dans la théorie contractualiste, l'idée d'identification et de *standardisation* des individus joue un rôle déterminant dans la constitution et dans le maintien de la société politique. La logique du contrat définitif exige des actes raisonnables d'individus humains pour s'unir dans une société civile, et par ces actes raisonnables, effectués une fois pour toutes, ils deviennent des parties identiques devant telle ou telle figure de la souveraineté qui représente la somme des raisons des individus. Le transfert des droits au souverain par les actes de raison de

chacun est considéré comme le fondement de la légitimité de tous les actes de la figure de souveraineté. Par le transfert définitif des droits, la fonction des individus constituants de l'état civil est réduite au minimum dans le maintien de la société civile. Dans la société civile de la théorie contractualiste, une fois que la légitimité et la puissance du souverain, en tant que puissance de la Raison absolue, est affirmée par les individus contractants, la possibilité d'intervention par les individus dans le maintien de la société politique est éliminée de l'horizon politique de façon définitive.

Dans la conception de la politique à laquelle nous opposons la théorie contractualiste, c'est-à-dire dans la théorie politique de Spinoza et de Sartre, l'idée d'une souveraineté absolue en tant que seul fondement de l'unité et du maintien de la société civile est exclue. Dans l'horizon politique où nous voyons les analyses politiques de Spinoza et de Sartre, le rôle joué par les individus particuliers dans la constitution, le maintien et même dans la dispersion de la société est déterminant puisque les individus sont les manifestations des puissances singulières unies autour d'un acte commun et qui constituent les acteurs de l'organisation de la vie civile. Et la particularité de chaque individu ne peut pas être réduite à une conception identique devant une figure de souveraineté absolue. À partir de ces deux explications distinctes de la souveraineté et de la participation à la souveraineté, il est possible de dire que la théorie contractualiste implique plutôt les fondements du régime monarchique ou aristocratique (fondé sur un transfert des droits, définitivement et irréversiblement, à un Roi ou à une assemblée de gouvernants); et la conception de la politique qui résiste à l'idée du contrat définitif apparaît comme la théorisation d'une société démocratique qui s'explique par *la puissance de tous* en acte.

Il est montré dans le Chapitre I concernant la théorie politique de Hobbes, que l'idée de la prévisibilité des conduites humaines marque la conception politique contractualiste; et la permanence de la société civile se fonde sur l'identification des individus humains qui cherchent à vivre dans un état de sécurité. Mais cette idée de prévisibilité et d'identification des individus n'implique pas nécessairement un processus de réduction des individus aux automates; mais plutôt une vie politique dans laquelle les individus sont élaborés *uniquement* comme des citoyens marqués par ses actes raisonnables originaires. L'accentuation de la raison en tant que le fond commun et unificateur des individus qui rassemblent dans un état civil implique également, chez Hobbes, une figure de souveraineté représentée comme l'accumulation des raisons, comme la Raison absolue. Cette approche implique en même temps que la stabilité d'un état civil et la sécurité des individus de cet état s'explique par une définition et par une analyse des aspects prévisibles des individus humains. C'est-à-dire que les théories du contrat social irréversible semblent supposer une certaine définition de la *nature humaine* (fondée sur le rôle indiscutable de la raison) qui peut englober tous les individus humains.

Chez Hobbes, les individus dans l'état civil participent à la vie politique dans la mesure où ils obéissent aux normes de la Raison, en d'autres termes, ils sont considérés comme des *acteurs* de la politique seulement à travers ses actes qui suivent la Raison absolue, donc qui suivent les règles posées par la figure de souveraineté. Les actes de passion s'expliquent, dans ce cadre, comme des actes de désobéissance et comme des manifestations de différents types de menaces contre l'unité de l'état civil. Pour Hobbes, c'est dans l'état de nature que les individus

actualisent leurs désirs sans aucune limitation, donc la conflictualité insurmontable et la guerre des passions y règnent. Dans le passage de l'état de nature à l'état civil, les passions, en tant que manifestations de l'aspect négatif des individus humains, sont déterminantes puisqu'elles doivent être dépassées pour qu'une vie commune en paix soit possible. Et, « c'est *la nature de l'homme*, c'est-à-dire, son imperfection et sa méchanceté d'après Hobbes, qui l'oblige à s'unir à d'autres: c'est le désir même de singularisation qui l'oblige, pour ainsi dire malgré lui, à s'associer; bref, c'est, en quelque façon, la *guerre* qui apparaît comme la cause efficiente de la société civile, donc pacifiée.»¹⁵⁵ Même si une sorte de négativité et d'imperfection se trouvent au fond du désir de vivre ensemble chez Hobbes, toutes négativités et conflictualités sont élaborées comme des menaces *dans* l'état civil. C'est-à-dire que le rôle constitutif de la conflictualité et de la négativité se montre uniquement au début du passage de l'état de nature à l'état civil ; une fois le passage *raisonnable* effectué, toutes les manifestations de la négativité interhumaines commencent à se comprendre comme les menaces contre la stabilité de l'état civil.

Il ressort de nos analyses sur la théorie hobbesienne¹⁵⁶ que, dans l'ordre politique fondé sur un contrat définitif, la conflictualité passionnelle ne joue pas un rôle déterminant dans la conception de la vie politique. Dans la vie civile hobbesienne, les conflits interindividuels sont considérés comme des effets des passions, et non pas des droits. Pour les individus civilisés qui ont choisi de s'unir sous la souveraineté de la Raison, la pacification des passions se présente comme le

¹⁵⁵Pierre-Henri Pavoillot, «L'insociable sociabilité et les principes de la nature humaine chez Hobbes et Kant», in *De la violence à la politique : Kant et Hobbes*, L. Foisneau et D. Thouard, Vrin, 2005, p.200.

¹⁵⁶ Chapitre I: La problématique classique du passage de l'état de nature à l'état civil: Hobbes

fondement primordial de l'obéissance à l'ordre politique¹⁵⁷. Comme Pierre-François Moreau l'indique, « on peut dire effectivement que le droit naturel cesse chez Hobbes avec le pacte; on peut expliquer aussi pourquoi les séditions, les guerres civiles, les désobéissances sont pensées par lui sous le registre de l'inadmissible, ou du regrettable [...]: la séparation entre droits et passions faits paradoxalement de l'auteur de Léviathan, si réaliste quant à l'état de nature, un de ceux qui ensuite se contentent, face aux actions humaines, de les déplorer ou de le maudire. »¹⁵⁸ Le rapport strict entre la désobéissance et les passions chez Hobbes indique aussi une autre séparation: la séparation entre l'aspect passionnel et l'aspect raisonnable de l'individu humain. Par une telle *division* opérée sur individu humain, il devient possible de déterminer la définition de l'individu civil face à la figure de la souveraineté : la raison individuelle comme une partie de la Raison absolue. Donc, l'opération de *division* de l'individu humain en ses passions et en sa raison sert à une certaine conception de l'individu humain qui vise à dévoiler une définition de la nature humaine pour pouvoir standardiser la définition de l'individu civil. Dans notre recherche sur l'articulation de l'éthique et de la politique chez Spinoza et chez Sartre, nous voudrions dévoiler une approche opposée à une telle *standardisation* de l'individu humain dans l'état civil, qui rapprocherait, croyons-nous, la théorie politique de Spinoza à celle de Sartre malgré les énormes différences (à propos de la méthode de philosopher et à propos du contexte historique) entre ces deux philosophes. Cette approche qui pourrait bien englober la théorie politique de Spinoza et de Sartre s'expose d'abord par une insistance permanente sur l'importance de la particularité de chaque individu humain qui participe à la vie

¹⁵⁷ Mais, il faudrait rappeler le rôle privilégié de la crainte dans la pensée de Hobbes. En tant qu'affect qui est primordial dans la relation de la figure de souveraineté avec les citoyens, la crainte, ou "la passion ultime", joue un rôle déterminant dans l'état civil. Le rôle des passions dans la pensée politique de Hobbes est exposé dans le Chapitre I de la présente Partie.

¹⁵⁸ Pierre-François Moreau, Spinoza, *L'expérience et l'éternité*, PUF, 1994, p.421.

civile (et *naturelle*) par le degré de perfectionnement et par la complexion propre à lui. À la fois chez Spinoza et chez Sartre, les existences singulières sont irréductibles à une définition déterminée de l'*individu civilisé* ou *naturel*, et la politique doit chercher sans cesse à formuler la possibilité de la vie ensemble de ces existences individuelles particulières. La politique ne tâche pas de trouver une formule de sociabilité irréversible et absolue; tout au contraire, elle doit chercher à renouveler constamment les analyses de la possibilité d'être ensemble dans une concorde commune, et elle doit formuler et reformuler sa stratégie d'être ensemble à partir de la conjoncture historique et des exigences de chaque individu participant à la société.

En *standardisant* les individus humains dans un état civil, les théories du contrat semblent montrer une formule politique fondée sur la raison et cette formule implique en même temps une autre standardisation: la standardisation des États sous certains régimes politiques. À partir de la théorie contractuelle de Hobbes, il est possible de dire que, sous les conditions semblables, les États se distinguent entre eux seulement par leurs régimes politiques. C'est-à-dire que les seules différences possibles tiennent à la vérité des formes de gouvernement qui s'introduisent dès les modalités du pacte initial ou dans sa suite immédiate: monarchie, aristocratie, démocratie¹⁵⁹. Il est à remarquer que dans les théories du contrat, le raisonnement politique cherche à atteindre l'universalité, ou du moins la généralité des formulations concernant à la fois l'individu humain et la pluralité d'individus humains. La recherche radicale sur le fondement raisonnable de l'État dans les théories du contrat inclut également la recherche d'une formule universelle par

¹⁵⁹*Ibid.* p.427. Moreau renvoie aux passages suivants pour justifier son affirmation: Hobbes, *De Cive*, chap. VII; Locke, *Second Traité*, chap.X; Pufendorf, *Droit de la Nature et des gens*, livre VII, chap. V; Rousseau, *Contrat social*, livre III, chap. III-VII, et Pierre-François Moreau indique que le chapitre VIII accepte bien d'énoncer une cause de la variation des gouvernements, mais elle tient seulement à la théorie des climats: elle n'implique pas une figure particulière du peuple.

laquelle les États peuvent être classés à partir des définitions déjà formulées et déterminées (comme monarchie, aristocratie, démocratie) une fois pour toutes. En effet, cette déduction théorique de la société civile marque la logique de la théorie du contrat; l'assimilation des individus à cette déduction théorique structure le rapport entre les individus de l'état civil et les figures de la souveraineté.

À la différence de la théorie contractualiste, Spinoza ne fait pas une *opération* théorique et déductive qui tend à effacer les différences entre les individus humains. Tout au contraire, il met l'accent sur le rôle des passions en tant que composants de la complexion particulière de chaque individu. Semblablement, chez Sartre, l'insistance sur le rôle particulier de chaque individu détermine toute la théorie politique. Il est important de remarquer que, pour Sartre et pour Spinoza, toute recherche politique doit se fonder non pas sur l'idéalisation et sur la standardisation de l'individu humain, mais elle doit se fonder sur une analyse des individus humains tels qu'ils sont effectivement. Pour Spinoza et pour Sartre, l'idée suivante se pose comme le point de vue déterminant pour la théorie politique: les individus ne sont pas réductibles les uns aux autres, ni non plus les peuples.

S'il est possible de parler d'une certaine *rationalité* de la politique chez Spinoza et chez Sartre, elle doit se formuler au sein de la conflictualité passionnelle des individus humains. L'analyse effective des individus humains exige une compréhension détaillée de la conflictualité humaine qui se montre à chaque étape de la sociabilité. Cette conflictualité inhérente à tout type de sociabilité indique également que la possibilité de résistance de chacun à un autre individu ou à l'ordre constitué reste toujours inhérente à chaque individu. Et un peuple uni sous un tel ou

tel type de souveraineté comporte toujours en lui-même la possibilité de résister à la souveraineté dans les conditions exigeantes. Un ordre civil, quel que soit le régime politique, doit rester conforme aux désirs, aux projets et aux besoins de ses composants; donc il doit se renouveler et se reformuler sans cesse dans des différents contextes pour s'adapter aux divers désirs des individus. Il est possible de dire que, pour Spinoza et également pour Sartre, un « État juste » doit se former sur la libre actualisation des passions; ou du moins, il doit tenir compte de la possibilité d'une libre actualisation des passions de chaque individu. En d'autres termes, un « État juste » doit faire l'articulation incessante des passions des individus et de la stratégie d'être ensemble dans une concorde commune. Cette tâche d'articulation des passions et de la stratégie d'être ensemble dans une concorde indique également un processus de construction d'une *puissance collective* qui englobe bien les passions comme l'un des aspects déterminants de la réalité humaine. L'affirmation de toute individualité particulière dans son effectivité singulière marque la conception de la vie politique chez Spinoza et chez Sartre; et la recherche du libre développement de ces individualités dans la pluralité d'individus détermine le fondement et les visées primordiales de leurs théories politiques. Une perspective qui tend à montrer le rôle irréductible de l'individualité propre à chacun dans la constitution et dans le maintien de la vie commune nous permet de nous référer à la fois à la théorie politique de Spinoza et à celle de Sartre.

En partant des analyses exposées dans les chapitres précédents, il est possible de voir un certain parallélisme entre la théorie politique de Spinoza et la théorie politique de Sartre, vue que leurs approches s'opposent explicitement à l'idée d'irréversibilité du passage à la vie civile. Chez Spinoza, cette opposition apparaît

dans les analyses concernant le passage de l'état de nature à l'état civil; et chez Sartre, une approche semblable apparaît dans les analyses concernant le passage de la série au groupe. Cette approche implique également, chez les deux philosophes à la fois, une opposition aux formes absolues des sociétés humaines. Selon les deux philosophes, ni les rassemblements *négatifs* (la sérialité ou l'état de nature) ni les sociétés *positives* (le groupe ou l'état civil) ne peuvent être considérés comme les formes absolues de la pluralité humaine. En effet, ces formes *positives* et *négatives* ne peuvent être considérées comme des formes absolument opposées; ces formes sociales s'expliquent plutôt dans une relation d'entrelacement. Chez Sartre, l'idée qui affirme que les groupes surgissent toujours sur un fond de sérialité et que tous les groupes contiennent en eux-mêmes une possibilité permanente de retourner à la sérialité, indique que les rassemblements humains se réalisent toujours dans un mouvement d'oscillation entre ces deux pôles de la sociabilité. Dans ce mouvement dynamique d'oscillation, un seul facteur déterminant demeure inchangeable: le rôle original de chaque individu fondé sur sa complexion unique. La manière de persévérer dans l'être de chacun ou le mode d'actualisation de son être de chaque individu reste unique dans toutes les formes de société. Chez Spinoza, pour chaque individu la stratégie de participation à la vie sociale s'explique par le concept du *conatus*, et chez Sartre elle s'explique par l'idée de liberté ontologique de chaque individu humain. La conception du terme *conatus* détermine toute la métaphysique de Spinoza et la conception de la liberté chez Sartre se présente comme la conception primordiale de son ontologie phénoménologique. Chez les deux philosophes, la particularité de l'individu n'est pas assimilable à telle ou telle forme sociale. C'est-à-dire que la particularité de chacun doit être considérée comme une base ontologique déterminante de l'individu dans toutes les formes politiques et sociales.

Dans la théorie politique de Spinoza et de Sartre, un certain parallélisme se montre dans leurs manières d'expliquer les formes *négatives* et *positives* de la pluralité humaine. La *négativité* des rassemblements sériels ou de l'état de nature s'explique par la solitude, l'impuissance et l'identité des individus dans ces formes de la pluralité; et la *positivité* de l'état civil ou du groupe s'affirme par l'union des individus dans une relation de concorde qui surgit dans et par une action commune. Chez les deux philosophes, l'action commune, qui se montre comme une plateforme de constitution d'une puissance commune, cause une reformulation de l'existence de l'individu en deux sens: au sens de son existence singulière et au sens de son existence dans la communauté. Au sens de son existence singulière, dans le *passage* au groupe ou à l'état civil, l'individu commence à s'actualiser et à agir avec plus de constance, car il trouve la possibilité d'affirmer son intention et son action par les intentions et par les actions semblables des autres individus¹⁶⁰. Au sens de son existence dans la communauté, il passe de la solitude à l'action commune et à l'aide mutuelle, et il devient une partie d'une puissance commune qui se manifeste dans l'activité commune. Il devient donc l'une des manifestations de la souveraineté définie par la puissance de la pluralité humaine. Le fait que Spinoza définit la

¹⁶⁰ Dans l'état civil chez Spinoza ou dans un groupe en fusion, les individus se trouvent dans un rassemblement humain qui s'explique par un but commun et par les actions pour arriver à ce but commun. Donc il est possible de dire que les individus constituants de l'état civil spinoziste ou le groupe en fusion s'unissent autour d'un but commun qui peut être défini par des intentions semblables. La relation de semblance entre les individus indique bien que ces individus dans une concorde active aiment, haïssent ou désirent des choses semblables. Le partage des affections pour les mêmes choses renforce la relation entre les individus et détermine le degré de certitude des individus dans leurs actions. La logique de l'imitation des affects de Spinoza rend une telle analyse possible. Dans la Proposition XXXI de l'*Éthique* III Spinoza écrit: « Si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou a en haine, quelque chose que nous-même aimons, désirons, ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc., la chose avec plus de constance.[...] » En s'appuyant sur nos analyses sur la conception du groupe en fusion chez Sartre (Chapitre II de notre recherche), nous pouvons dire qu'une logique semblable paraît valide dans les analyses de groupe en fusion chez Sartre.

souveraineté¹⁶¹ par la participation et par l'assistance de chaque individu à la puissance commune (la définition de la souveraineté ne dépend pas des régimes politiques, elle est valide de façon égale dans tous les trois régimes¹⁶²) permet de considérer les régimes politiques comme des organisations administratives du même principe originaire. En dernière analyse, chez Spinoza, l'état civil est déterminé sans cesse par la participation des individus constituants, quelle que soit la forme de transfert des droits ou le nombre des gouvernants. Donc, la référence permanente à la souveraineté de la puissance de la multitude détermine la *nature* du fonctionnement des gouvernements et la démocratie se pose comme le régime absolu chez Spinoza. Chez Sartre, l'accentuation du rôle irréductible des existences singulières est liée strictement à une conception de la politique qui paraît parallèle à celle de Spinoza. L'accentuation du rôle irréductible de chacun chez Sartre implique également une certaine idée de l'Histoire dans laquelle chaque figure individuelle est considérée comme constituante de la structure de l'Histoire qui est à *dévoiler* par chaque individu dans la réalité humaine.

L'irréductibilité de chaque individu et de chaque pluralité humaine: expérience originaire, exis et ingenium

Dans le Chapitre III de la présente recherche, il est souligné que la participation propre à chaque individu humain à la vie civile détermine toute la

¹⁶¹TP, II, §17 : « Ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement « souveraineté ». [...] »

¹⁶²TP, VII, §31 : « Nous concluons donc que la multitude peut conserver une liberté assez large sous un roi, pourvu que la puissance du roi soit déterminée par la seule puissance de la multitude elle-même. Et telle a été la règle unique que j'ai suivie en établissant les fondements de l'État monarchique. »

théorie politique de Spinoza. Cette idée d'irréductibilité de la complexion unique de chacun structure en même temps les principes de la relation de l'individu à la souveraineté politique et elle indique que la participation à la souveraineté diffère d'individu à individu, donc, de complexion à complexion. La complexion de chaque individu exprime une combinaison unique des passions, de la raison et de la corporéité de chacun; et cette combinaison unique détermine toute l'existence de l'individu en tant que relations affectives incessantes avec les autres individus. La définition du droit naturel étant fondée sur l'idée du *conatus*, Spinoza affirme tous les degrés de perfectionnement individuel comme des différentes manières d'exister et de modifier la réalité. La théorie politique spinoziste est déterminée par des conceptions fondamentales telles que le droit naturel, le *conatus* et la puissance, et ce qui fait l'originalité de la pensée politique spinoziste devant la perspective contractualiste, c'est son élaboration des pluralités humaines en tant que rassemblements uniques et particuliers qui se présentent comme des produits de différentes actions communes et de différents contextes historiques et matériels. En d'autres termes, pour Spinoza, parallèlement à ses analyses sur l'individu humain, chaque groupe d'individus doit être examiné dans ses conditions particulières; et donc, chaque État ou chaque pluralité d'individus humains doit être compris à partir de sa propre *définition* faite par ses participants et par ses exigences propres à lui.

Dans ses analyses sur les formes sociales et politiques dans lesquelles les individus humains peuvent vivre dans la concorde, Spinoza insiste sur le fait que la compréhension de la constitution et du fonctionnement de la vie civile requiert une analyse qui dépasse la standardisation des rassemblements humains sous les définitions des régimes politiques. Spinoza explique l'individu humain par un certain

rapport ou par une proportion entre les parties constituant cette individualité¹⁶³. À

¹⁶³ Pour la conception de l'Individu humain chez Spinoza, nous nous référons à la Définition, à l'Axiome III et au Lemme IV, V, VI et VII de l'*Éthique* II. La conception de l'Individu chez Spinoza se fonde sur la conception d'un corps composé de plusieurs corps. Dans la Définition, Spinoza écrit : « *Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps.* » Il est évident que la conception spinoziste de l'Individu (et de l'Individu humain) s'appuie sur une théorie physique qui tente d'expliquer à la fois l'ordre et la connexion des choses et des idées. Dans la logique spinoziste du parallélisme entre le Corps et l'Esprit, la définition de l'Individu (et du Corps) est liée directement à une certaine définition de l'Esprit humain: « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise et existant en acte, et rien d'autre. » (*Éthique* II, Prop. XIII) La perspective de Pascal Gillot exposée dans son article « Corps et Individualité dans la philosophie de Spinoza » est déterminante pour notre perspective à propos de la conception de l'Individu chez Spinoza: “[...] le corps de l'homme est doué d'une puissance propre, puissance considérable, directement proportionnelle à son degré d'individuation. Une telle puissance, qui se donne d'abord à entendre comme une très grande capacité d'interaction avec les corps extérieurs, pouvoir de les mouvoir, de les disposer, et d'être affecté par eux, ne relève que de la configuration matérielle interne du corps humain. Elle ne dépend par conséquent d'aucune cause extra-matérielle, telle une âme qui serait au principe des opérations corporelles. En toute rigueur, le corps humain, considéré du point de vue de son essence singulière, c'est-à-dire de sa forme et de son individualité, et de la puissance qui le caractérise, est strictement inanimé. Ce qu'il peut faire, ce qui est en sa puissance propre, ne dépend pas de l'action de l'esprit. Il agit en vertu de sa seule nature d'entité corporelle éminemment complexe, de la même façon que, « pour se conserver, il n'a besoin que de persévérer dans sa forme singulière, ce qui implique une intégration continue de corps extérieurs à sa propre configuration (E II, Postulat IV). Le principe de la conservation du corps humain dans son être, en l'occurrence dans son être individualisé, ne relève pas de l'âme. L'identité individuelle caractéristique du *corpus humanum* ne se laisse pas concevoir sur le modèle statique d'une pure « intériorité » qui serait fondamentalement opposée à des corps « extérieurs ». Néanmoins, cette identité dynamique, qui ne nécessite que la persistance d'un *ratio* interne de mouvement entre les corps composants le corps humain, n'engage à titre général rien d'autre que les lois du mouvement et du repos, explicatives selon Spinoza de l'ensemble des processus matériels. Quant au principe de la persévérance de l'individu dans sa nature précise, dans son être singulier, ou encore dans sa *forme*, il doit être considéré comme immanent à cet individu même. Cette thèse de l'inhérence du principe de persistance à la chose elle-même se rencontre déjà dans un passage des *Cogitata Metaphysica* où sont posés les linéaments de la théorie du *conatus*. [...] Aussi le corps de l'homme, en tant que chose singulière individualisée, en tant que corps vivant, se situe-t-il lui-même à l'origine de sa persistance dans l'être, en raison de sa propre configuration matérielle, contrairement à la doctrine aristotélicienne de l'âme identifiée au principe de la vie et de l'organisation du corps. [...]

À ce titre, la définition de l'esprit humain comme idée du corps (le corps considéré dans son *existence actuelle*, en tant qu'il s'inscrit dans une durée en droit indéfinie enveloppée par son *conatus*) se révèle déterminante pour l'assignation du premier au statut d'individu ; la seule caractérisation formelle de la *mens humana* comme idée considérée indépendamment de son objet, en tant que mode de l'attribut Pensée, semblerait en l'occurrence insuffisante. L'individualité de l'esprit, sa composition en de très nombreuses parties (idéelles), est en effet explicitement inférée de l'existence des parties constitutives du corps humain, dont chacune fait l'objet d'une certaine idée dans l'attribut Pensée. C'est bien l'union des idées de ces parties (elles-mêmes individualisées) entrant dans la composition du corps de l'homme qui se situe au principe de l'identité spécifique de la *mens humana*. Dans cette perspective, le corps semble en quelque sorte primordial dans l'élaboration de l'être individualisé de l'esprit le degré de composition du premier donne la mesure du degré de composition du second. Sous cet aspect, le renvoi au premier Postulat de la fin de l'*Abrégé de Physique*, Postulat consacré à la définition du corps comme « individu d'individus » extrêmement complexe, dans la démonstration de la nature composée de l'esprit est particulièrement remarquable. Il s'inscrit dans la lignée du Scolie de la Proposition 13,

partir de la définition de l'individu humain dans l'*Éthique*, une question est souvent posée : chez Spinoza, est-il possible de parler de l'État -qui se présente par une dynamique unique des relations interindividuelles- comme d'un véritable individu ? Pour pouvoir répondre cette question, il faudrait d'abord remarquer quelques aspects déterminants de l'individualité humaine, et ensuite montrer la différence entre la conception de l'*individualité* et de la *singularité* chez Spinoza¹⁶⁴. Dans l'*Éthique* II, ce qui identifie un individu, c'est une loi de combinaison interne, une loi d'interaction des mouvements des corps constituants. Et cette loi de composition interne structure l'union de corps qui se manifeste comme un individu affectif déterminé par sa propre puissance d'agir et par une capacité d'affecter et d'être affecté. Chaque individu existe donc dans une certaine forme d'autonomie, et cette autonomie ne se présente en aucun cas comme une isolation du monde environnant, du monde social, biologique ou matériel. Dans la constitution d'un tel corps qui est l'individu, le contact des corps constituants s'impose comme déterminant. C'est-à-dire qu'une telle union du corps, qui se caractérise par une certaine communication du mouvement proche en proche, implique immédiatement le contact des corps constituants. Le contact des corps pressés et des corps pressants détermine donc l'unité du corps en tant qu'un organisme. Et l'individu humain se présente comme l'exemple d'une telle unité organique dans lequel les parties constituantes, ses organes par exemple, sont suffisamment liées les unes aux autres pour que l'union

qui faisait de la connaissance du corps le réquisit de la connaissance de la supériorité de l'esprit humain sur les autres modes finis de la Pensée (ou idées), justifiant par là l'insertion d'un *Abrégé de Physique*, ou traité des corps, dans cette deuxième partie de l'*Éthique* consacrée à l'étude de « la Nature et l'Origine de l'Esprit. » (Pascale Gillot, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza. », *Methodos*[En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 05 avril 2004, consulté le 28 janvier 2012. URL :<http://methodos.revues.org/114> ; DOI : 10.4000/methodos.114). Voir également l'analyse de Pascal Sévérac sur l'individualité qui est présentée dans son ouvrage intitulé *Spinoza*, Vrin, 2011, p.124-143 ("De l'individu").

¹⁶⁴ À propos de cette distinction entre l'*individualité* et la *singularité*, nous nous référons à l'analyse éclairante de Pascal Sévérac qui est présentée dans son ouvrage intitulé *Spinoza, Union et désunion*, Vrin, 2011, p.134-139.

compose une totalité distincte d'une autre. En se référant à l'*Éthique* II, il est également possible d'expliquer l'existence commune de plusieurs individus qui collaborent à une même action, sans contact ou de pression réciproque entre eux. Mais cette forme de composition des individus n'exprime pas un individu plus grand, au sens physique du terme, mais une *chose singulière*.

Par la chose singulière, j'entends les choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Or, si plusieurs concourent à une seule action, de telle sorte qu'ils soient tous simultanément cause d'un seul effet, je les considère tous, en cela, comme une seule chose singulière.¹⁶⁵

À partir de cette définition de la chose singulière, il est possible de distinguer différentes formes d'union des corps chez Spinoza: l'union par contact, et l'union par coproduction d'une même action. Comme l'affirme Pascal Sévérac, « la première union relève d'une certaine statique : l'individu n'est pas avant tout défini par la production d'une action (même si, bien évidemment, une telle production n'est pas exclue), mais par la constance du rapport entre ses parties, par le maintien de sa forme par –delà ses variations, par la permanence d'une union distinctive de corps. C'est pourquoi, même s'il y a une dynamique externe d'échanges avec le milieu – c'est la stabilité du rapport entre ses mouvements qui fait l'individu. La singularité en revanche relève en sa définition même de la dynamique : c'est le concours des individus coproduisant un même effet qui les définit, tous ensemble, comme une chose singulière. La constance du rapport (statisme), tout comme la communauté d'action (dynamisme), est donc unificatrice : la première est individualisante, et la seconde singularisante. »¹⁶⁶

¹⁶⁵ *Éthique* II, Définition 7.

¹⁶⁶ Pascal Sévérac, *Spinoza, Union et désunion*, Vrin, 2011, p.135-136.

En affirmant une telle distinction entre union individuelle statique, par contact ou pression réciproque, et union singulière dynamique, par collaboration ou coproduction, nous pouvons revenir à la question concernant la définition de l'union des individus dans un État : peut-on parler de l'État comme d'un véritable individu ?¹⁶⁷ Il est possible de dire qu'une communauté humaine, avec ses passions propres, avec ses craintes et ses espoirs, et également un État, avec ses institutions propres et ses relations de pouvoir, peuvent être compris à chaque fois comme une « chose singulière ». Car, dans un État, plusieurs individus se trouvent unis par une passion commune, par une expérience commune ou par une institution commune ; ils coopèrent tous ensemble à la production de mêmes effets pour arriver à même fin. Mais ce type de l'union des individus n'implique pas un individu plus grand et Spinoza n'utilise pas le terme « individu » pour les États ou pour les communautés humaines ; pour exprimer la spécificité de chaque communauté humaine, il utilise le terme *ingenium*, à savoir la complexion. Dans le *Traité théologico-politique* Spinoza écrit :

La nature ne crée pas de nations : elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues ; seules ces deux dernières, les lois et les mœurs, peuvent faire que chaque nation ait une complexion particulière, une situation particulière et enfin des préjugés particuliers.¹⁶⁸

L'originalité de chaque peuple trouve sa source dans le dynamisme relationnel entre ses parties, à savoir entre les individus constituants ; et cette

¹⁶⁷ Sur ce problème, qui fait l'objet d'une contre-verse entre interprétations de l'œuvre de Spinoza, voir particulièrement P.-F. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, chapitre « État comme individu », pp.441-459.

¹⁶⁸ TTP, XVII, §26.

dynamique relationnelle exprime la complexion, ou l'*ingenium*¹⁶⁹ de la pluralité humaine en question. À ce propos, Pierre-François Moreau explique que, chez Spinoza, l'application de ce concept n'est pas sans conséquence: car c'est sur cet *ingenium*, sur cette complexion particulière d'un peuple, qu'il faut se régler pour déterminer le contenu concret des lois. « Autrement dit, dès que l'on dépasse l'exigence générale de la paix et de la sécurité, dès qu'il faut organiser concrètement la vie des hommes, on ne peut se passer de prendre en compte la figure particulière du peuple organisé dans telle société. Aussi bien pour faire les lois que pour les comprendre, les traits du singulier repassent au premier plan. »¹⁷⁰ Dans cette perspective, le contexte historique, dans lequel une société civile surgit et se maintient, joue un rôle déterminant dans la formulation de la stratégie de persévérance dans son être de la société, puisque le contexte historique détermine à la fois les conditions des relations interindividuelles dans la société et le choix de la forme du gouvernement. En ce sens, Spinoza demeure loin de la théorie hobbesienne qui tend à universaliser les États et les régimes politiques comme des formes générales qui peuvent être définies au-delà de tout contexte historique. À cet égard, la théorie politique de Spinoza semble plus proche de la théorie machiavélienne que de la théorie hobbesienne. Comme l'indique Vittorio Morfino, « la logique qui préside à la théorie politique de Machiavel est celle qui saisit la suprématie de la nécessité de la conjoncture historique: il n'existe pas de formes de gouvernement positives au sens absolu, mais il existe une forme de gouvernement adéquate aux habitudes et aux lois d'un peuple déterminé par une histoire irréductiblement singulière. La logique qui préside à la théorie politique de Machiavel est donc la

¹⁶⁹Concernant l'idée d'*ingenium* d'un peuple, voir les analyses de Pierre-François Moreau dans *Spinoza, L'expérience et l'éternité* de Pierre-François Moreau (particulièrement le chapitre intitulé « L'"ingenium" du peuple et l'âme de l'État », PUF, 1994, p.427 – 467.)

¹⁷⁰ Pierre-François Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, 1994, p.428.

logique de contrainte, de la structure des habitudes, des mœurs et des lois qui constituent l'être singulier, historique d'un peuple. »¹⁷¹

Dans le *Traité Théologico-politique*, Spinoza rejette l'idée d'élection et il indique que la loi de Moïse n'est pas universelle¹⁷² ; la loi de Moïse devrait être interprétée comme la totalité des règles qui est établie particulièrement pour un peuple unique, donc, pour une complexion unique d'une pluralité d'individus¹⁷³. Il est possible de dire que, la remarque principale sur l'élimination de l'idée de l'universalisation de la loi de Moïse chez Spinoza peut caractériser une certaine lecture du *Traité théologico-politique*, qui tente de montrer comment Spinoza se sert de l'exemple hébreu. Dans sa théorie politique qui se trouve dans le *Traité Théologico-politique*, Spinoza s'appuie explicitement sur un point de vue qui met l'accent sur l'originalité de chaque peuple ou de chaque État ; et il se sert de l'exemple hébreu non pas comme un paradigme historique, mais comme un cas d'étude par lequel il présente *le projet essentiel* de sa théorie politique. Ce *projet essentiel*, que Spinoza justifie en s'appuyant sur les remarques concernant le peuple hébreu, entend montrer la spécificité de la combinaison relationnelle de chaque peuple à travers un exemple¹⁷⁴ et de montrer également qu'aucun type de pluralité

¹⁷¹Vittorio Morfino, « Spinoza interprète de Machiavel dans le *Traité politique* », in *La Multitude Libre, Nouvelles Lectures du Traité politique*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, p.62. À propos du même sujet, voir également « Conflit, démocratie et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel » de Saverio Ansaldi, in *Multitudes*, 2006/4 no 27, p. 217-225.

¹⁷² TTP, p.161. « Mais je laisse côté tout cela, car il suffit à mon propos d'avoir montré que l'élection des Juifs ne concernait rien d'autre que la félicité et la liberté temporelle du corps, c'est-à-dire l'État, la manière dont ils le constituèrent et les moyens qu'ils employèrent à cet effet, et par conséquent aussi les lois en tant qu'elles étaient nécessaires pour affermir cet État particulier; [...] »

¹⁷³ TTP, IV, p.189 (PUF). « En ce sens, la loi de Moïse, bien qu'elle ait été non pas universelle, mais parfaitement adaptée à la complexion et à la conservation particulière d'un seul peuple [...] »

¹⁷⁴ Certes l'exemple du peuple hébreu dans le *Traité théologico-politique* exprime un choix du thème particulier. Toutes les analyses concernant du peuple hébreu dans le *Traité théologico-politique* indique que, dans la pensée politique de Spinoza, il s'agit d'une intention pratique pour intervenir dans le contexte conjoncturel de l'époque. Les analyses à propos du peuple hébreu chez Spinoza servent pour l'exposition de l'idée de l'auto-organisation du corps collectif. Comme l'indique Sylvain Zac, dans son article intitulé « Spinoza et l'État des Hébreux » (*Revue Philosophique de la France et de*

humaine unie ou de peuple ne peut être privilégié et universalisé comme un moment primordial *qui change le sens de l'Histoire* ou comme *un climax* de l'Histoire. Toute société civile se manifeste dans l'Histoire humaine comme une expérience particulière d'un peuple unique ou comme un exemple de l'existence humaine. Même si Spinoza se réfère, tout au long du *Traité théologico-politique*, à l'expérience des Hébreux, cette expérience d'un peuple particulier et la loi de Moïse n'expriment pas un moment nécessairement déterminant de l'Histoire humaine; ici il s'agit d'une expérience de persévérance dans l'être d'une pluralité humaine unie dans certaines conditions matérielles, géographiques et politiques. L'analyse des conditions particulières dans lesquelles les Hébreux ont dû *inventer* une stratégie pour rester ensemble sert, dans la théorie politique de Spinoza, à montrer de façon détaillée comment un rassemblement humain spécifique structure ses actions communes et les conséquences de ses actions¹⁷⁵.

l'Étranger, T. 167, No.2, Spinoza (I), Avril-Juin 1977, pp.201-232), Spinoza décrit la succession des événements de l'Histoire des Hébreux et détermine leurs causes en suivant les textes de l'Écriture et en employant son vocabulaire. Au début sa lecture du *Traité théologico-politique*, Sylvian Zac précise un point particulier: "Il est vrai que pour Spinoza la science politique est une science appliquée: liée intimement à l'art de gouverner, elle ne saurait se réduire à un enchaînement des concepts, sans se référer à l'expérience historique. Il est même impossible, selon lui, de concevoir une solution efficace à un moment donné dans une société déterminée sans en trouver un exemple plus au moins approchant dans le passé (TP, chap. I, §3)." (p.211)

¹⁷⁵ À ce propos, le contenu du *Traité théologico-politique* est souvent comparé au contenu du *Traité politique*. Il est à remarquer que les motivations de Spinoza qui déterminent les deux traités se différencient entre eux. Comme l'affirme Pierre-François Moreau, les deux textes sont de visée totalement différente. "Le *Traité théologico-politique*, écrit Moreau, se demande simplement (mais c'est une question immense, et plus dangereuse à manier que nombre de traités de politique générale!) si la liberté de pensée nuit à l'État et à la religion. Les autres questions ne sont jamais abordées pour elles-mêmes. Le *Traité théologico-politique* XVI ne doit pas être lu comme une théorie générale de la politique. Il intervient pour résoudre un point spécifique (en quoi ce que nous pouvons savoir du fondement de l'État peut nous aider de comprendre le problème de la liberté de philosopher). Le *Traité politique* lui, se pose la question générale de la politique : quelles sont les bases de l'État, comment le faire durer, quels sont les types d'États, etc. Même quand Spinoza dit la même chose dans les deux traités, il le fait différemment. De là une fin différente due au changement de situation." (Laurent Bove, Pierre-François Moreau, Charles Ramond, «Table ronde autour du *Traité politique*» in *Le Traité politique de Spinoza, Nouvelles Lectures*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, Éditions Amsterdam, Collection Cauter!)

L'expérience des Hébreux est une expérience commune parmi les innombrables expériences communes dans l'Histoire humaine, et elle est à analyser et à étudier en vue d'une compréhension du fonctionnement des relations humaines dans la constitution et dans le maintien de la vie commune; mais cela ne signifie nullement que l'expérience du peuple hébreu est une expérience particulièrement privilégiée dans l'Histoire¹⁷⁶. À partir de cette insistance sur la spécificité et sur le rôle de chaque expérience commune dans l'Histoire, il est possible de parler de *singularité* d'un peuple ou d'une communauté qui se constitue comme un produit d'un acte commun et des conditions historiques et matérielles¹⁷⁷. À la différence de la *généralisation* des sociétés civiles sous certains régimes politiques chez Hobbes, dans les deux traités de Spinoza, il est possible de voir l'insistance explicite sur la *particularité* ou la *singularité* de chaque État civil. Il est à remarquer que le principe

¹⁷⁶Dans son article intitulé "Conflit, démocratie et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel" (in *Multitudes*, 2006/4 no 27, p. 217-225.), Saverio Ansaldi affirme que "Spinoza applique à l'histoire des Hébreux les caractères saisissants de l'histoire romaine décrits par Machiavel dans les *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*. Spinoza se sert du modèle paradigmatique de l'histoire romaine pour souligner en même temps la singularité des événements marquant le peuple juif et l'exemplarité universelle qui en découle, nécessaires pour fixer les modalités d'une compréhension 'ontologique' de l'histoire humaine. »

¹⁷⁷ Ici, il faudrait souligner, une fois de plus, le point de vue de Pascal Sévérac (*Spinoza*, Vrin, 2011, p.138.): 'Ce propos intervient à un moment où Spinoza examine pourquoi les Hébreux, dont il fait un modèle d'étude dans le chapitre XVII pour penser les rapports entre peuple et souverain, ont été tant de fois insoumis, au point que leur État fut finalement détruit. Et il réfute toute réponse fataliste et tautologique du genre : ils sont 'faites comme ça', ils ont cela 'dans le sang' ; autrement dit, 'c'est dans leur nature'. Mais la réponse : 'c'est dans leur culture' serait également insuffisant. Car il s'agit pour Spinoza d'expliquer ce qui a fait leur culture, quel est son passé, et pourquoi il engendre tel présent et tel avenir. Spinoza s'intéresse donc à ce qui fait la 'complexion' singulière d'une nation, et même sa 'situation' singulière, et ses 'préjugés' singuliers : cette complexion qui est un réseau d'affects particuliers, cette situation qui se définit par leur religion et leur système politique, ces préjugés qui caractérisent leur manière de se représenter à eux-mêmes leur situation, renvoient en vérité à une histoire : l'explication de leur insoumission présente est à chercher dans l'histoire vécue par la nation hébreu, et particulièrement dans les lois qu'elle a reçues notamment durant la période d'esclavage en Egypte.'

Mais en même temps, cette histoire du peuple hébreu est ce qui fait leur nature singulière. Lorsque donc Spinoza affirme que la nature ne crée pas des nations, mais seulement des individus, il distingue le processus d'*individuation* et celui de *singularisation collective*. L'individuation est d'abord physique, et même physiologique dans les cas d'organismes humains ; elle est aussi sociale, puisqu'elle dépend des usages, collectivement réglés, des corps. La complexion singulière d'un individu s'explique donc par son aptitude, d'abord physiologiquement déterminée, ensuite socialement modifiée, à être affecté et à affecter, par les affects dont il est capable en vertu de sa nature ainsi constituée. La singularisation collective révèle quant à elle, sur fond de cette individuation naturelle (qui est en même temps une socialisation) des lois et des mœurs collectivement reçues, c'est-à-dire de l'histoire du groupe comprise dans ses relations avec d'autres groupes. »

de particularité de chaque communauté humaine met en lumière l'une des liaisons directes entre les deux traités. Comme Pierre-François Moreau a bien indiqué, « quand Spinoza énumère les mesures qui, dans une aristocratie, doivent empêcher les citoyens de mépriser les coutumes de la patrie, il donne quelques règles générales, puis il ajoute: “Outre ces mesures, on peut trouver dans chaque État d'autres, appropriées à la nature du lieu et à la complexion de la nation”.(*Traité politique*, Chap. X, §7) La positivité de l'*ingenium* permet donc, dans le *Traité politique*, une lecture spécifique de chaque État: elle évite de le déchiffrer d'emblée dans le schéma des trois gouvernements, comme il évite, dans le *Traité théologico-politique*, de lire le contenu des législations sous le primat de l'élection des Hébreux. On peut donc penser la consistance non seulement, comme chez les théoriciens du pacte, de la société civile en général, mais encore de la figure propre de chaque société civile. »¹⁷⁸

S'il est possible de parler de l'*ingenium* d'un peuple à partir d'une lecture du *Traité politique* et du *Traité Théologico-politique*¹⁷⁹, la définition de l'*ingenium* d'une certaine pluralité d'individus doit être strictement liée à une expérience en tant qu'activité *originelle* de cette communauté humaine¹⁸⁰. C'est-à-dire que la spécificité

¹⁷⁸ Pierre-François Moreau, *Spinoza, l'éternité et l'expérience*, PUF, 1994, p.429. Moreau affirme ici que, chez Hobbes, il est possible de trouver énoncés des conseils pour la législation (*De Cive*, chap. XII-XIII; *Léviathan* toute la fin de la IIe partie); mais ils sont d'ordre universel et finalement les lois de tel ou tel pays ne tireront leur consistance propre que la volonté du Souverain qui les fonde.

¹⁷⁹ Nous suivons les analyses de Pierre-François Moreau concernant l'*ingenium* d'un groupe dans son ouvrage *Spinoza, l'éternité et l'expérience*, pp.427-428: « À côté du raisonnement sur les passions, nous allons retrouver l'*ingenium*, non plus d'un individu, mais d'un groupe. Le terme en effet sous la plume de Spinoza n'a rien exclusivement individuel. Dans différents passages du *Traité théologico-politique*, on constate qu'il peut être appliqué à une nation entière, ou vulgaire en général (“At ipsum vulgus [...] pro imbecillitate ejus ingenii”, *TTP* chap. V, GIII, p.79, I. 4-9; “qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt”, *ibid.*, chap. XVII, p.203, I. 18). »

¹⁸⁰ Ici, l'événement fondateur pour les Hébreux est la sortie de l'oppression égyptienne. Cette expérience devient la référence primordiale au cours de détermination des principes fondamentaux sur lesquelles l'État hébreu est construit. Pour les textes où il est question de naissance, de l'organisation et de l'histoire de l'État hébreu voir essentiellement les chapitres V et XVII-XVIII du *Traité théologico-politique*.

de la combinaison unique d'une certaine communauté humaine s'explique d'abord par *l'agir ensemble* de cette communauté. Il est à remarquer que, pour attribuer une complexion spécifique à une communauté humaine, il faudrait expliquer leur expérience commune à partir de laquelle une idée de *l'unité* ou de *la singularité* de la communauté peut surgir. Une *expérience originelle commune* et les conditions de cette expérience déterminent les termes de l'explication de la complexion de la communauté qui est unie par une certaine stratégie de vivre ensemble. Donc, une communauté peut bien avoir une *singularité* qui s'explique par une certaine complexion propre à elle-même ou propre à son agir ensemble. Il s'agit ici d'une *singularité commune* qui doit se manifester par et dans une activité commune, dans un rapport des mouvements. Donc, si nous affirmons l'idée de *l'originalité* et de *la singularité* de chaque société civile, il nous faudrait indiquer et expliquer l'activité constituante de cette communauté; puisqu'il est possible d'attribuer une *singularité* ou une *complexion* à une pluralité d'individus dans un rapport de mouvements vers le même but. Dans le surgissement d'une société civile, l'action commune joue un rôle *constitutif*; et suivant l'accomplissement de cette action *originale* et *constitutive*, l'activité accomplie devient *un avoir commun* de la communauté ou elle devient *l'exis* de la société civile qui joue un rôle régulateur dans le maintien de l'unité de la communauté en question¹⁸¹. Il est possible de dire qu'aussi bien que la théorie politique de Spinoza que celle de Sartre se réfèrent à une telle logique de la constitution de la société politique qui explique son *originalité* dans et par son activité commune et par les conditions historiques et matérielles.

¹⁸¹ Par l'examen de l'histoire des Hébreux, Spinoza montre la nature et le fondement de cet État, et il examine les *expériences constitutives et régulatrices* des Hébreux en interrogeant ses institutions, la cause de sa décadence et de sa chute. Par l'analyse de l'exemple du peuple hébreu, Spinoza tente de montrer quels enseignements politiques on peut tirer de l'Histoire des Hébreux.

Dans la pensée de Spinoza, l'idée d'irréductibilité de chaque communauté est directement liée à l'idée de particularité de chaque individu humain, et ces deux thèmes principaux de la théorie politique trouvent leur source dans la conception spinoziste du droit naturel et du *conatus*. Même si le concept de *conatus* (telle que Spinoza le définit comme l'essence actuelle d'une chose ou l'effort même que cette chose fait pour persévérer dans son être) est introuvable dans le texte du *Traité Théologico-politique* ; dans le chapitre XVI du *Traité Théologico-politique* il y a une autre formulation : « chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle [de puissance], de persévérer dans son état. »¹⁸² À la différence de l'*Éthique* III, Proposition 6, Spinoza écrit dans le *Traité Théologico-politique* persévérer « dans son état » et non « dans son être »¹⁸³. Il est à souligner que, chez Spinoza, la théorie du *conatus* ne peut pas être détachée des études particulières des essences individuelles. Par l'étude d'une *singularité* collectif, à savoir l'État hébreu, Spinoza élabore sa théorie du *conatus* dans l'examen historique et politique d'un peuple qui se constitue dans et par dispositions particulières. Dans ce cadre, l'étude de l'État hébreu se présente comme l'étude d'un processus concret d'actualisation d'une essence singulière. Le concept de *conatus* exprime toujours une manière d'exister, donc une pratique. Comme l'indique Laurent Bove, « la notion de *conatus* est certes universelle, mais elle enveloppe aussi, dans ses développements concrets, les conceptions théoriques

¹⁸² TTP, p.507.

¹⁸³ Les formulations semblables à la définition du *conatus* de l'*Éthique* III sont également présentes dans les autres ouvrages de Spinoza. Dans le *Court Traité* Spinoza indique qu'« aucune chose ne peut par sa propre nature tendre à l'anéantissement d'elle-même, mais qu'au contraire chaque chose a en elle-même une tendance à se maintenir dans le même état et à s'élever à un meilleur » (CT V, De la Providence de Dieu 1 et 2). Dans l'Appendice géométrique du CT II, 6, Spinoza évoque « l'amour naturel, qui est en chaque chose, de conserver son corps ». Et dans la Partie I, chapitre VI de *Pensées Métaphysiques* Spinoza identifie la chose à « la tendance qui est en elle à conserver son être » (trad. Appuhn, GF Flammarion, p.353-354) ; puis dans le chapitre VI de la Partie II « la vie » est identifiée à « la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être » (*Ibid.* p.260 et p368-369).

nécessaires à sa propre explication, en tant qu'essence individuelle »¹⁸⁴. Ce sont ces concepts récurrents, écrit Bove, d'habitude (*habitus*), de coutume (*consuetudo*), de complexion propre (*ingenium*), de disposition (*dispositio*) qui nous conduisent à concevoir la nature de l'effort comme une pratique stratégique d'affirmation et de résistance, ou comme processus d'auto-organisation collective dont le régime peut être d'hétéronomie ou d'autonomie, selon certaines proportions entre activité et passivité¹⁸⁵.

L'insistance sur l'originalité de chaque individu et de chaque communauté s'explique par la même théorie de complexion chez Spinoza. Il est à souligner que cette insistance renvoie nécessairement à une réflexion sur la diversité des individus et des communautés humaines. L'originalité d'une communauté ou d'un individu vient donc de l'unique combinaison de ses parties et de son unique stratégie de persévérer dans l'être¹⁸⁶. Et, l'accent mis sur la diversité implique toujours la dimension conflictuelle de la réalité humaine. Nous avons montré, dans le chapitre précédent, que l'élaboration de cette dimension de conflictualité se manifeste comme la source de l'originalité de la théorie politique spinoziste. De la même façon, l'originalité de la théorie politique sartrienne s'explique par une logique de diversité irréductible entre les individus humains et entre les communautés humaines. Il est à remarquer que la base ontologique de la pensée sartrienne est souvent critiquée pour sa radicalité concernant la dimension conflictuelle de la réalité humaine. Malgré la radicalité de son ontologie, il est possible de dire que Sartre se sert de sa conception

¹⁸⁴ Laurent Bove, « De l'étude de l'État hébreu à la démocratie : La stratégie politique du conatus spinoziste » in *Philosophiques*, vol. 29, n° 1, 2002, p.108.

¹⁸⁵ *Ibid.* pp.108-109.

¹⁸⁶ Spinoza écrit, dans la préface du *Traité théologico-politique*, que « la complexion des hommes est extrêmement diverse, que chacun approuve telle ou telle opinion, que ce qui pousse l'un à religion déclenche le rire de l'autre, j'en conclus, selon ce qui a été dit auparavant, qu'il faut laisser à chacun la liberté de son jugement, et le pouvoir d'interpréter les fondements de la foi à partir de sa complexion[...] » (TTP, préface, PUF, p.73)

de la conflictualité irréductible dans les relations humaines pour pouvoir dépasser les théories classiques contractualistes¹⁸⁷. Il ne cherche pas à figer les individus humains dans une conflictualité indépassable, mais il ne cherche pas non plus à construire une théorie politique qui vise à stabiliser les individus humains dans une concorde illusoire formée par un contrat. À la fois chez Sartre et chez Spinoza, de l'insistance sur la particularité de chaque individu découle une certaine conception de l'Histoire humaine qui se construit non pas seulement par lesdits *grands moments* ou *grandes expériences*, mais aussi par chaque expérience individuelle ou commune. Dans une telle conception de l'Histoire humaine, il s'agit non pas d'une exposition des grands moments linéaires, mais d'une extension de la pluralité innombrable des expériences. Comme Saverio Ansaldi l'indique, dans sa très éclairante analyse sur la relation entre la pensée de Spinoza et celle de Machiavel; « le déploiement perpétuel des singularités composant la multitude, que Machiavel appelle à juste titre « les humeurs » du peuple, se révèle ainsi pour Spinoza comme étant la condition « ontologique » fondamentale pour garantir l'assise et la stabilité d'une souveraineté démocratique. Par là, Spinoza est en mesure de dé-théologiser l'horizon de constitution du politique, qui peut ainsi s'articuler autour de l'immanence absolue des rapports de force et des conflits agissant au sein de l'État. Dans cette perspective Spinoza, comme Machiavel, tente d'inscrire l'histoire humaine dans une « ontologie conjoncturelle » faisant entièrement l'économie d'un finalisme métaphysique et d'un providentialisme creux comme moyens d'explication de la variabilité et de la mutation des événements politiques. Dans le tissu dense et parfois opaque de l'histoire humaine, nous ne trouvons aucune téléologie fondatrice : nous sommes en revanche constamment confrontés à l'irruption soudaine des actions et des décisions

¹⁸⁷ Dans le Chapitre II, cet aspect de la pensée sartrienne est déjà analysé.

de la multitude – expressions inaliénables de sa puissance collective d’agir. En ce sens, le désir de la multitude ne peut qu’épouser l’affirmation de la démocratie en tant que refus permanent de toute forme d’aliénation et de soumission aux impératifs d’une souveraineté absolue contraire et opposée aux intérêts communs de l’État »¹⁸⁸. Il est tout à fait possible de mettre la théorie sartrienne de l’Histoire (présentée dans la *Critique de la raison dialectique* et dans les *Cahiers pour une morale*) en relation avec une telle compréhension de l’Histoire qui unit la pensée de Spinoza et celle de Machiavel dans la même perspective.

Tout au long de la théorie politique présentée dans la *Critique de la raison dialectique*, le rôle décisif de chaque individu et de chaque expérience singulière dans la constitution d’une Histoire¹⁸⁹ est souligné. L’insistance sur l’affirmation de tous les types des singularités dans l’exposition de l’intelligibilité de l’Histoire chez Sartre peut être considérée comme l’un des résultats de son ontologie phénoménologique dans laquelle l’analyse de l’individu singulier est problématisée et radicalisée. Le mode d’être de l’individu humain, à savoir l’être pour-soi, en tant qu’il est exposé dans *L’Être et le Néant* est souvent critiqué pour être à la source de l’impossibilité d’établir une définition positive de la sociabilité entre les individus humains. Mais, il faudrait remarquer que les analyses fondamentales de l’individu humain dans l’ontologie sartrienne rendent possible la constitution d’une théorie politique qui résiste à toute sorte de généralisation et d’universalisation des pluralités

¹⁸⁸ Saverio Ansaldi, « Conflit, démocratie et multitude : l’enjeu Spinoza-Machiavel », in *Multitudes*, 2006/4 no 27, p. 217-225.

¹⁸⁹ Pour expliquer le but fondamental du tome II de la *Critique de la raison dialectique* Sartre écrit : « Le tome II [...] retracera les étapes de la progression critique: il tentera d’établir qu’il y a une histoire humaine avec une vérité et une intelligibilité. » (CRD, tome I, p. 184)

humaines sous certaines définitions de la tradition contractualiste¹⁹⁰. Il est possible de dire que l'un des buts essentiels de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* est d'exposer une théorie de la société humaine qui s'expliquerait à la fois par une émancipation individuelle et commune effectuée dans une activité unifiante. En se référant au manifeste du Rassemblement Démocratique Révolutionnaire, Sartre dit dans un entretien : « Ce qui est notre but, et notre but commun, c'est l'intégration de l'individu libre dans une société conçue comme l'unité des activités libres des individus.»¹⁹¹ La possibilité d'une telle intégration est exposée dans la *Critique* à travers l'usage du terme *tiers*. Sartre appelle le modèle ternaire de la relation humaine -dans lequel chaque individu totalisant dans la *praxis* se manifeste en même temps comme totalisé par les autres et par la *praxis* elle-même- comme « une libre réalité interindividuelle ». Comme il est expliqué dans le détail dans le Chapitre II, la *praxis* considérée comme le *Tiers* totalisant implique une puissance unificatrice qui s'actualise dans l'action commune. C'est ce qui se trouve au fondement de cette puissance collective, c'est l'intériorisation de la pluralité humaine par chaque individu comme une puissance partagée. Cette puissance et cette intention commune expriment les aspects primordiaux d'un groupe. Chaque *Tiers* constitue le groupe comme le participant qui est bien conscient de sa contribution à la puissance commune. Tout individu du groupe est porteur d'un regard qui totalise les autres et la *praxis* commune. Dans une telle réciprocité positive, la possibilité d'aliénation est éliminée par la médiation de la *praxis*

¹⁹⁰ Même si les analyses de l'individualité humaine singulière de *L'Être et le néant* sont déterminants dans la théorie éthique et politique de Sartre, il faudrait rappeler que Sartre *modifie* sa conception de l'existence de la singularité humaine pour pouvoir passer au domaine éthique et politique. Cette modification dans l'ontologie sartrienne se présente comme une *conversion morale* ou comme une conversion radicale de l'existence de l'individu qui l'indique la transformation de son rapport à soi, au monde et à autrui. Nous allons revenir aux motifs et au sens de cette conversion chez Sartre dans la deuxième partie de notre recherche.

¹⁹¹ Sartre, D.Rousset, G. Rosenthal, *Entretiens sur la politique*, Paris, Gallimard, 1949, s.40.

commune. Dans la *praxis* commune, il y a un réseau de relations qui surgissent dans la relation du groupe avec chaque *Tiers* et dans la relation de chaque *Tiers* avec les autres *Tiers* et avec la *praxis* commune. Dans ce réseau des relations totalisantes, le sens d'autrui se modifie aux yeux de l'individu singulier ; les autres individus ne représentent pas uniquement une pure extériorité ou une *objectivité* dans la *praxis* commune ; ils deviennent des *objets* intériorisés par chacun dans le groupe à travers la *praxis* totalisante¹⁹². C'est ce qui est particulièrement notable ici, c'est l'émancipation individuelle qui surgit au sein même d'une activité commune.

Dans la *Critique de la raison dialectique*, il est sans cesse souligné que l'actualisation propre de chaque individu humain doit être comprise dans la pluralité des individus qui se présente comme la totalité de la réalité humaine. Il est nécessaire, pour Sartre, d'analyser l'individu humain singulier *dans* ses relations *avec* les autres ; puisqu'il est impossible de comprendre proprement l'individu humain dans une isolation illusoire. Il doit être compris toujours comme un *être-avec* ou comme un être relationnel qui s'exprime par ses intentions à l'égard des autres et du monde. Dans le rassemblement passif, à savoir dans la série, l'individu singulier se définit comme une figure identique et impuissante dans la pluralité des autres. Uniquement dans un rassemblement actif, dans le surgissement d'une puissance commune, il est possible de voir les aspects particuliers des individus. Donc, la définition de la liberté véritable de l'individu humain se manifeste dans la communauté active. Pour concevoir le contenu et le sens de la liberté humaine, il faudrait saisir le sens de l'activité de l'individu humain par laquelle il modifie à la fois son existence, les existences des autres et le monde. Dans cette perspective

¹⁹² En ce sens, par la méditation de la *praxis*, l'analyse pessimiste de l'*Être et le Néant* concernant l'*objectivité* et l'existence corporelle de l'autrui semble perdre sa puissance dans la conception de la pluralité humaine dans la *Critique*.

déterminante de la *Critique*, les analyses pessimistes de *l'Être et le Néant* sur l'individu humain isolé (*hypothétiquement*) et doué d'une liberté singulière absolue, semblent êtres dépassées. Mais, les analyses ontologiques de l'existence singulière de l'individu humain ne perdent pas totalement leur puissance dans la théorie politique de Sartre, puisqu'elles fournissent toutefois une base de l'affirmation de l'originalité de chaque individu et de chaque communauté. L'ontologie sartrienne, avec tous ses aspects souvent critiqués (la définition des autres comme une menace permanente contre ma liberté, contre ma transcendance et l'élaboration de la corporéité comme un problème indépassable entre les sujets, etc.), peut être considérée comme une ontologie radicale qui sert comme la phase hypothétique de la pensée de Sartre ou comme *l'ontologie phénoménologique de l'état de nature hypothétique sartrienne*¹⁹³. Il est possible de voir donc une certaine hypothèse de l'état de nature dans *l'Être et le Néant* qui explique la relation interindividuelle comme un champ de la négation et de la conflictualité perpétuelle. En effet, ce qui fait l'originalité de l'ontologie sartrienne, c'est que le philosophe a exposé dans *L'Être et le Néant* une interindividualité *hypothétique et originaire* qui doit être comprise à travers une condamnation de la solitude et de la conflictualité causée par le regard aliénant de l'Autre. C'est la base théorique de la célèbre formulation sartrienne qui est souvent citée : « L'enfer, c'est les autres ». Néanmoins, il est toujours à rappeler que cette théorisation hypothétique sert, dans le parcours philosophique de Sartre, comme une étape méthodologique dans laquelle il a tenté d'analyser en détail l'individu dans sa singularité. À plusieurs reprises Sartre affirme qu'il est, en effet, impossible d'isoler l'individu humain des autres individus et de ses

¹⁹³ Donc, si nous devons montrer chez Sartre une théorie semblable à la théorie classique de l'état de nature, nous la voyons dans l'analyse des relations interhumaines radicalement pessimiste de *L'Être et le Néant*; et nous considérons le contenu entier de la *Critique*, qui se fonde sur les termes comme la sérialité et le groupe, comme le dépassement de ce pessimisme ontologique dans le domaine pratique.

conditions matérielles. Il n'est pas possible donc de mettre l'existence entre parenthèses pour examiner l'individu humain dans sa « pureté » théorique. Il est à remarquer que, même dans la radicalité négative des relations interindividuelles de l'ontologie sartrienne, un principe fondamental s'impose pour souligner que l'individu humain se définit comme un « être-avec » : l'individu, dans une conflictualité perpétuelle avec les autres, doit toujours se réaliser sous les yeux des Autres ; tout « être pour-soi » est en même temps un « être pour-autrui ».

L'analyse du regard qui marque la troisième partie de *L'Être et le Néant* contient la définition de la relation négative et *originale* entre les individus humains ; et l'explication des relations corporelles découle de cette négativité originale. Comme nous venons de dire, l'analyse de la pluralité hypothétique des consciences en conflit perpétuel peut être considérée comme une phase méthodologique de la pensée sartrienne ou comme *une phénoménologie de l'état de nature*. Mais, même dans cette étape de sa pensée, la théorie conflictuelle d'interindividualité implique la possibilité d'un passage à une pratique positive qui peut unir les individus dans une *autre* manière d'exister ensemble. Dans *l'Être et le Néant*, au sein de la négativité de l'analyse de la conflictualité humaine, Sartre pose deux termes fondamentaux pour montrer les différents types de la pluralité humaine : le « nous-objet » et le « nous-sujet ». Ces deux formes de la pluralité humaine peuvent être légitimement élaborées comme les esquisses de la sérialité (le « nous-objet ») et du groupe en fusion (le « nous-sujet ») de la *Critique de la raison dialectique*¹⁹⁴. Ces esquisses sur la possibilité d'une construction d'une théorie

¹⁹⁴ Pour une analyse de la connexion entre les termes de *L'être et le néant* (« Nous-objet » et « Nous-sujet ») et de la *Critique de la raison dialectique* (la sérialité et le groupe) voir particulièrement le Chapitre 6 de *Jean-Paul Sartre : Un demi siècle de liberté* de Juliette Simont, De Boeck & Larquier s.a., 1998, pp.137-169.

positive du sujet collectif et de la responsabilité collective montre que la problématisation de l'être-avec dans l'ontologie sartrienne visait à atteindre la théorisation d'une communauté humaine active et émancipée¹⁹⁵.

La liberté absolue de chaque individu, en tant qu'elle est exposée comme une nécessité ontologique, exige d'être définie dans la pratique humaine. La réalité humaine est structurée par la pluralité des actions des individus qui choisissent d'être l'agent de telle ou telle action. La liberté qui détermine l'existence d'un individu humain comme une nécessité ontologique est un mode d'être qui se manifeste dans et par les actions pratiques. La liberté donc, chez Sartre, est élaborée comme une puissance propre à chacun dont l'essence est définie par son existence. La liberté n'est pas une valeur ou une norme fixe pour chaque individu humain ; mais plutôt une manière d'être de chaque individu qui se dévoile dans le processus de la création de soi de l'individu lui-même¹⁹⁶. Dernièrement, la liberté chez Sartre est l'expression d'une manière de rester en être de chacun ; elle est le mouvement perpétuel de la construction de soi de l'individu humain. Il est donc possible de définir la liberté singulière chez Sartre, comme la totalité des actions, des choix et des intentions propre à un seul individu pour exister. Il est possible de dire que, la liberté chez Sartre indique nécessairement une pratique de la même façon que la notion de

¹⁹⁵ Dans la *Critique*, ce que Sartre indique souvent par « le sujet collectif », c'est le sujet de l'Histoire, à savoir le prolétariat révolutionnaire. À part de la *Critique de la raison dialectique*, deux textes importants, dans lesquels Sartre expose une interrogation sur l'existence actuelle du prolétariat dans le contexte politique de son époque, sont remarquables. Le premier texte est « Les communistes et la paix » (publié d'abord dans *Les Temps Modernes*, N°81, 1952, republié dans les *Situations VI-Problèmes du marxisme*, Gallimard, 1964). Le deuxième texte concernant l'idée du sujet collectif est son article intitulé « Réponse à Claude Lefort » (publié d'abord dans *Les Temps Modernes*, N°89, 1953, republié dans *Situations VII-Problèmes du marxisme, II*, Gallimard, 1965). Dans ces textes, Sartre examine la situation du Parti Communiste au début des années 50s et il interroge la fonction du Parti dans la constitution du sujet collectif. Sartre souligne, dans ces textes, l'importance de la conservation du dynamisme de la classe ouvrière au sein du Parti. Aux yeux de philosophe engagé des années 50s et 60s, la conception du Parti (comme *un milieu d'agir ensemble* qui est privé de tous défauts d'institutionnalisation) était liée strictement à la *praxis* commune puisque le Parti se définit comme *corporation* de cette dernière.

¹⁹⁶ EN, p. 482-483.

conatus chez Spinoza indique un certain processus d'actualisation d'une essence singulière, donc une pratique existentielle. Le *conatus* se présente dans la philosophie de Spinoza comme l'auto-affirmation nécessaire de chaque chose. Quand la liberté chez Sartre est définie comme la somme des pratiques de l'existence individuelle, les deux concepts paraissent s'approcher l'un et l'autre.

Dans la pluralité des existences libres, au sein de l'indispensable conflictualité interindividuelle, il s'agit en effet d'une sorte de réciprocité qui s'explique par l'assomption d'autrui comme un *être semblable* au moi qui tente de construire un monde autour de soi-même. Donc, tout individu existant veut la même chose pour lui-même : transcender la transcendance de l'autre et être au monde comme le centre de l'organisation de tous. C'est la rivalité donc qui explique la relation *originnaire* hypothétique entre les individus humains, et une assomption *originnaire* de l'autre comme une conscience intentionnelle, à savoir comme un être pour-soi, c'est cette rivalité qui est le point de départ de cette relation ontologique. Pour le dépassement de cette conflictualité ontologique originnaire, il faut passer, chez Sartre, au domaine pratique de la politique (et de l'éthique) dans laquelle *la médiation la plus immédiate* de l'agir commun change les termes de la relation interindividuelle.

Ces remarques sur le principe de l'originalité de chaque existence humaine et sur la conception de la liberté en tant que puissance actuelle de l'individu humain impliquent que, chez Sartre, il s'agit d'une résistance contre la généralisation des individus ; et cette résistance détermine également sa conception de la pluralité humaine. Dans la pensée sartrienne, l'insistance sur la particularité des individus, liée

à l'unique sens de la liberté de chacun¹⁹⁷, implique également l'idée de la particularité des communautés humaines. À ce point d'analyse, il paraît assez légitime de dire que la conception de la liberté chez Sartre (la puissance constitutive de chacun pour exister en tant que somme des actualisations de cette puissance) détermine sa conception de la définition de la communauté humaine de la même façon que la conception du *conatus* chez Spinoza (la base ontologique du droit naturel de chacun qui s'explique comme une puissance et comme une manière propre de chacun pour persévérer dans l'être) détermine ses analyses de la société civile. Car, les deux philosophes partagent un point de vue qui s'oppose à la généralisation ou à l'universalisation de la définition de l'individu humain sous telle ou telle définition d'une *nature humaine* ou de l'individu civilisé, et ils partagent également un point de vue qui insiste sur l'originalité de chaque communauté humaine. Donc, les analyses de l'individualité chez Spinoza (fondées sur la conception fondamentale du *conatus*) et chez Sartre (en s'appuyant sur la conception de la liberté ontologique individuelle) qui affirment et soulignent l'existence particulière de chaque individu rendent possible de voir les deux philosophes comme des théoriciens qui se réfèrent à la même logique politique résistante aux théories du contrat. Dans le cadre où se trouvent la pensée de Spinoza et celle de Sartre, la conception de la liberté sartrienne doit être élaborée non comme une norme généralisée, mais comme la somme des intentions et des actions d'un individu ou comme sa manière d'exister. Chez les deux philosophes, l'accent mis sur la particularité de chaque communauté humaine résulte de leur insistance commune sur l'irréductibilité de chaque individu singulier et sur les conditions conjoncturelles de la communauté en question. Aussi bien Spinoza que Sartre tentent, dans leurs ouvrages, d'analyser chaque État ou chaque communauté

¹⁹⁷ EN, 482-483.

humaine dans la lumière des exigences propres aux conditions historiques et matérielles. Il paraît tout à fait légitime de dire que la formule spinoziste qui indique que « les causes et les fondements naturels de l'État doivent être déduits, non des enseignements de la raison, mais de la nature ou condition commune des hommes »¹⁹⁸ est bien valable dans la théorie politique de Sartre. Puis, chez Sartre, comme chez Spinoza, la théorie politique se fonde sur les analyses conjoncturelles et elle comporte des solutions urgentes à propos de conditions conjoncturelles en question. La production d'une théorie politique est considérée donc, pour Spinoza et également pour Sartre, comme l'une des méthodes les plus efficaces d'intervention dans le contexte politique de leurs époques.

*

La théorie politique de Spinoza offre une perspective qui propose l'étude de chaque peuple ou de chaque État comme une combinaison relationnelle des individus et des conditions historiques qui surgissent premièrement au sein d'une action commune originaire. Attribuer un certain *ingenium* à chaque peuple découle donc d'une telle perspective politique qui se focalise de prime abord non pas sur les formes standard de sociabilité, mais sur la diversité des peuples. À ce niveau d'analyse, même si Sartre n'utilise jamais un terme comme « complexion d'un peuple », il est possible de montrer une perspective semblable concernant l'analyse des pluralités humaines dans sa théorie politique. Malgré l'absence d'un terme parallèle à *ingenium* dans la *Critique de la raison dialectique*, il est bien possible de montrer que la manière dont Sartre analyse le groupe en fusion de Sartre fonctionne

¹⁹⁸ TP, I, §7.

par une logique semblable à celle qui existe dans la définition du *passage* de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza. La possibilité d'établir un parallélisme entre l'approche spinoziste et la théorie politique sartrienne devient assez claire si nous nous concentrons sur la manière d'expliquer le lien entre l'existence du groupe en fusion et sa *praxis* commune.

Chez Sartre, la manière d'être ensemble dans une activité commune structure l'existence propre de la communauté humaine, qui se définit comme une société politique. C'est uniquement dans l'agir ensemble que nous pouvons parler d'une dynamique particulière d'un groupe qui se considère comme un *caractère* commun. C'est-à-dire que, chez Sartre, c'est *l'action commune et originaire* qui unit les individus en tant que parties constituant d'une complexion commune. Il est possible de parler d'*originalité* d'un groupe d'individus par et dans son activité commune, où les individus établissent des liens de réciprocité positive. Cette *originalité* de la communauté qui se manifeste dans l'interaction des différentes manières d'agir pour arriver à un but commun devient un *avoir commun* pour la pluralité d'individus en question après l'accomplissement de l'action ; et à cette étape d'accomplissement, la réflexion commune, qui vise à maintenir l'unité de la communauté, se réfère à cette expérience comme la base de leur être-ensemble. L'expérience originaire et constituante du groupe détermine donc les termes de la réflexion commune qui est la condition de possibilité d'être ensemble après l'accomplissement de la *praxis*. Au moment de la *praxis* commune, il s'agit d'une *spontanéité* des actions qui atteint une certaine combinaison des actions qui se manifeste comme la puissance commune des participants. Suivant l'unification urgente et spontanée d'individus, c'est la réflexion commune qui donne à cette pluralité des individus actifs la qualité d'être une

communauté survivante. Parallèlement à ces remarques qui découlent de la définition du groupe en fusion chez Sartre, il est possible de dire que l'utilisation du terme *ingenium* chez Spinoza se fonde aussi sur la référence à une expérience originaire et constitutive d'un peuple ou sur la référence à une certaine manière d'agir ensemble d'une pluralité humaine.

Pierre-François Moreau souligne soigneusement que Spinoza ne construit nulle part, de façon spécifique, une théorie de l'*ingenium* national, mais il mentionne en passant les traits caractéristiques de l'*ingenium* des Romains, des Hébreux et des Grecs. Si nous nous concentrons sur les passages où Spinoza parle des complexions diverses de différents peuples (particulièrement les passages concernant l'expérience d'être ensemble des Hébreux), nous remarquons que la complexion commune des peuples se réfère nécessairement à une expérience particulière ; et nous remarquons également que, à partir de cette expérience particulière, les règles ou les principes du maintien de l'unité des individus sont définis. À propos de l'expérience historique constituante des Hébreux, Pierre-François Moreau écrit :

« L'événement fondateur est la sortie de l'oppression égyptienne (*TTP*, Chapitre XVII). La complexion des Hébreux au sortir d'Égypte se caractérise par la grossièreté, la superstition et l'épuisement dû à la servitude (*TTP*, Chapitre II et V) –et par une soumission particulière. Cette situation a deux effets symétriques: d'une part, elle leur fait haïr toute oppression, toute règle imposée par un homme (on dira que c'est le cas de tous les hommes, puisqu'on est là face à une composante d'un noyau passionnel fondamental; mais chez eux elle atteint une vigueur particulière du fait de l'oppression précédente); l'insoumission naturelle chez tout individu est donc renforcée chez les premiers Hébreux par la situation dont ils sortent. D'autre part, la servitude les a rendus grossiers et inaptes à la liberté; on ne peut donc faire appel à leur raison pour leur faire accepter des lois (*TTP*, Chap.V) (sur ce point aussi, on pourrait en dire autant de tout homme; mais ici l'effet destructeur d'une oppression durable a renforcé ce mécanisme). Dès

lors, Moïse, parce qu'il a compris que leur complexion est marquée par ces caractères, comprend qu'il ne peut les organiser s'ils ne sont pas disciplinés par un secours divin (*TTP*, Chap.III). Seule la puissance divine peut les plonger dans un état d'obéissance qui pourtant ne soit pas ressenti comme une oppression humaine (*TTP*, chap.V et XVII). La généralisation de la religion telle que la permet le monothéisme théocratique a ce double effet; elle remplace la servitude égyptienne par une autre servitude, mais qui n'est pas cruelle, si elle est rigoureuse; elle soumet entièrement les hommes dans tous les détails de la vie (*TTP*, chap.V), mais elle ne laisse aucun homme opprimé par un autre. Tout se passe donc comme si la solution particulière trouvée par Moïse pour les Hébreux avait sa source dans une particularité de leur *ingenium*: particularité elle-même accrochée à leur histoire. Une fois constituée, l'expression mentale de cette solution allait à son tour colorer les autres traits de cette complexion collective. Donc l'expérience historique explique et le trait dominant, et les aspects dominants des autres traits. »¹⁹⁹

De la même façon, dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre explique les effets de l'expérience historique et originaire d'un groupe dans la constitution de la permanence d'un *individu commun* ; et il écrit :

« [...] le problème du *groupe survivant* (car il commence par survivre à sa *praxis* originelle) se lie brusquement pour nous au problème de l'*être*, c'est-à-dire de la *permanence*. [...] À partir du moment où la pression se relâche, les chances de la massification dispersive augmentent: chaque tiers voit derrière lui son action commune, il peut aussi la saisir devant lui dans l'objet produit (ou dans les ruines de l'objet détruit); et cette appréhension de l'objectivation commune est une structure de groupe (*la foule* visite la Bastille, *sa* conquête). Mais l'urgence disparaissant, la conduite de groupe peut aussi bien se briser. Car la saisie commune de l'objectivation n'est ni nécessaire ni urgente: du reste, elle se borne à renvoyer l'être-passé du groupe à la pratique totalisante actuelle comme son unique *raison*. Le groupe vient pour *se voir* dans *sa* victoire déjà passé; c'est-à-dire qu'il se prend lui-même pour fin, d'abord implicitement (on va voir la Bastille conquise, ce château enfin réduit à l'impuissance), ensuite explicitement (les ponts-levis baissés, les prisonniers, la libre circulation dans les cours et dans

¹⁹⁹ Voir les analyses de Pierre-François Moreau à propos des caractères des différents peuples chez Spinoza; à savoir les Grecs, les Romains et les Hébreux (*Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, 1994, pp.431-440.) Ici, nous voudrions souligner particulièrement son analyse sur l'expérience des Hébreux au sortir d'Égypte (pp.437-438).

les salles reflètent dans le pratico-inerte l'action qui a changé leur statut). Dans cette mesure, donc, la réflexivité vient au groupe de sa *praxis* passée en tant que l'objet produit le désigne à lui-même comme groupe dans la mesure même où cet objet n'apparaît qu'à une *praxis* dévoilant de groupe. [...]²⁰⁰

Ce qui est à souligner dans cette analyse, c'est la transformation du sens de la *praxis* commune du moment de l'action à l'accomplissement de celle-ci. Il faudrait rappeler que, pour Sartre, une activité accomplie, en tant qu'expérience finalisée par la réalisation d'un certain but, implique une *structure d'inertie* ; mais elle reste toutefois comme l'un des thèmes primordiaux qui forment la *praxis* actuelle et l'avenir d'un groupe. Sartre nuance ses propos dans une note en bas de page : « Il faut simplement préciser que la *structure d'inertie* du passé (comme être dépassé) n'est pas sa seule détermination: il reçoit une structure pratique du dépassement même en tant que celui-ci le *conserve* dans son mouvement; il faudrait, en même temps, décrire le passé comme *exis* dans l'organisme pratique et dans le groupe. »²⁰¹

Le terme de « *exis* » peut être compris ici comme un « avoir commun » ou plutôt comme une mémoire collective partagée par tous les constituants de l'expérience commune. Ce terme, « *exis* », joue un rôle également dans l'explication de la décomposition de la sérialité ; et il apparaît au moment de décomposition de la série comme la base inerte de l'agir ensemble des individus qui partagent un milieu matériel, institutionnel et géographique. C'est-à-dire que, tous aspects d'inertie (conditions matérielles, institutions et expériences passées) qui se trouvent au fond d'une pluralité sérielle apparaissent au moment d'action comme les données d'une mémoire collective²⁰². Il est à noter que, ces aspects inertes ne sont jamais suffisants

²⁰⁰ CRD, 514-515.

²⁰¹ CRD, 515, note en bas de page.

²⁰² Dans les analyses sur l'expérience des habitants du quartier Saint-Antoine Sartre utilise le terme « *exis* » au sens d'une mémoire collective. CRD,461: « Le groupe en fusion, c'est la ville. Nous allons montrer à l'instant en quoi qu'il se distingue de la sérialité. Toutefois, il faut préciser d'abord qu'il se

pour la transformation d'une sérialité en un groupe en fusion ; mais quand s'il s'agit d'une *praxis* commune unifiante, ces aspects d'inertie peuvent servir comme une sorte de plateforme commune. Donc, l'*exis* d'un groupe peut être bien considéré comme la somme des données (acquis particulièrement au cours d'une expérience originaire) qui exprime le *caractère actuel* du groupe. L'affirmation de la spécificité de chaque groupe chez Sartre s'appuie sur la formulation des *caractères* particuliers des groupes en se référant à tous les aspects à la fois inertes et actifs de ceux-là. Ces analyses de Sartre rejoignent parfaitement les interprétations de la pensée politique de Spinoza qui se concentrent particulièrement sur l'idée d'*ingenium* et sur le rôle important de la conception de l'*habitude* dans la définition de l'*ingenium* d'un peuple. Laurent Bove écrit : « Ce que nous apprend ainsi l'histoire du peuple hébreu, c'est que le pacte à partir duquel s'organise et se maintient une société est, de fait, en premier lieu, une forme supérieure et novatrice d'association (ou de cohésion) du corps de la multitude ou de la multitude elle-même comme corps, en sa complexité singulière (*multitudinis ingenium*). Dans la continuité du complexe associatif du corps social pré-politique, de nouvelles formes d'habitudes, d'organisations et de significations ont donc été contractées. Car, comme pour le corps individuel, le corps collectif est une habitude (ou une mémoire) et ce corps ne pourrait rien faire s'il

figera en collectif s'il n'est pas structuré dans un développement temporel dont la vitesse et la durée dépendent évidemment des circonstances et de la situation. En fait, le groupe en fusion c'est encore la série, qui se nie en réintériorisant les négations extérieures ou, si l'on veut, il n'y a pas de différence dans ce moment entre le positif lui-même (groupe en voie de construction) et cette négation qui se nie (série en dissolution). On peut montrer que la première structuration (en tant qu'elle vient du groupe lui-même) vient à *un quartier*, comme partie d'un tout fluide, *de sa structure pratico-inerte*. Le quartier Saint-Antoine a toujours vécu à *l'ombre* de la Bastille: ce château noir menace, non pas tant comme prison, mais de ses canons: il est le symbole de la force répressive, comme limite d'un quartier misérable et inquiet. De plus, des échauffourées et des émeutes réprimées restaient à l'intérieur du rassemblement même comme une *exis* (il s'agit d'une mémoire collective passant à la structure commune). Pour l'instant, je ne considère même pas la force explosive que cette *exis* peut contenir, dans l'hypothèse d'une libération d'énergie par dissolution des liens d'impuissance: ce qui nous intéresse, du point de vue de la genèse d'un groupe actif, c'est que cette *exis*, *en fait*, structure un chemin, elle est d'abord détermination hodologique de l'espace vécu du quartier. »

n'avait déjà des traces mnésiques à partir desquelles se déterminent son action, son imagination [...] »²⁰³

En dernière analyse, il est à noter que, si l'*ingenium* et le caractère d'*un individu commun* se réfèrent particulièrement à l'expérience passée et aux conditions matérielles d'une communauté, ils se présentent comme des termes de passivité. Malgré le fonctionnement positif de la conception de l'*ingenium* (comme l'acquis de l'expérience originaire et comme une idée régulatrice dans l'organisation d'un certain peuple) et de la conception de la particularité d'un groupe à travers son *exis* (comme une base de l'agir ensemble et du passé commun régulateur dans l'être actuel du groupe), ces conceptions contiennent en même temps un risque. C'est le risque de fixer et de réduire un peuple ou un groupe à un caractère défini une fois pour toutes par une expérience originaire. Il est assez évident que Spinoza, comme Sartre, résistent à une telle approche absolutisant un seul moment du processus politique d'un peuple ou d'un groupe. Ces conceptions parallèles chez Spinoza et chez Sartre servent à l'affirmation de l'originalité de chaque communauté, et elles doivent être comprises comme la définition de telle ou telle communauté humaine qui se renouvelle sans cesse dans l'interaction actuelle des individus participant à cette communauté. Il est à rappeler que pour Spinoza et pour Sartre, c'est l'interaction continue des existences individuelles dans l'actualité de l'être-avec qui détermine la théorie politique. Ces deux philosophes restent loin de l'absolutisation de telle ou telle communauté. Ils tentent plutôt d'expliquer l'intelligibilité de l'être-ensemble des individus humains à travers l'analyse de la logique de la composition,

²⁰³Laurent Bove, *La Stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, VRIN, 1996, p.208-218. Voir l'ensemble de la sous-section I –De l'Habitude (activité constituante de l'existence actuelle de la « nation ») à l'auto-organisation du « multitudinis ingenium » comme sujet pratique-politique - du Chapitre VIII – L'État hébreu: éléments pour une seconde théorie de la constitution imaginaire du corps politique.

de la permanence et de la décomposition²⁰⁴ des groupes d'individus dans certaines conditions.

*

Pour montrer que Spinoza et Sartre se réfèrent, à certains égards, à une logique semblable dans leurs théories politiques, les analyses à propos du parallélisme entre l'emploi du terme *conatus* chez Spinoza et l'emploi du terme liberté ontologique chez Sartre doivent être nuancées. La liberté ontologique chez Sartre et le *conatus* chez Spinoza se trouvent à la source de la conflictualité dans les relations hypothétiques originaires. Ces concepts ontologiques déterminent les existences humaines singulières, et ils se lient à la nécessité dans laquelle les individus se réalisent. Spinoza affirme que chaque chose s'efforce de persévérer dans son être, et chaque individu humain existe par une puissance pratique propre à lui, et cette puissance est la manifestation de son effort de rester dans son être. En ce sens le *conatus* d'un individu exprime sa manière d'exister. Parallèlement chez Sartre, la liberté ontologique doit être comprise non pas comme une simple conception du libre arbitre, mais comme la manifestation nécessaire des efforts pratiques de chacun pour exister. La liberté chez Sartre exprime de prime d'abord la nécessité ontologique de se réaliser dans une manière spécifique²⁰⁵. C'est son *degré* d'assomption de sa

²⁰⁴Chez Sartre et également chez Spinoza, chaque société humaine structure son invention politique qui se fonde sur une expérience constituante et unique. Parallèle à cette idée de l'originalité de chaque expérience de constitution, les deux philosophes soulignent soigneusement que les causes de dissolution de chaque ordre politique découlent de l'existence unique de ce dernier.

²⁰⁵À propos d'une telle définition de la liberté, nous soulignons particulièrement les extraits suivants dans le Chapitre I de la Quatrième Partie de *L'Être et le néant* :

“Je suis, en effet, un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes; mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté. [...] Ma liberté est perpétuellement en question dans mon être; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature; elle est très exactement l'étoffe de mon être; et comme mon être est en question dans mon être, je dois nécessairement posséder une certaine compréhension de ma liberté.” (p.483)

liberté, ou son *degré* d'assomption de sa nécessité de se construire dans la réalité humaine, qui détermine sa manière de *structurer* son existence²⁰⁶. Les concepts de *conatus* et de liberté ontologique impliquent à la fois la spécificité d'être de chaque individu, et en tant que termes fondamentaux de la relation interindividuelle, ils se définissent à la fois comme les causes primordiales du conflit dans la réalité humaine et comme les causes du désir de vivre ensemble. Dans le monde d'un individu qui tente d'organiser le monde autour de son être unique, ou qui cherche toujours son utile propre pour persévérer dans son être, autrui surgit premièrement comme une menace. Chaque individu effectue sa puissance d'exister dans la pluralité des puissances et dans la pluralité des relations interindividuelles ; et chaque individu tente d'organiser ses relations en vue de favoriser sa propre existence qui peut être définie comme une activité incessante d'organisation des relations dans la pluralité d'individus en vue de l'obtention de ce qui est utile pour son être. Chaque individu s'expérimente comme le centre d'un réseau des relations interindividuelles. Chez Sartre, l'individu humain qui s'explique par sa liberté absolue se met au centre de tout ce qui est *pour* lui. Malgré la négativité *originale* des relations interindividuelles chez Spinoza et chez Sartre, dans le réseau des relations réelles il s'agit toujours d'un mouvement d'oscillation entre la réciprocité négative et la réciprocité positive. Ce mouvement d'oscillation se montre comme le tissu fondamental des relations interhumaines chez les deux philosophes. Comme nous

“Par liberté originelle, il ne faut pas entendre une liberté qui serait *antérieure* à l'acte volontaire ou passionné, mais un fondement rigoureusement contemporain de la volonté ou de la passion et que celles-ci *manifestent* chacune à sa manière.” (p.488)

“Nous espérons avoir montré simplement que la volonté n'est pas une manifestation privilégiée de la liberté, mais qu'elle est un événement psychique d'une structure propre, qui se constitue sur le même plan que les autres et qui est supporté, ni plus ni moins que les autres, par une liberté originelle et ontologique.” (p.496-497)

²⁰⁶Le terme de sincérité peut être défini chez Sartre comme l'assomption propre de chacun de sa liberté nécessaire. Nous allons analyser ces deux termes en détail dans la deuxième Partie de notre recherche.

l'avons expliqué dans le Chapitre III, la conflictualité qui marque particulièrement l'état de nature chez Spinoza ne peut pas être dépassée définitivement ; parallèlement, chez Sartre, la réciprocité négative qui naît de la conflictualité originaire ontologique existe toujours au fond de toute pluralité humaine comme la base de la réalité humaine. Il est possible de dire que l'une et l'autre approche indiquent que la possibilité de la sortie de la négativité interhumaine peut et doit être effectuée par la constitution de la puissance commune. L'intention vers un but commun peut unir les individus dans un groupe actif, et la transformation de la réciprocité négative en réciprocité positive surgit dans la nature dynamique de l'agir ensemble. Aucun groupe d'individus n'est considéré comme absolu chez Spinoza et chez Sartre ; dans leurs théories, il s'agit seulement de l'unification des individus humains dans différentes conditions qui déterminent la spécificité du groupe en question. Les deux philosophes ne tentent jamais de théoriser la supériorité historique d'un tel ou tel groupe d'individus ; ils tentent d'expliquer les différents aspects de la réalité humaine à travers l'étude de groupes d'individus comme des cas exemplaires. Dans l'horizon politique où nous voyons Spinoza et Sartre, la visée de la théorie politique n'est pas la précision des grands moments de l'Histoire. Cette théorie s'explique plutôt comme un mouvement de totalisation qui cherche à ajouter tous les types d'expériences à la constitution d'une Histoire. Les deux philosophes partagent donc une perspective qui affirme que chaque société humaine s'exprime par un dynamisme des relations propres à elle-même ; et ils partagent également un point de vue qui affirme que l'intelligibilité de chaque société se montre à travers son action et sa réflexion commune qui se manifestent comme des inventions conjoncturelles de cette société. Pour Sartre et pour Spinoza, la théorie politique ne cherche pas à montrer la possibilité d'une société sans conflit. Elle ne cherche pas

non plus donc à théoriser la possibilité de la vie commune définitivement en paix. Comme nous l'avons montré dans le Chapitre II la puissance émancipatrice commune peut naître d'une telle ou telle conjoncture conflictuelle chez Sartre. De la même façon, chez Spinoza, une ambiance d'antagonisme, ou même de guerre, peut être le point de départ d'un mouvement de libération d'une pluralité d'individus. De ce point de vue, il faudrait admettre qu'aucune analyse politique ne se veut *définitive* ; dans la réalité conjoncturelle de chaque société humaine, les principes du vivre ensemble doivent être toujours reconsidérés.

À ce stade d'analyse, certaines questions s'imposent : comment la transformation de la réciprocité négative en la réciprocité positive s'effectue-t-elle chez Spinoza et chez Sartre ? Et comment d'un état de conflit (comme une guerre civile ou un procès de dissolution d'une société civile) peut-il surgir un mouvement de libération commune ?

Pour répondre à ces questions, il faudrait donc montrer le fonctionnement du processus de transformation dans lequel des individus impuissants et passifs commencent à se construire en tant qu'acteurs d'un mouvement commun émancipateur. La recherche sur cette question de transformation nous permettrait de dévoiler une perspective commune qui rapproche la théorie politique de Spinoza à celle de Sartre. Chez les deux philosophes, pour comprendre le passage de la forme négative de la sociabilité à la forme positive, il faudrait remarquer une autre étape intermédiaire qui prépare la condition de possibilité de ce passage. Dans la théorie politique de Spinoza et de Sartre, juste avant le passage à la vie civile et organisée, une étape d'action se manifeste comme l'étape de libération commune en tant que

condition de possibilité de la vie en concorde. Dans cette étape de libération, nous témoignons d'une évolution à la fois individuelle et sociale : dans cette étape de libération, l'individu se transforme en une partie constituante de la société, et la pluralité d'individus impuissants et identiques se transforme en un groupe d'individus libres et agissants. Pour montrer le parallélisme entre le processus de transformation de la négativité à la positivité chez Sartre et chez Spinoza, nous allons nous concentrer, une dernière fois, sur l'exemple du quartier Saint Antoine, et nous allons revenir à l'analyse du rôle de l'indignation dans la transformation d'une pluralité d'individus passifs en une « multitude libre ».

La transformation de la « multitude soumise » en la « multitude libre », ou la nécessité structurelle de la transformation de quantité en puissance

Dans les analyses de certains cas dans la *Critique* (notamment dans les analyses sur les conditions humaines déterminées par la rareté ou sur l'exemple des habitants de quartier Saint Antoine), il est expliqué que la perception commune d'un danger qui menace chaque individu dans une sérialité catalyse le passage de la solitude à la solidarité²⁰⁷. Dans l'analyse de l'exemple de quartier Saint Antoine, Sartre affirme que, suivant le moment où chaque individu perçoit d'un danger menaçant son existence, chacun perçoit également que ce danger menace aussi les existences des autres, de ses semblables. Donc, la perception du danger est d'abord individuelle, et à la suite de ce moment-là chaque personne commence à voir qu'il n'est pas seul devant ce danger et une communauté totalisée par le danger commun

²⁰⁷Voir les analyses concernant la transformation de la rareté en un acquis positif dans la *Critique de la raison dialectique*, pp. 260-263.

surgit. Dans ce moment de prise de conscience, une réflexion, d'abord individuelle et en suite commune, prépare l'étape de l'agir ensemble. C'est-à-dire que le passage de la passivité sérielle à l'activité commune se fonde premièrement sur l'élaboration d'une expérience individuelle négative (l'expérience d'un danger menaçant l'existence de l'individu), et à partir de cette expérience individuelle négative, chaque individu cherche à s'unir avec les autres qui se trouvent devant les mêmes conditions défavorables²⁰⁸. Le passage de l'existence individuelle à l'existence commune exprime également le passage de la puissance individuelle à la puissance commune définie par la somme des puissances de chaque individu dans la communauté. Comme il est déjà indiqué, ce passage implique un perfectionnement à la fois individuel et commun. Ici, il est à noter qu'un tel passage surgit chez Sartre particulièrement dans un état de négativité (dans un état de conflictualité ou de rareté) ; et il est à souligner également que l'activité commune et émancipatrice est toujours inhérente même aux pluralités passives en tant que possibilité permanente des individus ontologiquement libres et uniques. C'est-à-dire qu'en même temps la liberté individuelle et nécessaire de chaque individu, en tant qu'elle peut et doit être définie comme la possibilité permanente de se former et de reformer dans les

²⁰⁸ Dans la *Critique*, dans la « Question de Méthode » Sartre appelle ce type d'expérience comme « expérience critique » et à propos de la définition de l'Histoire en tant que pluralité des diverses totalisations Sartre écrit : « [...] la dialectique est activité totalisatrice; elle n'a d'autres lois que les règles produites par la totalisation en cours et celles-ci concernent évidemment les relations de l'unification à l'unifié, c'est-à-dire les modes de présence *efficace* du devenir totalisant aux parties totalisées. Et la connaissance, elle-même totalisante, est la totalisation elle-même, en tant que celle-ci est présente dans certaines structures partielles d'un caractère déterminé. En d'autres termes, s'il y a présence consciente de la totalisation à elle-même, ce ne peut être en tant que celle-ci est l'activité encore formelle et sans visage qui unifie synthétiquement, mais c'est par la médiation de réalités différenciées qu'elle unifie et qui l'incarnent efficacement en tant qu'elles *se* totalisent par le mouvement même de l'acte totalisateur. Ces remarques nous permettent de définir un premier caractère de *l'expérience critique*: elle se fait à *l'intérieur* de la totalisation et ne peut être une saisie contemplative du mouvement totalisateur; elle ne peut être non plus une totalisation singulière et autonome de la totalisation connue, mais elle est un moment réel de la totalisation en cours, en tant que celle-ci s'incarne en toutes ses parties et se réalise comme connaissance synthétique d'elle-même par la médiation de certaines entre elles. Pratiquement, cela signifie que l'expérience critique peut et doit être l'expérience réflexive de n'importe qui. » (CRD, 164-165)

conjonctures diverses²⁰⁹, est la condition de possibilité d'une praxis commune. La constitution d'un groupe est donc le produit des individus qui choisissent *d'évoluer* ensemble dans une certaine pratique commune. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre explique le fonctionnement *naturel* des relations humaines qui dépasse les analyses sur le fonctionnement des relations duelles et hypothétiques de *L'Être et le Néant*. Dans le fonctionnement *naturel* des relations humaines pratiques, Sartre montre l'intention incessante de chaque individu vers le dépassement des conditions négatives et il affirme que chaque individu tente d'actualiser sa liberté dans les actions communes qui se manifestent comme des stratégies communes pour favoriser l'existence de chacun.

Il est très important de remarquer que la sérialité, ou l'état d'interindividualité le plus réifié, le plus proche de se réduire à « nous-objet », se montre comme un produit d'une pratique humaine. La différence entre la sérialité et le groupe provient du type de pratique d'abord et ensuite de l'élaboration de cette pratique par les individus dans la pluralité. Dans la sérialité, ce qui est déterminant de prime d'abord, c'est la solitude de chaque individu ; mais cela ne signifie nullement qu'aucune action ne réunit ces individus. Les individus de la série font partie d'une certaine *société* où ils se conduisent selon certaines règles communes. Prenons l'exemple de l'existence sérielle des gens qui se retrouvent dans la même salle d'une bibliothèque à un moment donné : dans un tel rassemblement sériel, tous les individus se conduisent selon certaines règles qui viennent de l'extérieur d'eux-mêmes, et chacun

²⁰⁹CRD, p.184: « Si la dialectique existe, nous devons la subir comme insurmontable rigueur de la totalisation qui *nous* totalise et la saisir dans sa libre spontanéité pratique comme la *praxis* totalisante que nous sommes; à chaque degré de notre expérience, nous devons retrouver dans l'unité intelligible du mouvement synthétique la contradiction et l'indissoluble liaison de la nécessité et de la liberté, quoique, à chaque moment, cette liaison se présente sous des formes différentes. De toute manière, si ma vie, en s'approfondissant, devient l'Histoire, elle doit se découvrir elle-même au fond de son libre développement comme rigoureuse nécessité de la liberté. »

tente de respecter le silence ce qui prouve combien les autres leur sont présents alors même qu'ils semblent absents ou perdus dans l'indifférence. Ils lisent les textes, et au moment même de cette lecture, c'est le monde humain tout entier qui les pénètre. « Chacun, même s'il tourne le dos aux autres, même s'il ignore leur nombre et leur aspect, sait qu'ils existent comme pluralité finie et indéterminée *dont il fait partie* »²¹⁰. Dans la série, chacun totalise la pluralité sérielle comme totalisée non par ses intentions propres, mais par un objet (la bibliothèque, le métro, etc.) qui définit chacun du dehors; donc par rapport à leur relation avec la pratico-inerte, tous les individus sont identiques et interchangeable. Toutefois, il s'agit ici d'une identité d'un genre assez original; elle ne peut être confondue, écrit Sartre, avec l'identité des exemplaires qui se rangent sous l'universalité d'un concept. Car, dans la série, il y a un *ordre* donné du dehors et cet ordre est constitutif pour la série. Cet *ordre* naît de la *rareté* qui reste au fond de la réalité humaine comme caractéristique indépassable de la matérialité: *il n'y en a pas assez pour tous*. Par cette formule basique, l'interchangeabilité ou l'identité des individus dans la série excluant toute priorité fondée sur un mérite intrinsèque ou toute décision justifiée quant au choix des excédentaires, s'invente « une pratique quelconque dont l'unique but est d'éviter les conflits ou l'arbitraire. Les voyageurs, en attendant l'autobus, ont pris des numéros d'ordre. »²¹¹

Étant définie comme le rassemblement produit par une pratique, la sérialité conserve des caractères d'intériorité et elle se présente comme une union synthétique. En d'autres termes, la pluralité sérielle se compose du rapport d'identification, et là, l'extériorité (tous les aspects de la matérialité) est imprimée

²¹⁰ CRD, p.366.

²¹¹ CRD, p.368.

dans l'intériorité de chaque individu. Sartre explique l'unité des individus dans la série - dans cette structure de fuite et d'altérité où l'originalité du vécu individuel est presque effacée – comme une unité synthétique particulière: « D'une part, on ne saurait la ramener à la réciprocité puisque le mouvement sériel dans l'exemple envisagé exclut le rapport réciproque : chacun est la raison de l'être-Autre de l'Autre en tant qu'un Autre est sa raison d'être ; nous retrouvons en un sens l'extériorité matérielle, ce qui ne peut étonner puisque la matérialité inorganisée a décidé la série ; mais d'autre part, en tant que l'ordre a été produit *par une pratique* et que cette pratique incluait la réciprocité en elle, il contient *une réelle intériorité* : car c'est *en son être réel* et comme partie intégrante d'une totalité qui s'est totalisée *dehors* que chacun est dépendant de l'Autre dans sa réalité. [...] Du coup l'*identité* (comme simple absurdité de la dispersion non signifiante) devient synthétique : chacun est identique à l'Autre en tant qu'il est fait, par les Autres, Autre agissant sur les Autres ; la structure formelle et universelle d'altérité fera *la Raison de la série*. »²¹²

Au pôle opposé de la pluralité sérielle, il y a le groupe en fusion désigné par l'union des actes libres des individus. L'unification pratique qui surgit comme la reprise de la liberté dans le groupe en fusion *n'a rien de miraculeux*; la spontanéité intrinsèque du groupe en fusion ne signifie pas un processus mystique, mais plutôt *un processus spontané de contagion*. Ce processus se manifeste dans une telle conjoncture spécifique que l'individu, si effacé qu'il soit dans l'impuissance sérielle, ne peut que rentrer en possession de sa vocation totalisante propre. À ce moment précis, nous voyons un parallélisme entre ce processus spontané de la *Critique* et la théorie d'imitation des affects de la pensée spinoziste que nous avons expliqués dans

²¹² CRD, p.371.

le Chapitre III. Pour préciser notre propos, il faudrait nuancer l'analyse sur le quartier Saint-Antoine à la veille de la prise de Bastille.

Il y a un grand danger pour l'existence habituelle du quartier : les troupes royales encerclent la ville, et elles la précisent comme *une totalité-à-anéantir*. Le quartier Saint-Antoine, par lui-même, avant le surgissement de cette menace, s'explique comme une configuration sérielle, une structure passive de pratico-inerte, où chacun, séparé des autres, poursuit ses propres intérêts. La structure ternaire peut y fonctionner multiples fois, à divers niveaux; elle peut se produire comme cet effacement de soi au profit du pratico-inerte qui a été décrit à propos de gens qui partagent la même salle d'une bibliothèque. Mais l'existence réelle d'une ville ou d'un quartier n'est pas seulement faite d'une telle situation simplifiée ; elle consiste en entrelacements bien plus complexes –auxquelles, d'ailleurs, la forme la plus épurée de la sérialité renvoie par elle-même; car si ces hommes attendent dans la séparation, c'est dans la stricte mesure où ils appartiennent à des groupements plus étroitement tissés de rapports de réciprocité: dans cette salle de bibliothèque l'un rédige un article, indifférent à ses voisins, et l'autre lit un roman, etc. Dans la vie quotidienne, et dans divers niveaux, le tiers totalise diversement: « Il est la médiation humaine par laquelle [...] la multiplicité des épacentres et des fins (identiques et séparées) se fait organiser comme déterminée par un objectif synthétique. Toutefois, suivent les circonstances, cet objectif tombe en dehors des fins pratiques du tiers ou les recouvre partiellement ou s'y intègre ou se les subordonne ou s'y subordonne lui-même. »²¹³

²¹³ CRD, p.470.

Cette conjoncture particulière d'une menace totalisante qui vient du dehors de l'individu l'oblige à ne plus pouvoir exercer sa fonction ternaire que d'une seule manière, qui est l'essence même de cette fonction, à savoir sa pure portée totalisante. Ici, les autres rentrent à l'intérieur de la fin particulière de l'individu, ou ils n'y rentrent pas et il se ferme à eux qui se ferment à lui, ou encore, ils s'intègrent à son objectif, mais seulement en partie. À ce point, ces autres qui se révèlent à l'individu font un appel pour résister ensemble au danger commun. Car une fois qu'un individu a adopté le point de vue totalisant, il ne peut pas ne pas savoir qu'il est menacé non pas comme un individu accidentel, ni non plus comme autre sériel, anonyme et indifférent, mais en tant que membre d'un tout, étape dans une stratégie concertée, « *moment d'une expédition punitive* »²¹⁴. « À ce niveau, chacun en tant que *tiers* ne peut plus distinguer sa propre sauvegarde et celle des Autres »²¹⁵. Et ce qui est déterminant ici, précise Sartre, c'est *une simple nécessité structurelle* de la vision totalisante dans ces circonstances-là, qui est en effet une question de perception.

Le statut de l'individu habitant du quartier Saint Antoine est donc double: en tant qu'il adopte sur le quartier le point de vue du tiers, il le totalise, ce qui lui interdit structurellement d'en faire partie; en tant qu'habitant du quartier, il en fait partie sériellement et ne le totalise pas: « il [le tiers] totalise le quartier en tant qu'il se fait ne pas figurer dans la totalité et le quartier le sérialise en tant qu'il y est résident »²¹⁶. Tout le problème est donc de rejoindre cette totalisation active, mais

²¹⁴ CRD, p.470.

²¹⁵ CRD, p.470.

²¹⁶ CRD, p. 471.

sans participation, à cette participation passive sans totalisation. Ou, tout simplement, d'activer cette participation, c'est-à-dire de dissoudre la sérialité. Or c'est au sein même de la sérialité ou de la passivité que la contradiction va se résoudre. Sartre écrit: « Ici, la sérialité sert »²¹⁷ et la transformation des individus sériels commence à se réaliser.

“ [...] devant le destin et les exigences du champ pratico-inerte, la même unité comme structure sérielle d'altérité se découvre comme impuissance fondamentale [...] et l'on retrouve la réciprocité comme dépendance fuyante et inerte de chacun par rapport à la série et de tous les individus à leur place sérielle par rapport à chacun. Cette contradiction ne peut pas nous mener très loin puisque l'unité paraît pour se dissoudre comme illusion; et il emporte peu, *pratiquement*, qu'elle ait, au moins à titre de moment de l'illusion, sa place marquée dans l'expérience sérielle. Ce n'est pas elle ou du moins pas elle d'abord qui peut se présenter comme possibilité objective du groupement (c'est-à-dire comme possibilité de se nier comme rassemblement) puisque, au moment où la réalité est l'*impossibilité*, le rassemblement inerte se donne comme la vérité concrète dont l'unité est l'apparence abstraite. Au reste, la structure de cette unité est déterminée puisqu'elle ne se donne pas à partir d'un objectif pratique, mais plutôt comme l'être fondamental de classe, en tant que des relations individuelles de libre réciprocité le font apparaître comme fondement des options singulières. **L'importance de la contradiction signalée est ailleurs: elle a, en effet, l'office de nous ramener, dans l'expérience dialectique, et du moment de la constitution des groupes, aux rapports ternaires de la libre action individuelle, de la libre réciprocité et du tiers médiateur. Autrement dit, ces relations qui nous apparaissent comme les libertés se mystifiant elles-mêmes dans le champ des activités passives, sont celles qui peuvent seules rendre intelligible l'apparition d'une praxis constituée, dans le champ passif et contre lui. Mystifiés, aliénés, escroqués, ces libres développements pratiques, source de l'impuissance individuelle et sérielle, n'en demeurent pas moins des actions synthétiques en acte, toujours capable d'unifier – du point de vue individuel, il est vrai – toute multiplicité paraissant dans le champ pratique.** Et quand nous disons que la totalité totalisante de l'environnement indique l'unité possible comme auto-détermination de tous les individus, elle l'indique, certes, dans le milieu de la sérialité, mais aux libres actions dialectiques de chacun en tant qu'elles sont pour elles-mêmes des translucidités dialectiques. **Mais il importerait peu que chaque individu soit affecté d'une possibilité d'union de tous si cette désignation le**

²¹⁷ CRD, p. 473.

touchait dans sa solitude ou dans ses relations de réciprocité. L'unité, en fait, ne peut apparaître comme réalité omniprésente d'une sérialité en voie de liquidation totale que si elle affecte chacun dans les relations de *tiers* qu'il entretient avec les Autres et qui constituent l'une des structures de son existence *en liberté*.²¹⁸

Dans cet extrait, nous nous concentrons particulièrement sur la contradiction sur laquelle Sartre attire notre attention: les individus passifs agissent spontanément en cas d'urgence et de panique, et un processus fusionnel d'imitation détermine la spontanéité de la transformation des individus. Juliette Simont explique le fonctionnement de ce processus en cas de panique sérielle chez Sartre: « En tant que je suis tiers, je vois l'agitation du quartier, qui est sérielle et de fuite panique, comme une riposte organisée (ils ne fuient pas, ils se regroupent, se dirigent vers un endroit où trouver des armes, etc.), mais en tant que je suis sérielle, j'*imite* les autres, selon cette perte de soi dans l'altérité qui est la loi de la série; je fais ce que fait l'Autre, qui lui-même fait ce que fait l'Autre; c'est-à-dire que je fuis *comme* eux. Cependant en même temps j'ai l'intelligibilité de cette déperdition sérielle comme d'une action commune; et il en va de même pour chacun, car chacun est mis en position de tiers par la menace extérieure; en sorte que la *contagion* sérielle va, de proche en proche, se comprendre comme action unifiée. »²¹⁹ Donc, dans le processus de dissolution de la sérialité, les individus passent par une *étape irréfléchie* où la *contagion* sérielle se manifeste comme un ordre inscrit dans l'existence de chaque individu humain; et à partir de cette quasi-unification contagionnelle, la pluralité des individus commence à se comprendre comme une action unifiée. Dans le moment précis de panique et d'urgence, le premier pas fait par chacun est déterminé par un acte passif ou par un acte dans l'altérité. Par ce premier pas spontané vers l'unification irréfléchie, l'acte

²¹⁸ CRD, 468-469.

²¹⁹ Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre: Un demi-siècle de liberté*, De Boeck & Larcier s.a., 1998, p.159.

commun devient possible. Dans cette spontanéité Sartre voit une nécessité structurelle qui conduit les individus humains à établir toujours les liens de réciprocité positive. En effet, cette nécessité structurelle implique, par une manière très nuancée, l'actualisation de la seule nécessité de l'individu humain chez Sartre: l'actualisation de la liberté absolue de l'individu dans la présence des autres individus. Sartre écrit:

“ [...] D’abord, en effet, la libre organisation du champ pratique suppose un dépassement et ce dépassement ne peut figurer lui-même dans le champ comme dépassé; ensuite [...] la menace est saisie sur les Autres comme totalisante mais elle l’attaque d’abord dans son *être-résident* [du quartier Saint Antoine], c’est-à-dire, comme panique, dans son impuissance sérielle. La contradiction réside donc en chacun (puisque chacun est aussi le tiers) entre les processus contagionnels comme réalisation sérielle et de la menace commune et la saisie de la totalité humaine comme unifiée par cette menace.

[...] Le rassemblement a pour objet de surmonter ce malaise [risque de mort] en réalisant *pratiquement* une intégration de chacun par la *praxis*. Mais cet objectif ne peut être clairement déterminé par personne puisque chacun s’y rend à *la fois* en tant qu’Autre, comme organisateur souverain du champ pratique et comme partie exigée par une totalité. Or, dans la pratique, nous allons voir que la sérialité *aidera* à réaliser une première intégration. Nous avons vu comment l’action directe de la totalité totalisante (le groupe ennemi comme menace) sur le rassemblement pratico-inerte produisait immédiatement des réactions contagionnelles, c’est-à-dire des actions passives se réalisant à travers la libre activité des individus en tant qu’elle est aliénée et qu’ils sont soumis par la nécessité de la liberté aux lois de l’Autre. »²²⁰

Il est possible de dire que l’explication de ce processus central de la *Critique de la raison dialectique*, qui commence dans l’altérité sérielle et qui atteint finalement la *praxis* émancipatrice et l’organisation du groupe, peut être schématisée par les étapes suivantes : l’émergence d’un danger qui menace l’individu (et les autres individus) et la perception de ce danger comme un danger commun, le mouvement contagionnel et

²²⁰ CRD, 471-472.

spontané (l'étape irréfléchie où émerge le rassemblement des individus semblables), la prise de conscience de la pluralité des mouvements individuels comme l'action commune (étape d'activité et de considération simultanée des autres individus en tant que *mêmes*: groupe en fusion) et finalement étape de la réflexion et de l'organisation commune pour le maintien des acquis de l'expérience commune²²¹. Donc la dissolution de la sérialité s'accomplit dans une série d'actions libres individuelles et cette dissolution atteint son sommet dans l'unification des actions en tant qu'actualisation d'une puissance commune. À partir de ces observations, cette dissolution peut être résumée comme le renversement de la formule de la sérialité, « moi, c'est l'Autre », par la formule du groupe en fusion, « l'Autre, c'est moi ».

Dans le processus de dissolution de la sérialité, la transformation de l'Autre en *Même* indique également une autre transformation : *la transformation de quantité en puissance*. Pour les individus dans le groupe, la pluralité des individus s'explique comme la structure communautaire de l'acte de chacun²²²; et là, il y a un mode

²²¹Sartre ne fait nulle part une telle schématisation, mais par l'examen du passage de la série au groupe et du groupe au groupe organisé, il devient possible de dévoiler une telle démarche schématique. Par cette schématisation, nous tentons d'explicitier que la série ne se présente pas uniquement comme le domaine de la négativité et qu'elle ne disparaît pas totalement dans le passage de la série au groupe. Chez Spinoza, l'état de nature exprime également un domaine de négativité qui continue à subsister, dans une certaine façon, dans l'état civil. Ces deux formes parallèles de la pluralité humaine expriment en effet le tissu fondamental de la réalité humaine. Dans la *Critique* Sartre écrit: « [...] Or *le danger commun*, en constituant la Chose ouvrée comme totalité totalisante, ne supprime d'abord la sérialité ni au niveau de l'individu isolé ni à celui de la réciprocité: il arrache chacun à son être-Autre *en tant qu'il est un tiers* par rapport à une certaine constellation de réciprocités; en un mot, il libère la relation ternaire comme libre réalité interindividuelle, comme rapport humain immédiat. Par le tiers, en effet, l'unité pratique, comme négation d'une *praxis* organisée qui menace, se découvre *à travers* la constellation de réciprocités. Le tiers, structurellement, est la médiation humaine par laquelle *directement* la multiplicité des épacentres et des fins (identiques et séparées) se fait organiser comme déterminée par un objectif synthétique. Toutefois, suivant les circonstances, cet objectif tombe en dehors des fins pratiques du tiers ou les recouvre partiellement ou s'y oppose ou s'y intègre ou se les subordonne ou s'y subordonne lui-même. Mais, lorsque l'unité pratique de la matérialité environnante constitue la multiplicité, du dehors et négativement, en totalité, l'objectif du tiers se produit pour lui comme objectif *commun* et la pluralité des épacentres se découvre à lui comme unifiée par une exigence *commune* (ou une *praxis commune*) parce qu'il *déchiffre* la multiplicité sérielle *à partir d'une communauté déjà inscrite dans les choses*, à la manière d'une idée passive ou d'un destin totalisant. » (CRD, 470).

²²² CRD, 475.

d'existence qui se définit par la circulation permanente de la fonction ternaire. Ici, la *mêmeté* ne désigne pas la constitution d'un hyperorganisme qui transcende la totalité des individus; mais elle implique les liens de réciprocité positive par lesquelles la quantité d'individus dans le groupe obtient un nouveau sens. Le passage de l'altérité à la *mêmeté* exprime, chez Sartre, le passage à l'actualisation véritable de la liberté de chacun; donc il exprime également le perfectionnement de la liberté individuelle dans l'affirmation des existences libres des autres individus dans l'action commune. Dans la relation de réciprocité positive, chaque individu est certes totalisé par les autres *tiers*, mais ils ne sont pas totalisés comme des objets, puisque chacun voit l'autre comme le même que lui²²³.

²²³ Dans l'ontologie sartrienne, l'existence d'autrui est d'abord élaborée par son aspect matériel, c'est-à-dire que l'Autre surgit dans le monde d'un individu humain premièrement comme un objet, comme un corps. Et la première relation duelle dans l'ontologie de Sartre se présente comme une relation asymétrique. L'asymétrie essentielle de la relation de deux individus humains s'explique par la relation de la conscience d'un individu humain avec la corporéité de l'autre : dans la relation de deux hommes, l'un et l'autre se définissent comme un pour-soi, et les deux à la fois sont destinés à percevoir l'autre d'abord comme un objet dans *son* monde. Et devant l'existence d'autrui, chaque pour-soi se définit comme une conscience intentionnelle qui aperçoit l'autre par sa corporéité. Ici, il y a deux difficultés fondamentales : premièrement, dans cette relation duelle hypothétique, l'existence d'autrui est réduite à sa corporéité et l'aspect conscient de son existence ne peut être saisi. Deuxièmement, le pour-soi devant l'*objet-Autre* s'exprime comme une *conscience* et la corporéité de cette conscience intentionnelle est négligée. Il faudrait remarquer que, dans l'ontologie sartrienne, le corps de l'individu humain est élaboré comme l'instrument des actes de la conscience (EN, p.383). Donc, même si Sartre déclare dans *L'Être et le Néant* qu'il tente de dépasser le dualisme cartésien par sa méthode phénoménologique existentielle, dans son ontologie phénoménologique, le rôle *supérieur* de la conscience dans la conception de l'existence de l'individu humain est assez explicite. Ici, l'étude détaillée des problèmes causés par la dualité de conscience-corps chez Sartre n'entre pas dans notre propos. Mais, il est à remarquer que la conception du corps chez Sartre se transforme dans le passage de l'ontologie à la politique. La manière de construire un *individu commun* (CRD, p.558) qui est exposée dans la *Critique* implique un changement radical dans la conception du corps de l'Autre. Dans la *praxis* commune où naît la réciprocité positive, la corporéité et la conscience d'autrui deviennent à la fois les constituants d'une activité commune. C'est-à-dire que, dans l'agir ensemble, chaque individu commence à affirmer l'existence d'un autre dans sa totalité unique, donc dans la combinaison unique de son corps agissant et de sa conscience intentionnelle. Dans la *Critique*, même s'il n'y a pas une problématisation explicite concernant la corporéité, il est possible de dire que l'affirmation d'autrui en tant que *même* signifie une conversion radicale à l'égard de la relation avec la corporéité d'autrui et, en conséquence, à l'égard de la relation de l'individu avec son corps. En d'autres termes, l'affirmation réciproque des individus dans la *mêmeté* désigne bien chez Sartre un certain dépassement de la dualité ontologique du corps et de la conscience présentée dans *L'Être et le Néant*.

Les expériences qui peuvent être considérées comme des expériences de sortie de l'état de nature chez Spinoza impliquent également *la transformation de la quantité en puissance commune*. En parallèle à nos observations sur l'analyse sartrienne de la constitution de la réciprocité positive dans le groupe qui se présente dans les paragraphes précédents, nous voudrions détailler nos analyses sur le passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza en s'appuyant sur la problématique semblable que nous avons souligné chez Sartre: Comment un rassemblement humain positif, ou un état civil peut surgir d'une pluralité des individus passifs et impuissants? Chez Sartre, nous avons montré qu'il y a une transformation qui se manifeste par une *nécessité structurelle* et nous avons indiqué que cette transformation commence *avant* l'action commune. Elle commence donc dans la sérialité, et elle s'accomplit dans la constitution spontanée du groupe en fusion par la *praxis*. Puis les principes d'organisation du groupe découlent de cette *praxis* unifiante et émancipatrice. Le premier principe de l'organisation du groupe chez Sartre se présente comme la conservation du *degré* de la liberté atteinte dans la *praxis* par la réflexion incessante sur les conditions de l'existence en concorde de cette pluralité humaine libre et unique. Nous voudrions montrer ici, en nous référant une fois de plus à l'analyse de l'affect d'indignation, chez Spinoza, qu'il est possible de voir une transformation semblable qui commence à se réaliser *avant* l'action commune des individus, à savoir dans les conditions qui peuvent être considérées comme un certain état de nature, et qui s'accomplit dans l'expérience émancipatrice commune déclenchée par l'indignation d'une multitude. Et les principes d'organisation de cette multitude émancipée découlent donc des conditions de l'expérience commune qui marque en même temps la particularité ou l'*ingenium* de cette pluralité humaine. Pour comprendre le surgissement d'une pluralité humaine

libre dans une *expérience critique* chez Spinoza, il faudrait analyser le rôle du terme « multitude libre » en tant qu'il est utilisé dans le *Traité politique* et il faudrait également analyser son rapport à l'affect d'indignation et à l'affect de crainte et l'espoir.

Dans des cas conflictuels qui peuvent être considérés comme des exemples des conditions les plus proches à l'état de nature chez Spinoza, malgré la négativité sociale, la pluralité d'individus contient la possibilité permanente du surgissement de nouvelles formes de relations humaines qui s'explique toujours par la *dépendance* affective des individus. Comme c'est le cas dans l'exemple hébreu, de la négativité sociale déterminée par la soumission d'un peuple à un tyran surgit une expérience commune émancipatrice²²⁴. La négativité sociale (à savoir les conflits interindividuels ou les conflits entre la figure de souveraineté et certains nombres d'individus) reste comme le point de départ pour la constitution de nouveaux rapports positifs et émancipateurs. Dans la théorie politique de Spinoza, les mouvements conflictuels se trouvent toujours au fond de l'existence humaine et ils sont considérés comme des aspects effectifs de l'existence humaine qui se posent comme des conflits à dépasser par *l'union naturelle* des individus dans les rassemblements positifs. Ainsi définie, la théorie politique de Spinoza se rapproche de la théorie politique de Machiavel à travers laquelle la conflictualité dans le domaine social humain est *affirmée* en tant que tissu fondamental de la réalité

²²⁴ Voir particulièrement les analyses de Laurent Bove exposées dans son article « De l'étude de l'État hébreu à la démocratie : La stratégie politique du conatus spinoziste » in *Philosophiques*, vol. 29, n° 1, 2002, pp.107-119.

politique²²⁵. Et l'indignation se pose en tant qu'affect humain qui détermine la mode de participation de l'individu à la politique en cas de crise.

L'indignation individuelle exprime une diminution dans la puissance d'agir et elle n'indique rien de positif dans l'existence singulière d'un individu. Cependant, *une pluralité d'individus indignés* peut se présenter comme une somme des affects négatifs qui doit se convertir en une puissance collective résistante contre la cause de l'indignation. D'une façon précise, la conversion de la négativité sociale à la puissance commune peut être légitimée chez Spinoza. C'est dans cette conversion de la négativité à la positivité dans le domaine politique chez Spinoza que nous voyons une réflexion philosophique semblable à la réflexion sartrienne qui explique le passage de l'altérité à la *mêmeté*. Pour montrer qu'il y a une perspective commune dans la théorie politique de Sartre et de Spinoza, il faudrait se concentrer encore une fois sur le fonctionnement de l'affect d'indignation et il faudrait dévoiler la *nécessité structurelle* concernant le passage de la négativité à la positivité sociale dans la théorie politique de Spinoza par l'analyse des termes « multitude soumise » et « multitude libre » dans le *Traité politique*²²⁶. Dans cette perspective, la conception

²²⁵Ici, il faudrait noter que, cette affirmation concernant la conflictualité en tant que tissu fondamental de la réalité politique semble tout à fait valable dans la théorie politique de Hobbes, puisqu'il fonde sa théorie civile sur une conception de conflictualité *naturelle* de l'individu humain. Mais, pour Hobbes, la conflictualité *dans* l'état civil n'implique jamais une *transformation*, elle implique le danger de destruction de l'état. La conflictualité apparaît chez Hobbes comme un cas *possible* dans la vie civile, mais elle doit être supprimée définitivement. Il n'y a pas une théorie politique chez Hobbes qui s'organise dans et par les conflictualités toujours renaissantes. Hobbes cherche à construire une vie civile définitive par l'acte de passage à l'état civil. Ce qui est distinctif dans l'approche de Spinoza, de Machiavel et de Sartre, c'est la manière de considérer la conflictualité *dans* la constitution et *dans* le maintien de la société politique.

²²⁶Chez Spinoza, le désir de vivre dans la société civile est explicitement défini dans l'article 1 du chapitre VI du *Traité politique*: « Puisque les hommes sont conduits par la passion plus que par la raison, il s'ensuit que si la multitude s'accorde naturellement et accepte d'être conduite comme par un seul esprit, ce n'est pas sous la conduite de la raison, mais sous l'influence de quelque passion commune : à savoir (comme nous l'avons déjà montré à l'article 9 du chapitre 3) un espoir commun, une crainte commune, ou le désir de tirer vengeance d'un dommage subi en commun. Or tous les hommes craignent la solitude, car personne, dans la solitude, n'a la force de se défendre et de se

spinoziste de la « multitude soumise », qui est déterminée par la crainte et l'impuissance des individus, peut être considérée comme une conception parallèle à la sérialité chez Sartre ; et la « multitude libre », qui est caractérisée par l'espoir et par la puissance commune²²⁷, peut être élaborée comme la conception parallèle au groupe en fusion.

Chez Spinoza, tout État peut être défini comme le produit de la pluralité d'individus humains qui désirent vivre dans la concorde et dans la paix. En d'autres termes, tout État est institué par une multitude libre²²⁸ ; donc tout État chez Spinoza est considéré comme l'*invention* particulière d'une certaine multitude libre qui possède *déjà* une puissance commune pour faire des changements dans les conditions présentes pour vivre dans la concorde. À partir de cette observation, il est également possible de dire qu'une pluralité d'individus ayant l'intention commune d'établir une institution étatique est unie par cette intention même avant l'acte de constitution de l'État. C'est-à-dire que les intentions libres individuelles –déterminés par une cause d'indignation commune - structurent le processus de constitution de l'État chez Spinoza, et cela signifie que Spinoza attribue déjà une liberté à chaque individu de la multitude qui peut être l'un des constituants d'un État et l'un des définissants de la souveraineté²²⁹. Une telle exposition de la relation entre la « multitude libre » et la constitution d'un État soulève également les questions suivantes : si l'état civil est précédé par un état de chaos et de conflit et si l'existence des individus est

procurer ce qui est nécessaire à la vie ; d'où il résulte que les hommes, par nature, désirent la société civile, et qu'il ne peut se faire qu'ils la dissolvent jamais entièrement. »

²²⁷TP, V, §6.

²²⁸ Spinoza nous l'indique dans le chapitre VII, §26 du *Traité politique*, il écrit : “ Il me reste seulement à faire observer que je conçois ici l'État monarchique en tant qu'institué par une multitude libre; à laquelle seuls ces principes peuvent être de quelque usage; car une multitude habituée à une autre forme d'État ne pourra pas, sans grand risque de bouleversement, renverser les fondements reçus de l'État tout entier et en changer totalement la structure. »

²²⁹ Il faudrait rappeler ici la définition de la souveraineté en tant que “droit déterminé par la puissance de la multitude » (TP II, §17 et III, §2).

déterminée par l'indignation, et donc par un affect négatif et pacifiant, dans ces conditions sociales négatives, comment ces individus peuvent-ils former une communauté libre pour agir vers le même but ? Comment les individus peuvent-ils être considérés comme libres sous les effets d'un affect négatif et d'un milieu conflictuel, qui cause la tristesse et la diminution de la puissance d'agir de chaque individu ? Nous avons déjà exposé l'analyse d'Alexandre Matheron, dans le Chapitre III, qui contient une réponse magistrale à des questions semblables. Pour nuancer l'analyse de l'affect de l'indignation, nous préciserons quelques autres points à propos du rôle de l'affect de l'indignation en soulignant la relation entre l'indignation et la « multitude libre » chez Spinoza. Par une telle étude, nous croyons que le parallélisme particulier entre la théorie politique de Spinoza et celle de Sartre devient plus clair.

Pendant nos analyses sur la conception du passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza, qu'un tel passage doit être compris comme la reformulation des mêmes lois passionnelles par un acte commun ou par une intention commune. Et nous avons mis l'accent également sur le refoulement de la terminologie du transfert et du contrat classique chez Spinoza. Puis, l'accent mis sur le droit naturel en tant que terme déterminant de toute sorte de pluralité humaine nous a donné la possibilité de reconsidérer le passage de l'état de nature à l'état civil comme *une transformation interne de la société*. D'un tel point de vue, le passage de la « multitude soumise » à la « multitude libre » doit être compris également dans le cadre de cette *transformation interne de la société*, et, une fois de plus, le rôle de l'affect de l'indignation doit être souligné dans cette *transformation* qui s'effectue dans une certaine *nécessité structurelle* des passions. Il est à noter que la transformation de la

« multitude soumise » en la « multitude libre » implique immédiatement le dépassement de l'affect de la crainte²³⁰ par l'affect de l'espoir²³¹. Spinoza désigne la « multitude libre » et la « multitude soumise » dans §6 du Chapitre V du *Traité politique* :

« Une multitude libre est en effet conduite par l'espoir plus que par la crainte; une multitude soumise, par la crainte plus que par l'espoir. L'une s'applique à cultiver la vie, l'autre seulement à éviter la mort; l'une, dis-je, s'applique à vivre pour elle-même, l'autre est contrainte d'être vainqueur: d'où vient que nous disons l'une libre et l'autre esclave. »²³²

Si nous élaborons l'idée exposée dans l'article 26 du Chapitre VII²³³ avec cette définition de la « multitude libre » et de la « multitude soumise », il devient possible d'affirmer encore une fois que, *avant* l'acte de constitution de l'état civil, une transformation doit être effectuée dans la multitude. C'est la transformation de la « multitude soumise » en la « multitude libre » qui est la condition de possibilité de l'acte commun constituant. Au commencement de la *transformation*, les individus s'expliquent par l'isolation et par l'impuissance dans les conditions défavorables au sein de la conflictualité et des relations fluctuantes déterminées par les affects pacifiants; et surtout par l'indignation. Dans ces conditions de négativité sociale, la transformation commence dans chaque individu par *la perception* des conditions des autres qui se trouvent dans des conditions semblables. Cette perception se manifeste d'abord comme *un regard attentif* de l'individu singulier sur les autres individus ; et

²³⁰ E, III, Définitions des affects, XIII : « La crainte est une Tristesse inconstante, qui naît de l'idée d'une chose future ou passée, sur l'événement de laquelle nous avons quelques doutes. »

²³¹ E, III, Définitions des affects, XII : « L'Espérance est une Joie inconstante, qui naît de l'idée d'une chose future ou passée, sur l'événement de laquelle nous avons quelques doutes. »

²³² La liberté de la multitude ne dépend pas chez Spinoza le régime politique. Spinoza l'explique dans l'article 31 du chapitre VII dans le *Traité politique*: « Nous concluons donc que la multitude peut conserver une liberté assez large sous un roi, pourvu que la puissance du roi soit déterminée par la seule puissance de la multitude, et préservée par l'assistance de la multitude elle-même. Et telle a été la règle unique que j'ai suivie en établissant les fondements de l'État monarchique. »

²³³ L'idée qui affirme que l'État n'est institué que par une multitude libre.

ce regard attentif naît de la motivation primordiale de l'individu singulier qui cherche à s'unir à ses semblables pour lutter contre la menace ayant une puissance incomparable à la puissance singulière²³⁴. La transformation sociale découle donc de la pluralité des transformations individuelles : la conversion des individus solitaires, indignés et impuissants en groupe d'individus en collaboration contre la même menace. Ici, il est à noter que *le regard attentif* porté sur les autres exprime un changement radical en l'individu quant à sa manière de concevoir les autres ; et ce changement émerge tout particulièrement dans un état de crise ou dans un état d'urgence, d'action. Cette transformation individuelle qui s'opère dans l'état de crise et de négativité exprime une *transformation de la quantité en puissance* et aussi le passage de la « multitude soumise » à la « multitude libre ». Il est possible de dire

²³⁴ Ici il apparaît tout à fait légitime de dire que, à ce point de la prise de conscience des autres, l'hypothèse de Matheron, qui s'expose comme la concrétisation de la logique de l'imitation affective spinoziste dans une relation duelle, peut servir pour la compréhension de cette étape de commencement de la transformation sociale. Nous avons déjà exposé largement cette hypothèse de Matheron dans le Chapitre III de notre thèse : « Matheron montre que, dans l'état de nature, où il n'y a aucun ordre commun pour donner une structure aux relations interindividuelles, une sorte d'interaction positive surgit spontanément dans l'évolution des relations passionnelles. À ce point de son analyse, Matheron se sert de termes sartriens, à savoir la réciprocité positive et la réciprocité négative (A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.201). Matheron explique le surgissement passionnel de la réciprocité positive chez Spinoza par l'hypothèse suivante: « Si un individu X favorisé par le hasard voit un individu Y dans le besoin, il désire, par pitié ou ambition de gloire, lui procurer ce qui lui manque ; et si rien ne l'en empêche, il le fait, selon ses capacités. Y, alors, aime X, désire s'assurer son concours en permanence, et, à cette fin, lui donne en retour ce à quoi ses propres capacités le prédisposent ; il peut se le permettre, puisque X l'a soulagé d'une partie de son travail. X, dans ces conditions, se met à aimer Y dont la société lui profite, ce qui l'amène à renouveler les bienfaits qu'il lui avait dispensés une première fois, et Y fait de même. Un cycle de réciprocité positive²³⁴ s'amorce donc, le commerce et la division du travail s'instaurent de façon embryonnaire, et le lien social ainsi créé se consolide par l'habitude. » (A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p.302) » Dans une telle microsociété qui contient une relation duelle, il s'agit d'une spontanéité passionnelle qui se renverse nécessairement suivant la logique de l'imitation affective de Spinoza. Il nous paraît légitime de dire que l'hypothèse de Matheron sert ici pour comprendre l'étape de commencement de la transformation de la "multitude soumise" en la "multitude libre" pour deux raisons précises: premièrement, nous affirmons que la transformation de la "multitude soumise" déterminée par la crainte doit être commencée par une transformation individuelle; donc, une hypothèse qui se concentre d'abord sur la relation de deux individus hypothétique rend possible de montrer les sources plurielles de cette transformation. Deuxièmement, dans la même hypothèse, Matheron tente de montrer la logique spontanée de construire les liens de réciprocité positive dans les conditions négatives. Il nous paraît donc assez légitime de dire que ces transformations duelles s'effectuent à la source de la transformation de "la multitude soumise" en la "multitude libre". Il est à remarquer aussi que, Matheron se sert des termes sartriens dans ce contexte particulier et il explique le passage de la négativité à la positivité interindividuelle par les termes de réciprocité négative et de réciprocité positive.

que la « multitude soumise » peut être définie parallèlement à la sérialité chez Sartre puisque ces termes désignent tous les deux une pluralité d'individus solitaires (solitaires, isolés, mais en même temps liés les uns aux autres par une relation de *réciprocité négative*); mais ce qui est le plus remarquable dans ces deux types semblables de la pluralité humaine, c'est le fait qu'elles deviennent la source de toute positivité sociale dans les situations de crise. C'est-à-dire que la « multitude soumise » désigne la pluralité de singularités humaines passives dans laquelle les existences individuelles s'expriment par l'indignation et par la crainte; le passage à la « multitude libre » commence par la perception ou par la prise de conscience de l'autre en tant qu'individu indigné semblable. Le passage de la « multitude soumise » à la « multitude libre » s'effectue dans un premier temps dans et par l'affirmation commune des intentions individuelles vers un même but, et il s'accomplit dans l'action commune contre la menace actuelle. À partir du moment où les autres deviennent *les semblables*, les individus cessent de se définir comme une puissance limitée et singulière déterminée par la crainte, et ils commencent à se définir et à agir comme la partie précise d'une puissance possible qui est plus grande que leur puissance singulière. Par la participation à la puissance commune, l'espoir, au lieu de la crainte, devient l'affect déterminant des individus. La prise de conscience de la situation semblable des autres qui se révèle par un regard attentif porté sur ces derniers désigne en même temps l'unification autour d'une même souffrance, d'une même crainte et d'une même impuissance individuelle. Bref, de la pluralité des impuissances individuelles naît l'espoir commun fondé sur la possibilité de construire une puissance commune.

Quand l'espoir devient l'affect déterminant de la pluralité humaine, le premier et le plus important pas vers l'émancipation commune est fait. Ces observations à propos du passage de la « multitude soumise » à la « multitude libre » coïncident explicitement avec nos observations à propos du passage de la sérialité au groupe chez Sartre. C'est exactement dans la même perspective qu'il est possible de dire que la transformation nécessaire de la crainte en espoir et la transformation vécue par chacun dans la manière de concevoir les autres dans un moment de crise peuvent être mises en parallèle avec le processus sartrien d'après lequel les individus commencent à élaborer les uns et les autres non pas comme l'Autre, mais comme le *Même*. En effet, dans le passage de la « multitude soumise » à la « multitude libre », il s'agit de la pluralité des transformations individuelles s'unissant dans l'action commune, et dans le passage de la sérialité au groupe, il s'agit également des individus qui commencent à augmenter leurs puissances d'être en se fondant sur la pluralité de ses semblables.

Étant souligné le fait que chez Spinoza uniquement une « multitude libre » est apte à instaurer un État, il devient explicite que l'institution d'un État doit être précédée d'un processus d'affranchissement commun des individus. En tenant compte de la transformation nécessaire de la crainte individuelle en l'espoir commun, il est également possible de dire que le passage de la « multitude soumise » à la « multitude libre » chez Spinoza s'effectue par la pluralité des individus qui sont unis autour d'une intention commune ; et dans le moment de constitution de l'État, ils sont *déjà* libres et unis d'abord par leur intention commune, et puis par leur expérience commune contre une même menace. Cela signifie également que, chez Spinoza, l'État est constitué par une « multitude libre », en tant que *produit* d'une

expérience d'affranchissement dans laquelle la définition des individus et la forme de pluralité de ces individus à la fois se transforment. Dans une telle perspective, la tâche de l'organisation de la pluralité d'individus *-déjà* unis par une intention commune et par une expérience commune- dans un État, exprime la tâche de construire les conditions civiles pour garantir le maintien de la liberté et de la favorisation de la puissance de chacun, qui sont obtenues dans l'expérience commune et originaire. Les règles de l'institutionnalisation de la vie commune, ou de *l'état civil*, découlent de cette expérience commune qui est déterminée par l'intention originaire des individus. Et par un retour réflexif aux conditions de réalisation de l'expérience commune et à ses conséquences, cette « multitude libre » parvient à préciser les principes de *durabilité* d'une vie ensemble fondée sur la satisfaction des désirs de chaque individu. À cette étape réflexive, et non pas *avant*, la « multitude libre » commence à prendre des décisions concernant le choix d'un régime politique et de la sécurité. La question de la sécurité et de la durabilité de la vie ensemble doit être précédée d'un processus existentiel commun à travers lequel les individus décident de rester ensemble et définissent leurs désirs semblables. Sans une telle expérience unificatrice à partir de laquelle l'émancipation commune surgit, l'intention commune pour l'institutionnalisation de la vie ensemble ne se manifeste jamais. À ce point d'analyse, il n'est pas moins nécessaire de signaler encore une fois que la liberté de la multitude ne surgit pas *dans* l'état civil et institutionnalisé, mais *avant* l'organisation de l'état civil et elle doit être gardée dans la vie civile organisée comme le principe primordial de la concorde et de la paix.

Par l'étude de la transformation nécessaire de la « multitude soumise » en la « multitude libre », qui s'effectue avant la constitution de la vie civile et organisée, il

devient possible d'affirmer, une fois de plus, que le passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza ne peut être facilement schématisé comme le passage hobbesien, qui s'explique comme le passage de la négativité absolue à la positivité contractuelle. Chez Spinoza, le passage, ou bien la *transformation*, de l'état de nature à l'état civil ne s'explique pas comme un passage net et définitif ; il doit être compris dans ses plusieurs étapes de transformation. Ici, ce qui fait l'originalité de l'approche spinoziste et également de l'approche sartrienne, c'est que, entre l'étape de la sociabilité humaine chaotique (chez Spinoza cette étape correspond à des cas sociaux tels que la guerre civile, et chez Sartre elle correspond au moment social dit *apocalyptique*) et l'étape de l'organisation de l'état civil, il y a deux autres étapes nécessaires : l'étape d'union par la perception de l'intention commune (devant la menace commune) et l'étape d'unification par l'action commune. Ces deux étapes peuvent être considérées comme *les étapes d'émancipation nécessaire avant l'organisation de la vie civile*. Ces étapes transitoires ne peuvent être désignées complètement ni dans *l'état de nature* ni dans l'état civil ou dans le groupe ; elles se présentent comme les étapes *nécessaires et spontanées* qui s'expliquent par une logique de ressemblance, d'imitation ou de contagion. Ce qui commence, dans l'état d'urgence et de crise, par une étincelle d'action commune et émancipatrice, c'est l'union autour d'une expérience originaire. Par et dans cette même expérience commune, naît chez les individus le désir de rester ensemble. Et le désir commun de maintenir la vie ensemble trouve sa source dans la combinaison unique des relations interindividuelles qui émerge au sein de l'expérience commune et originaire. Les questions concernant la constitution et l'organisation d'une société civile sont des sujets de réflexion d'une multitude qui est déjà unifiée par un passé et qui partage le même désir de vivre ensemble. Il s'agit ici de la mise à jour d'une structure

commune, croyons-nous, de la pensée politique de Spinoza et celle de Sartre : la liberté véritable, à savoir la liberté commune, émerge d'abord non pas dans la vie politique organisée, mais *avant* la constitution de celle-ci. La politique est donc la tâche d'inventer des stratégies communes pour le maintien de la liberté commune et individuelle qui est renforcée dans l'expérience originaire. Ceci conduit à dire que, à la fois chez Spinoza et chez Sartre, le désir commun de la liberté précède et structure l'organisation de la vie civile. Il s'agit non pas de libération dans la société organisée, mais il s'agit du maintien de la liberté déjà obtenue dans la société organisée.

Une fois montré le parallélisme entre *la transformation* de la série en groupe et *la transformation* de la « multitude soumise » en la « multitude libre, le lien qui existe entre la pensée politique de Spinoza et celle de Sartre devient plus clair. En s'appuyant sur les observations que nous venons de faire dans les chapitres de la première partie, il est possible de dire qu'une formulation centrale se manifeste comme l'idée centrale de la première partie : chez Spinoza et chez Sartre, il existe une double accentuation qui caractérise la pensée politique, à savoir l'accent mis sur l'importance irréductible des singularités individuelles et l'accent mis sur la puissance relationnelle qui se manifeste dans l'interaction de ces singularités. Chez les deux philosophes, la relation de l'individu singulier avec la totalité de la pluralité d'individus ne se pose pas comme une opposition. C'est-à-dire que l'individu singulier doit être compris toujours dans une pluralité d'individus, et que l'isolement de l'individu en tant que pôle opposé d'être ensemble n'exprime qu'une abstraction. Pour nos deux philosophes, l'individu se forme toujours dans et par ses relations avec les autres et avec le monde. L'action commune structurée par les différents

types de participation de chaque individu constituant d'un groupe ou d'une multitude libre se manifeste comme le domaine du surgissement de la puissance et de l'émancipation commune. Cette émancipation commune correspond en même temps à un perfectionnement des individus singuliers. La constitution de la « multitude libre » ou du groupe en fusion implique un désir de libération commune ; et l'organisation d'une société civile découle des conséquences des actes qui sont structurés par ce même désir.

Une fois que l'action commune qui précède l'étape de l'organisation d'une pluralité humaine est définie comme étant le résultat des interactions spontanées dans les situations de crise et d'urgence, le thème du lynchage s'impose comme un thème à interroger. Il est assez légitime de dire qu'il existe *une certaine* théorisation du lynchage dans la théorie spinoziste et aussi dans la théorie sartrienne, car il est bien possible de définir le lynchage comme une action spontanée d'un groupe d'individus (liés entre eux par des liens de ressemblance) contre un autre individu considéré comme un danger pour l'existence du groupe ; et cette définition rejoint tout à fait les définitions que nous venons de donner à propos du surgissement d'une « multitude libre » ou du groupe en fusion²³⁵. Le surgissement d'une puissance commune, dans certaines conditions et dans un contexte donné, à partir d'une *nécessité structurelle* ou bien d'une nécessité affective peut être considéré comme étant à la source de la démocratie, mais il faudrait remarquer qu'une telle source suppose nécessairement un enchaînement des actes interindividuels qui doivent contenir les actes de

²³⁵Une telle interprétation du lynchage ne se trouve pas explicitement dans la pensée de Sartre. Mais, il est clair que Sartre considère le lynchage comme un certain type de *praxis* commune qui renforce les liens de réciprocité positive dans un groupe déjà construit. Dans ses analyses concernant les liens de *fraternité-terreur*, Sartre définit le lynchage comme *la violence d'extermination* et il écrit : "Le lynchage est praxis de violence commune pour les lyncheurs en tant que son objectif est l'anéantissement du traître. Il est lien de fraternité réveillé et accentué entre les lyncheurs, en tant qu'il est une réactualisation brutale du serment lui-même et que chaque pierre jetée, chaque coup donné se produit comme nouvelle prestation de serment [...]." CRD, p.537

destruction des *Autres*. Il est à remarquer que, dans la pensée politique de Spinoza et de Sartre, les moments de crise et d'urgence sont considérés comme des moments de commencement d'une action commune qui peuvent se manifester par un acte de destruction (par un acte de *violence* donc) contre la figure du danger (un tyran, un oppresseur ou un individu infidèle au groupe) ; puisque le danger doit être éloigné ou détruit pour que l'existence du groupe de semblables en question soit assurée. Chez Spinoza, et également chez Sartre, le processus de l'agir ensemble et de la constitution d'une société implique aussi un autre processus spontané par lequel le groupe d'individus détermine les excédentaires du groupe. Comme nous l'avons déjà souligné aux dernières pages du Chapitre III, Alexandre Matheron soutenait l'idée selon laquelle il est possible de dire que tout l'effort déployé par Spinoza dans ses projets de constitution a consisté, en un sens, à tenter d'effacer autant que possible la trace de cette violence originaire ; c'est-à-dire à concevoir des mécanismes institutionnels qui assurent *autant que possible* l'auto-régulation du corps politique en faisant appel à des sentiments positifs plutôt qu'à la haine²³⁶. Il est possible de reformuler cette approche d'Alexandre Matheron de la façon suivante: après avoir vaincu le danger originaire, la logique d'auto-régulation de la multitude libre indique que les normes (qui découlent de la réflexion commune sur l'expérience originaire et sur les conditions de possibilité de la *prolongation* de la liberté collective) et les institutions doivent faire appel non pas à la haine, mais à des sentiments positifs ; mais au moment même du combat contre le danger, il y a de destruction et de violence qui naît de l'affect de la haine contre le danger menaçant l'existence des individus unis dans une certaine logique de ressemblance.

²³⁶ Alexandre Matheron, « L'indignation et le Conatus de l'État spinoziste » in. *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994, p.163.

Chez Spinoza, l'exercice politique, qui vise à promouvoir une vie en concorde pour stabiliser la *phase positive* de l'interaction humaine, s'emploie à satisfaire les désirs de chaque membre de la société civile en même temps qu'elle favorise et garantit la liberté individuelle de chacun dans la vie collective. C'est-à-dire que l'exercice politique doit favoriser le *conatus* de chaque membre de la société. Dans une telle théorie politique, l'organisation de la société et la constitution des conditions de la paix et de la concorde ne sauraient être expliquées par la standardisation des individus humains dans le statut général de « citoyenneté ». Parallèlement, chez Sartre, le principe primordial de l'organisation du groupe ne saurait jamais être la standardisation des individus dans une société institutionnalisée. C'est-à-dire que la concorde fournie par la simple unification des individus dans une société institutionnalisée n'exprime pas la concorde véritable ; pour Sartre, elle exprime plutôt le retour à l'aliénation et au pratico-inerte. Chez les deux philosophes, les définitions de la concorde, de la paix et de la stabilité de la vie civile méritent d'être beaucoup plus dynamiques et détaillées. L'exercice politique qui vise à assurer toutes les existences individuelles dans la société civile doit viser à nourrir en même temps le désir de vivre dans la concorde et dans la paix. Or, comment expliquer la paix et la concorde en tenant compte de la liberté de chaque membre de la société civile ? Pour Spinoza et pour Sartre également, la réponse de cette question doit être contenir des interrogations non pas seulement d'ordre politique, mais également éthique.

PARTIE II

L'ARTICULATION DE LA POLITIQUE DES SINGULARITÉS ET DE L'ÉTHIQUE DE GÉNÉROSITÉ CHEZ SPINOZA ET CHEZ SARTRE

L'accomplissement de l'expérience originaire dans laquelle la société politique surgit en tant que phase positive de l'oscillation perpétuelle de la réalité humaine entre deux pôles conduit à penser nécessairement la question de la vie commune en concorde dans cette société. Dans la Partie précédente, il est expliqué en détail que le passage à l'étape d'organisation de la société politique ne doit pas s'exprimer, chez Spinoza et chez Sartre, comme une rupture de l'activité commune et originaire, mais elle doit être considérée comme la continuation de celle-ci. Donc, la vie en concorde et en paix exige, non pas l'inertie obéissante des individus dans la société politique, mais l'activité interdépendante continue qui modifie la façon de vivre ensemble. À ce point d'analyse, deux questions cruciales s'imposent : comment peut-on définir les principes et les règles de la vie en concorde d'une société politique qui a déjà dépassé l'état de crise ou d'urgence et qui est déjà unie autour de l'expérience de ce dépassement ? Dans quel domaine pratique de la philosophie ces règles et principes trouvent-ils leur source ? Politique ou éthique ?

L'étude des textes entiers de Spinoza et de Sartre montre que les deux philosophes désignent également une certaine articulation entre le domaine politique et le domaine éthique quant à l'analyse de la condition de possibilité de la concorde et de la paix dans la société humaine. Chez Spinoza, cette ligne se manifeste le plus explicitement entre la définition de la paix dans le *Traité politique* (V, §4) et le Scolie de la Proposition LIX de la troisième Partie de l'*Éthique*, et il lie le concept de

la paix aux deux désirs positifs (l'un individuel et l'autre social), à savoir la fermeté et la générosité. Et chez Sartre, il est possible de voir une ligne entre la conception de la liberté absolue de l'individu, qui structure toute la théorie politique du philosophe, et la conception de la générosité (soulignée et analysée surtout dans les *Cahiers pour une morale*) qui signifie une certaine authenticité dans les relations interhumaines et dans l'existence individuelle de chacun. L'examen de ces lignes particulières intertextuelles chez Spinoza et chez Sartre peut révéler non pas simplement une intention philosophique de construire un système de pensée pertinent qui se trouve à la fois chez les deux philosophes, mais il fournit également la possibilité de montrer qu'il s'agit du fonctionnement d'une certaine logique semblable chez les deux philosophes quant à l'articulation du domaine politique et du domaine éthique. C'est la logique qui se fonde sur l'affirmation de l'idée de la particularité de la libre actualisation de chaque individu dans la vie sociale. Cette logique, qui est affirmée également chez Spinoza et chez Sartre, conduit à réfléchir sur ces termes politiques particuliers (l'obéissance, la concorde, la paix, etc.) comme des termes concernant à la fois l'organisation de la vie commune politique et de la réflexion individuelle de chaque individu constituant de la société en question. Par cette logique de l'affirmation de la libre actualisation de chaque individu, le maintien de la concorde et de la paix dans la société humaine est lié strictement au désir individuel de construire la vie commune en tant que condition de possibilité de l'expérience véritable de la liberté.

Chez Spinoza et chez Sartre, la tâche de constitution et de maintien de la concorde et de la paix dans la société humaine (qui surgit dans et par une expérience d'émancipation) exige donc l'affirmation active de la liberté commune et la

participation au mouvement de survivance de la société. Les théories politiques qui se fondent sur l'irréductibilité de chaque individu participant à la communauté politique doivent fournir une formulation pour maintenir le désir de rester ensemble chez les individus qui sont unis par une certaine spontanéité de l'expérience originaire et qui sont toujours libres de vivre autrement que dans la société politique. C'est-à-dire que le maintien de la concorde et de l'ordre politique dépend directement de la production du désir de vivre ensemble chez chaque individu et de la conviction qui consiste à affirmer que la vie en communauté favorise la liberté individuelle. En dernière analyse, cette conviction doit être le résultat d'une effectivité humaine qui se présente comme la libre actualisation de chacun au niveau optimum.

Dans la deuxième Partie de notre recherche, les analyses sur la permanence de la phase positive du mouvement d'oscillation des relations humaines seront examinées afin de montrer comment la liberté individuelle et la liberté commune se transforment dans la société de survivance chez Spinoza et chez Sartre. L'étude de la théorie de survivance de la société politique nous fournira la possibilité de soulever les questions déterminantes de cette Partie : est-il possible de considérer la tâche de la constitution de la concorde et de la permanence de la vie politique comme des actions par lesquelles la liberté se prend elle-même comme fin et comme valeur primordiale ? Pour les philosophes qui considèrent la libération commune comme l'expérience la plus élevée de la liberté individuelle, comment la définition de la vie en concorde peut-elle être mise en relation avec la formule qui définit l'action politique comme liberté se prenant soi-même comme fin et valeur ultime ? Une réflexion qui se concentre sur ces questions ne doit-elle pas interroger la relation de

l'individu à soi-même (sa propre liberté, sa stratégie d'exister, etc.) en même temps que la relation de l'individu avec les autres ? La réflexion sur la condition de possibilité de la vie en concorde et en paix, ne doit-elle pas nous conduire, en dernière analyse, à une interprétation éthique qui considère la liberté à la fois comme une effectivité politique et comme une valeur éthique ? La recherche pour une réponse exhaustive à ces questions nous fournira la possibilité de montrer les moments spécifiques de l'articulation de l'éthique et de la politique dans la pensée de Spinoza et de Sartre.

**Chapitre I: Le groupe de survivance et la permanence de la multitude libre:
rester ensemble par et pour la liberté de tous²³⁷**

À la suite du dépassement de l'état de crise et de l'urgence, l'intégration réalisée par et dans l'expérience commune émancipatrice devient la donnée commune de la pluralité humaine sociale, et cette donnée originaire révèle immédiatement la source du désir de continuer à vivre ensemble: la crainte de retourner à l'impuissance et à la passivité sérielle ; en d'autres termes, la crainte de la perte de l'expérience véritable de la liberté qui se manifeste comme l'imperfection sociale et ontologique. Les individus qui ont expérimenté la forme positive de la réciprocité, et qui ont agi pour et par la même activité libératrice partagent un souci commun qui les *forcent* au passage à une autre manière d'être ensemble pour fonder la permanence de la forme positive de la pluralité humaine. L'étape d'organisation de

²³⁷ Dans le Chapitre II de la Partie précédente de notre recherche, nous avons examiné brièvement la question de la permanence du groupe et du serment chez Sartre pour pouvoir montrer les différences radicales entre la théorie classique contractualiste de Hobbes et la théorie politique de Sartre. À ce stade-là, il s'agissait de donner une réponse négative à la question précise d'Alexandre Matheron qui interrogeait sur la probabilité de voir une certaine analogie entre le passage de l'état de nature à l'état civil chez Hobbes et le passage de la série au groupe chez Sartre. Dans le présent chapitre, nous nous concentrons, une fois de plus et de façon plus détaillée, sur le problème de permanence du groupe et sur le serment, pour révéler une analyse parallèle chez Spinoza et pour montrer les points d'articulation de la politique et de l'éthique chez les deux philosophes.

la société humaine s'exprime donc en tant qu'étape de considérer sa propre existence comme la fin ultime.

Comme il a été expliqué précédemment, le processus de surgissement de l'expérience originaire, la spontanéité des actes indique une certaine nécessité structurelle de laquelle découle l'intégration de la société politique. Dans cette spontanéité-là, la résistance propre à la société en question surgit en tant que puissance et stratégie particulière contre la menace commune. Dans l'étape de l'organisation, cette nécessité structurelle continue à fonctionner, mais elle fonctionne en parallèle à une action commune réflexive qui vise à formuler les règles de la vie commune. Dans la société politique déjà intégrée par une expérience commune, pour le maintien de la vie collective, les décisions et les actes réflexifs deviennent plus déterminants que les interactions spontanées. La fin désignée comme la sauvegarde de la liberté commune et la vie en concorde se présente à cette étape réflexive comme le motif actuel du vivre ensemble ; et les conditions de la crise dépassée structurent la complexion et l'*exis* de la société politique. À ce moment de la constitution d'une communauté libre, la réflexion collective devient la nouvelle *praxis* intégrante par laquelle le groupe s'organise et passe *de l'homogénéité fluide à une hétérogénéité réglée*²³⁸.

Chez Sartre, le stade de survivance du groupe doit être considéré comme un nouveau processus de résistance qui contient certains risques de désintégration et une certaine tension qui naît de l'accomplissement de l'activité originaire. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre écrit que « la tension que nous venons de

²³⁸CRD, p.560.

découvrir [dans le groupe survivant] pose l'exigence commune: la permanence du groupe ne peut être ni cette détente du lien commun qui risque de verser (brusquement ou peu à peu) dans la sérialité, ni l'inertie pratico-inerte de l'objectivation qui n'est qu'un être-hors-de-soi et qui dément par sa structure la liberté même comme violence commune faite à la nécessité. Autrement dit, le groupe comme survivant, entre une action close et une immanence dans l'absence, se pose pour soi comme objectif immédiat à la fois du point de vue de sa structure pratique (différenciation et unité) et du point de vue de son statut ontologique. Il reste naturellement un *moyen* et cela seulement; mais c'est un moyen à travailler – de la même manière qu'un outil doit être fin immédiate dans la mesure où des fins essentielles dépendent de sa fabrication. »²³⁹ Pour saisir donc le fonctionnement de la théorie ontologico-politique de Sartre, il faudrait concevoir le parallélisme entre la « structure pratique » et le « statut ontologique » du groupe survivant. Aux yeux de Sartre, le sens du statut ontologique du groupe survivant se présente *d'abord* comme le plus important²⁴⁰; et pour saisir cette structure ontologique, il faudrait comprendre, en effet, que la relation de l'unité à la différenciation dépend de la permanence. « Si *l'existence* du groupe, écrit Sartre, en tant que telle, résiste aux forces dissolvantes, les séparations des sous-groupes par la nécessité du combat et du travail ne risquent pas de nuire à l'unité. Nous verrons dans un second moment l'unité comme *praxis* devenir le fondement même du statut ontologique. »²⁴¹ Par cette formulation Sartre affirme qu'un groupe reste toujours ouvert aux forces dissolvantes, et il affirme également que le surgissement des sous-groupes n'indique pas nécessairement la dissolution de l'intégrité du groupe. Les sous-groupes qui se forment en tant que résultats de certaines forces dissolvantes peuvent rester et agir en même temps

²³⁹ CRD, p.516.

²⁴⁰ CRD, p.516.

²⁴¹ CRD, pp. 516-517.

comme les parties intégrées du groupe qui retire son intégrité d'une *activité relationnelle et permanente* ou d'une *praxis* englobant tous ces sous-groupes. Il s'agit donc ici d'une question de maintenance d'un mouvement particulier qui se révèle comme le produit de diverses formes d'interaction entre les individus, ou entre les sous-groupes, qui fonde l'*individualité* du groupe²⁴².

Dans le moment de l'accomplissement de l'action d'urgence, la persistance du groupe se fonde sur l'unité de ses membres comme fondement préexistant de toutes ses transformations et de toutes les nouvelles formes de mouvements. À cette étape, Sartre explique qu'« il faut que cette unité soit comme synthèse inerte au coeur de la liberté même. Il faut que ce moment du groupe en fusion où chacun est *le même, ici*, dans une action épuisante et périlleuse qui se fait elle-même mesure, partout, de l'action de chacun, il faut que ce moment se perpétue pour chacun dans la séparation et l'attente, dans la solitude, peut-être (s'il s'agit, par exemple, d'une sentinelle); il faut que *ce* sous-groupe puisse conserver en lui-même, dans la mesure où il se fait régulateur, une liaison libre et pourtant *donnée* avec chaque autre tiers comme régulateur et comme totalisé. »²⁴³ Il est à remarquer que la structure ontologique du groupe en fusion implique toujours une existence de sous-groupes qui se forme pendant ou après l'expérience libératrice; et le risque de dissolution de l'unité des membres à la suite de la victoire complète se perpétue comme l'une des possibilités futures du groupe. Une telle structure ontologique peut être bien considérée comme une structure sociale assez fragile qui ne mène pas directement à une société organisée et en concorde. Et il est évident que la société politique qui naît de l'expérience commune du groupe en fusion ne produit pas une société organisée et

²⁴²Cette formulation à propos de la définition de l'individualité chez Sartre peut être bien comparée avec la conception de l'individualité qui découle de la Deuxième Partie de l'*Éthique* de Spinoza.

²⁴³ CRD, p.517.

permanente qui se construit sur les lois définitives. La structure ontologique du groupe en fusion implique une autre conception de l'unité et de la durabilité qui n'est jamais assimilable à l'unité absolue des individus; et il est à noter que l'originalité et la force de la théorie politique de Sartre viennent de l'assomption complète de la *fragilité* des sociétés politiques.

Dans la théorie ontologico-politique de Sartre, la possibilité de dispersion de l'unité des individus révèle un danger permanent par lequel chaque individu doit modifier sans cesse son engagement au groupe: le danger du retour à la sérialité. À propos de la conception de ce danger par les membres du groupe, Sartre écrit que « le soupçon apparaît dans le groupe non comme un caractère de la nature humaine, mais comme la conduite appropriée à cette structure contradictoire de la survivance: il est la simple intériorisation des dangers de la sérialité (la multiplicité intériorisée était *réellement* présente à chacun comme pouvoir immédiatement donné dans la bagarre précédente; cette multiplicité demeure, elle est toujours instrumentalisée, c'est elle qui permet de répartir partout sentinelles, patrouilles, groupes de combattants; mais elle passe *en même temps* à un statut plus concret – puisqu'elle est diversifiée, structurée – et moins saisissable dans l'immédiat, puisqu'elle se monnaie en solitude. La séparation comme utilisation rationnelle du nombre est un renversement de l'union immédiate ou l'utilisation mécanique de la quantité. On se trouve multiple, certes, mais dans une situation qui semble présenter tous les caractères de la solitude d'impuissance); en outre, la possibilité d'une libre sécession se manifeste comme possibilité structurelle de chaque *praxis* individuelle; et cette possibilité se découvre en autre tiers comme *la même* en tant que *ce* tiers, ici, la redécouvre en lui. Ainsi le statut ontologique du groupe de survivance apparaît d'abord comme

invention pratique d'une permanence libre et inerte de l'unité commune en chacun. »²⁴⁴ C'est-à-dire que le soupçon partagé par les membres du groupe de survivance indique non pas un affect simple qui conduit les individus à construire une multiplicité absolue, mais il souligne le statut ontologique du groupe qui peut et doit s'exprimer par l'union des libertés singulières qui dépassent les désavantages ontologiques de la sérialité dans l'expérience de la communauté en action. Le soupçon concernant le renversement de l'union immédiate du groupe renforce le désir de rester ensemble et il joue un rôle catalyseur dans le processus de l'invention pratique de la permanence de la vie commune. La prise de conscience à propos du risque d'être multiples et dispersés dans la solitude et dans l'impuissance ouvre la possibilité d'agir commune pour l'invention de l'inertie propre à ce groupe. L'invention de l'inertie particulière du groupe, qui se fonde sur le libre choix de chaque individu, signifie ici une autre étape de *la constitution de soi* de la communauté. Ceci conduit à souligner, une fois de plus, que la liberté se présente chez Sartre comme le fondement ontologique qui détermine à la fois l'expérience commune et le processus de la constitution des règles de la vie organisée. Chez Sartre, lorsque la liberté se fait *praxis* commune pour fonder la permanence du groupe en produisant par elle-même et dans la réciprocité médiée sa propre inertie, ce nouveau statut s'appelle *le serment*²⁴⁵. Ce nouveau statut du groupe consiste en un *acte historique conjoncturel*.

Le serment correspond *en tous cas* à la résistance du groupe survivant à l'action séparatrice de l'éloignement et de la différenciation. Il est à rappeler que

²⁴⁴ CRD, p.518.

²⁴⁵ CRD, p.518.

Sartre prend explicitement ses distances vis-à-vis de la conception du contrat²⁴⁶ classique et il explique le serment comme *l'invention pratique du groupe*. Pour Sartre, l'acte du serment et son contenu doivent se comprendre en tant que la continuation nécessaire et réflexive de la *praxis* commune pour éviter la perte des acquis de l'immédiateté expérimentée dans le groupe en fusion²⁴⁷. Par l'invention pratique du serment, qui n'est jamais assimilable à la conception classique du contrat²⁴⁸, un certain passage s'effectue: le passage nécessaire d'une forme immédiate, mais en danger de se dissoudre, à une autre forme du groupe, réflexive, mais permanente.²⁴⁹ Ainsi défini, le serment ne serait donc rien d'autre que l'actualisation de la liberté de chacun, dans une conjoncture historique particulière, en tant que passage à une nouvelle étape d'agir ensemble. La libre possibilité de chacun, qui se présente comme le fondement du désir de vivre ensemble et de la résistance aux forces dissolvantes, trouve son propre sens dans un acte par lequel le groupe prend son existence comme sa fin ultime. Sartre désigne le contenu du processus de l'invention du serment de la façon suivante: "cette invention est la négation d'une circonstance extérieure qui la définit en creux. Autrement dit, c'est

²⁴⁶ Sartre écrit dans la *Critique de la raison dialectique* : « le serment est réciprocité médiée. Toutes les formes dérivées –par exemple, le serment juridique du témoin, le serment individuel sur la Bible, etc.- ne prennent de sens que sur la base de serment originel. Mais il faut se garder de le confondre avec un *contrat social*. Il ne s'agit nullement ici de chercher un fondement quelconque à telle ou telle société [...], mais de montrer le passage nécessaire d'une forme immédiate, mais en danger de dissoudre, à une autre forme du groupe, réflexif, mais permanent. » (p.519)

²⁴⁷ Même si le terme serment est l'un des termes très importants de la *Critique*, il ne sert pas de terme principal et définitif pour la résolution du problème de la permanence pour Sartre ; ce terme joue plutôt un rôle passager pour arriver à la problématisation de *l'institution*. Aux yeux de Sartre, la conception de l'institution doit être fondée sur la compréhension nette de la *nature* dynamique de la relation entre la série et le groupe, et elle doit renforcer et maintenir ce dynamisme au nom de la conservation de la liberté commune.

²⁴⁸ Il est déjà souligné dans le Chapitre II, Partie I comment Sartre prends ses distances avec la conception classique du contrat et comment il la distingue explicitement de sa propre conception du serment.

²⁴⁹ CRD, p.519.

l'affirmation par le tiers de la permanence du groupe comme négation de sa négation extérieure. »²⁵⁰

Il faudrait remarquer que le serment se présente dans la théorie politique de Sartre comme le résultat de la logique de la relation ternaire qui structure la constitution du groupe en fusion. C'est-à-dire que le serment naît de la relation ternaire dans laquelle la transformation ontologique de l'individu singulier et de l'Autre se présentent simultanément. Par le serment, l'individu singulier ne s'engage pas vis-à-vis des autres par une confiance définitive et absolue; tout au contraire, le serment désigne une affirmation indiscutable de la puissance et la liberté irréductible de l'Autre qui peut se présenter comme une force résistante contre mon existence. Donc, dans le serment, chaque individu doit prévoir la conflictualité interindividuelle comme une possibilité permanente au sein de la communauté. Cette assomption complète de la liberté de l'Autre implique que, dans le groupe en fusion et dans la communauté organisée, la conflictualité interindividuelle demeure comme la possibilité structurante de la vie commune. Et il faudrait rappeler que, dans le groupe, l'action perpétuelle, qui lie les individus les uns aux autres dans et par le but commun, modifie le sens et *le degré* de la liberté de chaque individu. Il est évident que, dans la théorie sociale de Sartre, l'assomption complète de la liberté des autres et de la conflictualité comme le tissu fondamental de la société ne se présente pas comme contradictoire avec la liberté individuelle de chacun. Tout au contraire, ces assomptions se trouvent à l'arrière-fond de l'amélioration du degré de perfectionnement individuel. Chez Sartre, la liberté s'explique comme une puissance actuelle et interdépendante qui doit être comprise au-delà d'un pur libre arbitre ou

²⁵⁰ CRD, p.519.

par une simple indépendance hypothétique singulière. La liberté individuelle, en tant qu'effort d'exister par sa propre manière, est toujours conditionnée par la liberté d'autrui et se construit perpétuellement *au-milieu-du-monde* dans une relation incessante avec son environnement. La relation ternaire, qui surgit dans l'expérience commune constituante du groupe en fusion, apparaît comme le plus haut niveau de l'optimisation de la liberté de chaque individu du groupe. Dans cette logique ternaire de la relation interhumaine²⁵¹, Sartre explique le fonctionnement du serment de la façon suivante:

« [...] le serment que je fais, je le fais à tous les tiers en tant que groupe dont je suis et c'est lui qui permet à chacun de garantir le statut de permanence à chacun: un tiers quelconque ne peut jurer la permanence du groupe contre l'altérité que dans la mesure où cette permanence dépend de lui, c'est-à-dire dans la mesure où les autres tiers, pour ce qui est d'eux, l'ont assuré du *non-changement* futur. Comment pourrait-il, en effet, garantir qu'il ne sera jamais l'Autre si d'abord il n'a l'assurance que l'altérité ne lui viendra pas du dehors et malgré lui (ou à son insu); le propre, en effet, de celle-ci c'est de venir à chacun par *l'Autre*. Ainsi mon serment au tiers reçoit à sa source une dimension de *communauté*, il vient toucher chacun directement et à travers tous. Cette conduite commune du tiers se réalise comme structure objective d'intériorité et caractérise le groupe en tant que tel. Le serment n'est ni une détermination subjective ni une simple détermination du discours, c'est une modification réelle du groupe par mon action régulatrice. La négation inerte de certaines possibilités futures est mon lien d'intériorité avec le groupe assermenté dont je fais partie, en ce sens que chez chacun cette même négation, en tant qu'elle est *sa* conduite, est conditionnée par la mienne. Bien entendu, il faut ajouter que ma propre conduite est elle-même conditionnée par toutes. »²⁵²

Cet extrait nous permet de dire que, dans la constitution de la permanence du groupe, le surgissement de l'invention créatrice commune, c'est-à-dire la production du serment, est formé par la même nécessité structurelle qui forme également la

²⁵¹ Voir le Chapitre II et Chapitre IV de la Partie I pour une analyse détaillée de la relation ternaire chez Sartre.

²⁵² CRD, p.521.

constitution du groupe en fusion. Dans ce cadre, le serment se définit comme la décision et l'acte libre de limitation de la liberté de chacun pour favoriser la liberté commune. En dernière analyse, cette limitation de la liberté individuelle n'implique rien d'autre que la limitation d'une *fausse liberté* qui s'exprime comme un libre arbitre fictif et indépendant de l'existence d'autrui. Le serment constitue la décision de favorisation de la vie commune et l'affirmation complète de la libération sociale qui se montre comme une transformation radicale dans le groupe en fusion. Dans le groupe en fusion, le tiers n'est jamais Autre; « il produit son action dans l'objet comme condition objective de ma propre action ou, par la médiation du groupe, sa libre *praxis* dans son développement réel et vivant conditionne la mienne *en tant qu'elle est la même* [...] et qu'elle en est conditionnée. »²⁵³

Le groupe comme *permanence* se présente en effet comme *un instrument construit* dans certaines circonstances, à partir d'une expérience unique d'un groupe en fusion. Et cette construction commune, en tant qu'opérée par chaque tiers comme individu commun, ne saurait pas se réduire à des relations spontanées ou "naturelles". Elle se produit au moment où les conditions extérieures suscitent dans un groupe de survivance une pratique réflexive. Ainsi, les relations interindividuelles dans le groupe se rétablissent dans une communauté qui est en train d'agir sur soi d'une manière réflexive. Dans l'expérience originaire, tous les individus du groupe sont traversés par la *praxis* unique; ils sont conditionnés par celle-ci et il construit une certaine forme de réciprocité dans la *praxis*. Dans le moment réflexif du groupe, par le serment, les membres du groupe passent à une autre forme de la reconnaissance pratique et concrète. À propos de la reconnaissance saisie par le

²⁵³ CRD, p.523.

serment, Sartre écrit: “Elle est concrète parce que chaque tiers reconnaît les membres du groupe non en tant qu’hommes abstraits (ou spécimens abstraits du genre) mais comme des assermentés d’une espèce singulière (liée aux circonstances particulières, aux objectifs, au serment). Elle est *pratique* parce que c’est le serment lui-même se renouvelant par tel ou tel acte de réciprocité [...] et se donnant comme sa structure fondamentale: c’est ce qui est particulièrement visible dans le cas des groupes d’entraide, publics ou secrets. Et comme chaque serment est conditionné par celui de tous, comme, finalement, c’est celui de tous qui fonde en chacun *dans son être-inerte* la liberté de l’individu commun, la reconnaissance est simultanément reconnaissance en chacun de sa liberté (sous un double forme: liberté engagée, liberté de libre développement pratique après l’engagement) par la liberté de l’Autre et affirmation *de l’appartenance au groupe.*”²⁵⁴ Donc, le serment est libre relation de libres engagements.

Chez Sartre, les analyses du moment de la constitution de la permanence du groupe jouent un rôle déterminant dans la conception de la réalité humaine sociale. Sartre indique que le serment, en tant que *praxis* réflexive du groupe, c’est le commencement de l’humanité²⁵⁵. « Ce commencement devenant pour chacun nature impérative (par son caractère de permanence indépassable *dans l’avenir*) renvoie donc la reconnaissance à l’affirmation réciproque de ces deux caractères *communs*: nous sommes *les mêmes* parce que nous sommes sortis du limon à la même date, l’un

²⁵⁴ CRD, p.534.

²⁵⁵ CRD, p.535. Sartre explique cette affirmation assez radicale avec une note en bas: « On m’entend: il ne s’agit nullement de désigner les seuls grands moments révolutionnaires où, en effet, les contemporains ont le sentiment de produire et de subir l’homme comme réalité nouvelle. Toute organisation avec réciprocité de serment est commencement premier puisqu’elle est toujours conquête de l’homme comme liberté commune sur la sérialité, quelle qu’elle soit. À vrai dire, la conquête se fait au niveau du groupe en fusion, mais c’est par le serment que le groupe se pose pour soi, non plus comme moyen implicite de la *praxis* commune, produit et absorbé par elle tout ensemble, mais comme moyen d’atteindre un objectif plus ou moins éloigné, *donc* comme son propre objectif dans l’immédiat. »

par l'autre à travers tous les autres; donc nous sommes, si l'on veut, une espèce singulière, apparue par mutation brusque à tel moment; mais notre nature spécifique nous unit en tant qu'elle est liberté. »²⁵⁶ Cela ne correspond pas à dire que notre *être commun* est en chacun une nature identique; celui-ci représente au contraire la réciprocité médiée des conditionnements. Dans l'intégration par le serment, chaque individu reconnaît l'Autre comme le complice nécessaire de l'acte réflexif, et il considère l'Autre en tant qu'individu dont l'existence *n'est pas autre que la sienne*. C'est l'*être-du-groupe assermenté* qui est vécu par chacun comme nature; mais comme *nature de la liberté*²⁵⁷. Dans le groupe comme action sur soi, les relations interindividuelles dans le groupe se traduisent par un ensemble d'obligations réciproques et singulières qui se définissent par les actes du groupe entier à partir des circonstances et de ses objectifs. La pluralité d'individus assermentés est produite en chacun et par chacun comme *sa propre naissance d'individu commun* et, simultanément, chacun saisit dans la relation interindividuelle construite par le serment sa propre naissance d'individu commun, produite au sein du groupe et par le groupe²⁵⁸.

Il est à remarquer que l'accent mis sur le rôle primordial de la liberté dans la théorie politique de Sartre implique toujours une contradiction fondamentale qui est formulée par le philosophe de la façon suivante: « [...] par une contradiction fondamentale, en effet, que l'acte totalisant, en tant qu'accompli par chacun, est *en même temps* le facteur essentiel de la détotalisation. »²⁵⁹ La *trahison*, en tant que conduite humaine, apparaît toujours pour chaque individu comme une possibilité

²⁵⁶ CRD, p.535.

²⁵⁷ CRD, p.535.

²⁵⁸ CRD, p.536.

²⁵⁹ CRD, p.541.

concrète dont la probabilité se traduit en tant que fonction de l'ensemble synthétique des circonstances historiques. « Cela signifie que le groupe est *aussi* –négativement– la totalisation de ses points de rupture possible et que, pour chaque point, il existe un certain seuil à partir duquel la rupture peut s'effectuer, ces seuils étant d'ailleurs éminemment variables. »²⁶⁰ Par le serment, qui se fonde sur une *donnée* ontologique partagée par chacun –la liberté–, le groupe tend à assurer le statut ontologique qui diminue les dangers de la différenciation destructive. Sartre souligne soigneusement que ce serment n'est pas nécessairement une opération véritable et une décision explicite. Le serment a lieu réellement quand l'organisation du groupe devient l'objectif immédiat, et c'est celle-ci que le groupe permanent se donne comme le but prochain. « Ce serment –implicite ou explicite– définit chacun comme *individu commun*, non seulement parce qu'il concerne son être-dans-le-groupe mais encore parce qu'il ne peut avoir lieu en chacun que par la médiation de tous. »²⁶¹

Dans la théorie politique de Sartre, dans le passage au niveau réflexif du groupe, une certaine conception de la sécurité découle de l'invention créatrice commune. Sartre tire sa définition de la conception de sécurité de ses analyses sur le fonctionnement des relations des individus libres qui s'unissent par le serment. Et il définit le serment comme la liberté de chacun assurant la sécurité de tous pour que « cette sécurité revienne en chacun, comme sa *liberté-autre*, fonder à titre d'indépassable exigence sa libre appartenance pratique au groupe. [...] Le serment n'est rien d'autre que la coïncidence, à la source de sa pratique, de la sécurité des tiers absents (assurée par lui) et de sa propre sécurité (par les tiers); l'exigence et l'indépassable permanence comme négation inerte des possibilités se révèlent sous

²⁶⁰ CRD, p.542.

²⁶¹ CRD, p.542.

l'action de conditions particulières (certaines actions de l'ennemi, par exemple, comme la terreur, la torture, des propositions de négociation séparée, etc.). »²⁶² Dans la pluralité des libertés individuelles qui se modifient sans cesse dans les relations d'interdépendance, le maintien de la concorde et la sécurité dépendent d'un certain équilibre entre, d'une part, l'affirmation absolue de la liberté d'autrui, et d'autre part, l'actualisation de la liberté singulière de chacun. Dans la vie collective, en parallèle avec la transformation du sens de la liberté individuelle, le sens de la sécurité se transforme. Le désir de vivre en sécurité implique en même temps le désir d'une vie en sécurité pour les autres.

Il est à remarquer que la définition du serment en tant qu'invention pratique et perpétuelle de la communauté humaine signifie également un acte commun de *présentification* continue par laquelle cette communauté prend son existence libre comme une fin ultime. En d'autres termes, le serment se présente comme un acte de temporalisation qui trouve sa source dans l'expérience originaire du groupe en fusion. Chaque groupe singulier, dans le processus de l'organisation, invente sa propre temporalité à partir de ses conditions et ses expériences uniques. Il est possible de dire que, par le serment, la visée primordiale de la communauté apparaît comme la construction de la durabilité spécifique du groupe. C'est ainsi qu'à travers la constitution et la reconstitution continue de l'aspect d'être « *ici et maintenant* » de la *praxis* originaire, la permanence et la concorde du groupe peuvent se définir. L'organisation et la constitution de la vie en concorde dans le groupe exigent donc la continuation de l'acte commun dans diverses conjonctures historiques. En dernière analyse, la persévérance dans l'être du groupe de l'attente dépend de la production de

²⁶² CRD, p.527.

sa propre inertie (c'est-à-dire ses propres institutions) et de ses propres relations d'interdépendance qui se montrent comme les manifestations des combinaisons possibles des puissances individuelles. Pour Sartre, chaque groupe invente sa méthode de persévérance dans l'existence à partir de son expérience originaire, de son *exis* et de son passé. Et il souligne que chaque groupe doit présentifier perpétuellement les données qui viennent du passé inchangeable du groupe; c'est-à-dire que le groupe doit sans cesse modifier son *avoir commun passé* dans l'actualisation de la vie collective. La *praxis* continue du groupe assermenté, en tant que singularisation pratique d'une certaine pluralité humaine, est la temporalisation de l'*exis* dans une situation toujours singulière. Cela signifie, chez Sartre, "que l'action se définit ici comme dépassement simultané des montages par outil, de l'outil par les montages, et de l'ensemble par un processus orienté que des possibilités futures ont suscité du fond de l'avenir. Pas d'*exis*, pas d'*habitude* sans vigilance pratique, c'est-à-dire sans un objectif concret qui vient les déterminer dans leur indétermination essentielle, et sans un projet qui les actualise en les spécifiant."²⁶³ De ce point de vue, l'*exis* comme limitation enrichissante de l'individu commun ne se manifeste concrètement que dans et par une libre temporalisation pratique.

Chez Sartre, il est évident que les conceptions de la constitution de la vie commune organisée et du serment sont strictement liées à l'idée de l'affranchissement et du perfectionnement individuel dans la pluralité des libertés. Et toutes les notions concernant la question de la durabilité de la vie commune trouvent leurs sens dans le thème de la *praxis commune toujours renaissante* dans laquelle

²⁶³ CRD, pp.552-553.

aucun individu ne peut être identifié à un autre. Au fond, chez Sartre, le thème de l'organisation de la pluralité des libertés ne peut pas être élaboré comme un thème particulièrement politique. Dans le cadre existentiel de la philosophie de Sartre, la conception de la liberté et l'interaction des libertés doivent être élaborées dans leur aspect à la fois politique, éthique et ontologique. La notion de liberté et l'idée d'affranchissement dans la communauté impliquent chez Sartre une logique existentielle où la liberté et la libération se montrent comme une *valeur* à la fois politique, éthique et ontologique.

Il est montré dans la Partie I qu'il existe un certain parallélisme entre le fonctionnement du terme *conatus* dans la philosophie de Spinoza et de la notion de liberté chez Sartre²⁶⁴; et ce parallélisme mène à un autre parallélisme, à savoir celui qui existe entre le processus de surgissement de la multitude libre et du groupe en fusion²⁶⁵. Il est à remarquer que, à la fois chez Spinoza et chez Sartre, *la nécessité structurelle* qui détermine le surgissement de la pluralité politique libre, structure en même temps la définition de la permanence ou la durabilité de cette dernière. À ce

²⁶⁴ Même si le rapprochement du *conatus* spinoziste avec la liberté sartrienne peut servir à élaborer les deux philosophes dans une position commune anticontractualiste, il faudrait s'interroger sur les limites de ce parallélisme. La liberté ontologique de Sartre se fonde sur une idée du mouvement perpétuel de la conscience (ou de la réalité humaine) vers l'être en-soi. C'est-à-dire que la liberté, en tant que nécessité ontologique de l'individu humain, trouve son sens chez Sartre dans la distance toujours à dépasser entre la conscience (l'être pour-soi) et l'être en-soi. Cette méthodologie phénoménologique qui se concentre sur la définition de l'individu humaine en tant que "manque d'être" se diffère radicalement du sens et de l'usage du terme *conatus* qui s'explique par l'affirmation absolue de la Nature, autrement dit de Dieu. La liberté ontologique de la réalité humaine se définit chez Sartre dans une logique de *négation* perpétuelle de l'en-soi. La totalité de l'être doit être compris dans une relation de *négation* entre l'être pour-soi (la réalité humaine) et l'être en-soi. Tout au contraire, le *conatus* spinoziste doit être compris dans une logique d'affirmation absolue. La Nature affirme sans cesse sa cause, c'est-à-dire sa propre puissance, en chacune de ses affections singulières. Spinoza définit le *conatus* par toute détermination absolue de la substance dans ses affections et par chaque essence singulière actuelle et productive.

²⁶⁵ Nous avons mis l'accent, dans notre Partie I, sur un certain parallélisme qui existe entre le fonctionnement du terme *conatus* chez Spinoza et du fonctionnement de la conception de la liberté chez Sartre. Dans la Partie précédente, nous avons montré ce parallélisme au cours des interrogations concernant les théories politiques des deux philosophes. À ce point d'analyse, nous allons revenir à cette idée de parallélisme pour montrer les deux lignes d'interrogation (cette fois-ci dans le domaine éthique) qui nous fourniraient la possibilité de montrer la manière d'articulation de la politique et de l'éthique dans la pensée de Spinoza et de Sartre.

point d'étude, à la suite de l'exposition des analyses concernant le fonctionnement de la logique du *serment* dans la théorie sociale de Sartre, il convient de montrer comment la conception du *conatus* (et par conséquent, la conception de la liberté individuelle) détermine la stratégie de vivre en concorde et comment ce terme central structure la conception de la sécurité et de la permanence chez Spinoza.

*

Dans la théorie politique de Spinoza, à la suite du surgissement de la multitude libre dans et par l'expérience commune, les individus humains se trouvent dans une communauté qui est en train de s'organiser. Chez Spinoza, de la même façon que chez Sartre, la communauté qui dépasse la négativité de la "multitude soumise" par une expérience commune, invente une stratégie de persévérer dans l'existence et une manière de s'organiser à partir de ses propres conditions et de sa propre expérience originaire. Dans son ouvrage intitulé *La Stratégie du Conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, Laurent Bove souligne également que, de la même façon que l'expérience originaire, l'expérience de l'organisation d'une multitude libre est unique et incomparable avec un autre processus de l'organisation d'une communauté quelconque. Et, en parallèle avec notre formulation concernant le processus de l'organisation du groupe chez Sartre, Bove affirme qu'il est possible de définir l'action collective qui vise à construire la permanence de la multitude libre comme « l'instauration d'une temporalité humaine propre à une certaine multitude d'individus »²⁶⁶. Dans la vie collective de la multitude libre, il s'agit d'une production perpétuelle des liaisons particulières qui se formule comme une certaine

²⁶⁶ Laurent Bove, *La stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, Librairie philosophique J. Vrin, 1996, p.233. À propos du même sujet, voir également l'ouvrage de Nicolas Israël, *Spinoza, le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2000.

manière de persévérer dans son être social; et dans ce mouvement de production de soi, la multitude libre produit également sa propre temporalité qui se présente comme un rythme (à savoir, un certain équilibre des vitesses et des lenteurs des membres de la multitude) propre à la multitude en question.

Le moment de l'organisation de la multitude libre semble contenir une certaine passivité (parce que c'est le moment de l'accomplissement de l'expérience originaire); mais cette passivité implique toujours une puissance collective qui se nourrit des données de l'activité libératrice passée. Il est possible de dire que, en parallèle avec nos analyses sur le groupe de l'attente chez Sartre, la multitude libre qui est en train de s'organiser est une combinaison des relations et des mouvements motivés par le même désir: celui d'exister ensemble pour garder les avantages de la collectivité. Cette combinaison particulière des mouvements se représente dans les espoirs, les craintes, les ambitions, la volonté, les buts et les choix de la communauté entière, par lesquels celle-ci dessine son avenir. Et l'expérience commune passée conditionne les dynamiques de la multitude qui est en train de s'organiser; car, dans et par l'attente, une essence singulière s'affirme et elle donne au présent sa puissance de dépassement des conditions données. L'étape de l'organisation se présente donc comme l'actualisation d'une possibilité et d'une puissance collective d'innovation. De la même façon que dans la théorie sociale de Sartre, le désir pour le maintien de la puissance commune, qui naît du processus de constitution de la multitude libre, se définit donc comme le désir perpétuel de présentification de la puissance commune. Ce « désir de préserver la force du présent »²⁶⁷ indique, chez Spinoza, une affirmation continue de la vie commune et ce thème apparaît comme déterminant

²⁶⁷ Laurent Bove, *La stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, Librairie philosophique J. Vrin, 1996, p.235.

aussi bien dans la théorie sociale de Sartre que dans celle de Spinoza. Le désir de préserver la puissance actuelle du présent implique en même temps l'intention et la capacité de sauvegarder la puissance actuelle de la liberté qui se présente immédiatement comme l'affirmation absolue de la vie commune et comme tension active du moment de l'organisation. Cette tension et ce désir du maintien de la liberté actuelle définissent l'esprit intégrant de la multitude en tant que puissance commune résistante aux forces dissolvantes.

Il est précédemment souligné²⁶⁸ que chaque multitude libre se définit par un *ingenium* particulier qui se fonde sur les conditions de surgissement de son expérience originaire et sur son passé ou son *Habitude*. Ces termes fondateurs de la particularité d'une multitude libre désignent une certaine mémoire collective, ou un avoir commun partagé par les individus unis dans une action collective. Et ils déterminent bien l'action organisatrice de la communauté libre, parce que le maintien de « la puissance du présent » dépend de la considération et de la reconsidération commune de données qui viennent du passé et de l'Habitude de la multitude. Par l'Habitude, chez Spinoza (et parallèlement par l'*exis* chez Sartre), il faudrait entendre le principe de l'organisation des corps individuels; et dans les analyses sociales, il est possible de transposer l'usage de ce terme aux corps collectifs. Dans le contexte social, les données qui viennent du passé et la mémoire collective qui trouve sa source dans l'expérience originaire d'une multitude particulière structurent le sens et l'intégration de l'existence actuelle de la pluralité des corps dans la multitude. Dans le moment de l'organisation, le *conatus* de la multitude comme corps s'exprime par la temporalité propre de la pluralité des corps et "par l'ensemble des dynamismes

²⁶⁸Partie I, Chapitre IV, *L'irréductibilité de chaque individu et de chaque pluralité humaine particulière : expérience originaire, exis et ingenium.*

associatifs par lesquelles se sont nouées les moeurs et les coutumes de telle ou telle multitude, et cela par contiguïté, ressemblance, imitation, logique du plaisir, et même, selon la complexité supérieure du corps collectif devenu politique, les associations de l'imagination-recongnitive qui dépassent les affections liées et l'affect qui leur est corrélatif vers la constitution de nouvelles formes de liaisons qui, suivant le mouvement producteur du désir collectif qui se porte vers elles en les instituant, sont désignées comme les nouvelles causes de sécurité et de paix pour la nation entière²⁶⁹.

Au cours de l'exposition de nos analyses concernant la constitution de la multitude libre, il est montré comment l'affect d'indignation individuelle - expérimenté par plusieurs individus- peut se transformer en un espoir commun chez Spinoza²⁷⁰. Cette transformation d'un affect négatif (qui cause la diminution de la puissance d'agir individuelle) commence par une prise de conscience à propos des affects d'autrui et elle se réalise comme un passage d'une impuissance individuelle à une puissance collective. Il s'agit là d'une transformation de la négativité individuelle en la positivité collective de laquelle naît une Joie collective. Ici, il convient de montrer que, au moment de l'attente et de l'organisation de la multitude, il y a un prolongement de cette transformation affective qui se pose comme déterminante dans la constitution d'une multitude libre. À la suite de la transformation de l'indignation individuelle en l'espérance commune, dans l'étape de l'organisaion de la multitude, il est possible de montrer, à travers la théorie des affects exposée dans l'*Éthique* III, un certain enchainement des affects de laquelle

²⁶⁹ Laurent Bove, *La stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, Libraire philosophique J. Vrin, 1996, p.235.

²⁷⁰ Partie I, Chapitre III, *Le rôle de l'indignation en tant que moteur de la société politique*.

découle finalement l'affect de sécurité. Pour ce faire, il faudrait se concentrer d'abord sur le Scolie II de la Proposition 18 de l'*Éthique* III:

« Par ce qu'on vient de dire, nous comprenons ce qu'est l'Espérance, la Crainte, la Sécurité, le Désespoir, le Contentement, et le Remords de conscience. *L'Espérance*, en effet, n'est rien d'autre qu'une *Joie inconstante, née de l'image d'une chose future ou passée, dont nous doutons de l'événement. La crainte*, au contraire, une *Tristesse inconstante, également née de l'image d'une chose douteuse*. De plus, si le doute est supprimé de ces affects, de l'Espérance vient la Sécurité, et de la Crainte le *Désespoir*; à savoir une *Joie*, ou une *Tristesse, née de l'image d'une chose que nous avons crainte, ou que nous avons espérée*. »

Il est possible de remarquer ici une certaine ligne de réflexion qui connecte le processus spontané du surgissement de la multitude libre et le passage à l'étape d'organisation dans la logique de la théorie des affects. Pour bien dévoiler cette ligne de réflexion, il faudrait se concentrer sur la question suivante: comment pourrait-on *supprimer* le doute de ces affects, particulièrement de l'Espérance? Il est assez légitime de dire qu'il est possible de *supprimer* le doute de l'affect de l'Espérance par l'accomplissement de l'événement vers lequel nous avons agi par cet affect (Espérance ou Désespoir). Dans l'actualisation de la puissance commune qui atteint sa fin particulière, les individus agissent par Espérance, et par l'accomplissement triomphal de l'acte commun, le doute à propos de l'événement de cette expérience est supprimé. Dans le surgissement de la multitude libre, il s'agit d'une transformation de l'indignation en l'espérance; et simultanément à cette transformation, les individus agissent dans l'action commune par l'augmentation de leurs puissances d'agir (à la fois individuelle et commune) qui naît d'une *Joie inconstante*. Par l'accomplissement de l'action originaire, l'inconstance et le doute sont supprimés de la Joie; c'est-à-dire, l'espérance se transforme en l'affect de Sécurité. Quand la menace est détruite par l'actualisation de la puissance commune,

la multitude devient la pluralité des individus qui *concrétise* l'Espérance commune en une fin réalisée; et dans cet acte de concrétisation, toutes les sortes de doute à propos d'être ensemble ou d'agir ensemble disparaissent. Par l'accomplissement de l'expérience originaire, les membres de la multitude libre obtiennent un exemple d'une activité qui se considère comme un exemple concret du fonctionnement de la complexité de la multitude en question. À travers l'obtention de cet exemple concret, l'espérance commune se transforme en l'affect de sécurité qui est définie dans la Définition XIV de l'*Éthique* III de la façon suivante: « La Sécurité est une Joie qui naît de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle toute cause de doute a été supprimée. »

Dans la réalité concrète de l'action commune qui se manifeste *ici et maintenant*, l'Espérance se transforme en Sécurité. À la suite de ce passage à la condition *plus sûre*, les individus se trouvent dans une communauté assurée par sa propre victoire devant la menace commune. Cette transformation en *sûreté* et en *sécurité* se trouve aussi à la source du désir de permanence de la multitude libre ou du désir de continuer à exister ensemble. Dire que les individus expérimentent l'affect de sécurité dans l'action commune par laquelle ils affirment et concrétisent l'Espérance, c'est dire en même temps que la maintenance des effets positifs de cette transformation dépend d'une existence commune toujours réactualisée. La permanence de la multitude libre exige sans doute l'actualisation continue de la puissance commune qui naît de la complexion particulière de la multitude en question. Dans les étapes de *stabilisation* de la liberté commune, le principe primordial se pose comme la résistance au renversement possible de cette transformation. Il faudrait remarquer que, chez Spinoza, l'affect de Sécurité est

strictement lié à une sorte de *sûreté* qui affirme que, dans la lumière des données qui viennent d'un passé commun, l'avenir de la multitude libre consistera en tous les effets positifs des transformations présentes, et l'action originaire sera la garantie de la reproduction de nouvelles transformations positives. Donc, l'expérience de la répétition d'un ordre d'enchaînement d'événements permet d'observer l'issue future de cette chaîne comme si elle était présente. De la mémoire d'un enchaînement d'événements passés découle la représentation de la présence d'un bienfait futur et l'affect de la Sécurité.

Dans la théorie des affects de Spinoza, la chose la plus importante que la transformation de l'Espérance en la Sécurité implique, c'est le perfectionnement commun de la liberté et du *conatus* de chacun dans la multitude. Et le désir de rester à ce niveau de perfectionnement et de liberté détermine l'étape d'organisation de la communauté. Ainsi que dans la théorie politique de Sartre, chez Spinoza, le maintien de la liberté et du perfectionnement ne peut pas être assuré définitivement par la simple institutionnalisation de la communauté. Et, l'affect de la Sécurité ne dépend pas de l'absolutisation des règles politiques et de l'obéissance définitive, mais de la continuation de l'acte commun ou de la confiance commune à propos de la continuation de l'activité et de la réflexion collective²⁷¹. Dans le système philosophique de Spinoza, le maintien de la vie commune en sécurité est strictement

²⁷¹ Voir la Définition XV de l'Éthique III: « Donc de l'Espérance naît la Sécurité, et de la Crainte le Désespoir, quand se trouve supprimée toute raison de douter de l'événement de la chose, ce qui se produit parce que l'homme imagine que la chose passée ou future se trouve là et la contemple comme présente, ou bien parce qu'il imagine d'autres choses qui excluent l'existence de celles qui jetaient le doute en lui. Car, quoique de l'événement des choses singulières (*par le Coroll. Prop.31 p.2*) nous ne puissions jamais être certains, il peut pourtant se faire que nous ne doutions pas de leur événement. Car une chose est, comme nous l'avons montré (*voir le Scol. Prop.49 p.2*), de ne pas douter d'une chose, et autre chose d'avoir la certitude de la chose; et par suite il peut bien se faire que, à la suite de l'image d'une chose passée ou future, nous soyons affectés de la même Joie ou de la même Tristesse qu'à la suite de l'image d'une chose présente, comme nous l'avons démontré dans la Proposition 18 de cette p., qu'on verra avec ses scolies. »

lié à la *constitution* perpétuelle de la Joie qui naît de l'activité collective et de l'accomplissement de plusieurs activités qui structurent la combinaison des mouvements interdépendants. Du désir de vivre en sécurité et en concorde, la communauté libre produit donc sa propre définition de la communauté en paix. En même temps, par l'organisation de l'État, la multitude libre tente d'instaurer une certaine idée de la sécurité chez les sujets de l'État²⁷². Dans le Chapitre XX du *Traité théologico-politique*²⁷³, Spinoza explique que, vivre en sécurité, c'est conserver sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir, pouvoir s'acquitter en sûreté de toutes les fonctions de l'âme et du corps. Et le but primordial de l'institution de règles de droit est de permettre à chacun de conserver son droit naturel sans attenter à celui d'autrui. Donc, la sécurité coïncide à la fois avec la constitution des activités commune qui se trouve à la source de la Joie collective et avec l'absence de transgression de la loi ou avec la perpétuation de l'ordre légal²⁷⁴.

À partir du principe de conservation sans dommage pour autrui, le droit naturel d'exister et d'agir implique une certaine réciprocité dans la vie civile; et les règles sociales se fondent sur cette idée de réciprocité chez Spinoza. Dans ce cadre, l'invention des règles de la vie commune se présente comme un processus actif. Et la transgression ou la désobéissance reste toujours comme une possibilité inhérente même aux sociétés organisées et institutionnalisées qui se définissent comme l'unité institutionnelle des individus libres qui peuvent agir à la fois par la raison et par les passions. D'où il suit que, chez Spinoza, la sécurité qui règne dans l'État ne doit pas

²⁷²Il faudrait rappeler ici les affirmations de Spinoza par lesquelles il désigne la sécurité comme la fin et la *vertu* de l'État. Voir particulièrement le Chap. I, §6, le Chap. VI, §3 et le Chap. V, §2 du *Traité politique* et le Chap. III du *Traité théologico-politique*.

²⁷³ TTP, p.637.

²⁷⁴ TP, Chapitre V, §2.

réduire la paix, dont elle n'est que la condition, à une simple absence de guerre²⁷⁵. Dans un État établi par une multitude libre, une forme particulière de la paix doit être constituée par et dans laquelle l'idée de sécurité ne dépend pas de l'inertie des sujets, de la terreur qui les paralyse et les dissuade de recourir aux armes pour se révolter²⁷⁶. En se référant aux fondements de l'institution d'une république chez Spinoza, il faudrait souligner que la fin ultime de l'État n'est pas la domination²⁷⁷, mais la sécurité dans la seule mesure où elle conduit à la paix, laquelle "implique l'union des coeurs, c'est-à-dire la concorde"²⁷⁸.

Chez Spinoza, la constitution de la permanence de la multitude libre qui suit l'accomplissement de l'expérience originaire dépend donc de la constitution de l'État qui doit inventer sa propre conception de la sécurité. Il est assez évident que cette invention spécifique ne se nourrit pas d'une intention de transformer les individus humains en automates rationnels. Tout au contraire, elle se fonde sur la considération des individus humains en tant qu'ils sont. Pour Spinoza, l'observation des conditions particulières de la multitude en question et la considération des individus constituants dans leur effectivité permet de dévoiler une stratégie spécifique de vie en sécurité et en concorde. Car, l'instauration de la concorde entre les citoyens dépend nécessairement d'une inclination intérieure, d'un consentement de l'âme, par lequel les sujets sont conduits à s'accorder les uns avec les autres. L'intégration des âmes se présente ainsi comme la condition de la conduite de la multitude comme par un seul esprit et de la cohésion sociale. L'affect de la sécurité joue un rôle primordial dans la constitution de la concorde et dans l'unité de la multitude qui s'exprime comme *un*

²⁷⁵ TP, Chapitre V, §6.

²⁷⁶ TP, V, §4, p.137.

²⁷⁷ TTP, XX, PUF, p.637.

²⁷⁸ TP, VI, §4, TTP, Chapitre V.

seul esprit. Dans le *Traité politique*,²⁷⁹ Spinoza explique que, dans la vie civile de la multitude organisée, il s'agit d'une « seule et même source de sécurité » pour tous les citoyens. Cette source unique correspond à un ordre imaginaire inventé par les dirigeants qui sont les représentants de la puissance de la multitude²⁸⁰. Et la stratégie inventée pour la conservation de la multitude libre doit tenir compte de chaque désir singulier à la fois des sujets et des dirigeants.

Il est possible de dire que, dans la pensée de Spinoza, l'ordre commun inventé par la multitude libre, qui se définit par l'action et le désir d'autoconservation, n'est pas seulement un ordre physique de protection des biens et des corps, mais un ordre imaginaire qui doit être inhérent à l'esprit et au corps de la multitude. Le motif de l'obéissance et le désir de vivre ensemble de chacun dérivent donc à la fois d'un ordre affectif et d'une intention réflexive commune à tous. À ce point d'analyse, il faudrait rappeler que Spinoza mentionne, particulièrement dans le *Traité théologico-politique*, les différentes manières d'obéir à la loi; et il définit les trois figures de l'obéissance à la loi dans la Chapitre XVI du *Traité théologico politique* de la façon suivante: « L'esclave est celui qui est tenu d'obéir aux ordres d'un maître, ordres qui ne concernent que l'utilité de celui qui commande; le fils est celui qui fait par ordre de ses parents ce qui lui est utile à lui-même; le sujet, enfin, est celui qui fait, par ordre du Souverain, ce qui est utile à la communauté et, par conséquent, à lui aussi. » C'est ce point de vue particulier qui affirme la démocratie comme un régime de libération par excellence chez Spinoza. Mais, comme la souveraineté est définie par la puissance de la multitude également dans les trois régimes politiques, une logique semblable d'obéissance règne non pas uniquement dans la démocratie, mais aussi

²⁷⁹ TP, III, §3, p.115.

²⁸⁰ Et dans le régime absolu, à savoir dans la démocratie, cet ordre imaginaire est inventé par tous les membres de la multitude.

dans la monarchie et l'aristocratie. Toutefois, d'un régime à un autre, il existe des différences à propos de l'usage pratique de la puissance de la multitude. Dans l'aristocratie et la monarchie, chaque individu ou sujet obéit à la loi d'un autre, c'est-à-dire qu'il obéit à une loi extérieure, tandis que dans la démocratie il n'obéit qu'à lui-même. Spinoza explique sa conception de l'obéissance dans le Chapitre V du *Traité théologico-politique*²⁸¹ de la façon suivante :

« Enfin, puisque l'obéissance consiste à exécuter des ordres en raison de la seule autorité de celui qui commande, il en résulte qu'il n'y a pas proprement d'obéissance dans la société où le pouvoir est aux mains de tous et où les lois sont mises en vigueur par consentement commun: dans une telle société que le nombre des lois augmente ou diminue, le peuple n'en demeure pas moins également libre puisqu'il n'agit pas sous l'autorité d'un autre, mais de son propre consentement. »

Il est évident dans cet extrait que, la théorie politique de Spinoza se réfère à une conception de l'obéissance particulière qui ne s'explique pas uniquement par l'union des sujets à travers l'obéissance définitive à la loi extérieure. Il faudrait rappeler ici que ce point de vue non-absolutiste découle de la conception du droit naturel de chaque individu chez Spinoza. Comme le souligne Charles Ramond²⁸², «[...] chacun, Spinoza y insiste assez souvent, reste toujours libre de ne pas transférer son droit naturel à la Cité, et donc de ne pas obéir à ses lois (quels que soient les risques qu'il prend par là). Par conséquent, dans la politique spinoziste, il n'y a pas d'obéissance sans consentement. Si j'obéis, c'est que je "consens" à, et même, à la limite, c'est que je "veux", obéir. Et donc l'image sans doute satisfaisante d'un passage progressif de l'obéissance au consentement, au fur et à mesure que la loi à laquelle j'obéis me

²⁸¹TTP, V, p.221.

²⁸² Dans l'Introduction écrite pour l'édition du *Traité politique* publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, "La loi du nombre (ou la démocratie comme "régime absolu")", PUF, 2005, p.34.

devient de moins en moins extérieure et de plus en plus intérieure, perd ici quelque chose de sa distinction. »

Le serment qui détermine à la fois la décision d'exister ensemble des membres du groupe de l'attente et la vie permanente en concorde peuvent être expliqués chez Sartre par une formulation semblable que nous avons utilisée auparavant dans notre analyse concernant la conception de l'obéissance chez Spinoza. Dans les analyses qui demeurent dans le cadre de la pensée de Spinoza, il s'agit d'un accent mis sur des termes comme le droit naturel ou le *conatus* en tant que termes centraux de la vie sociale. Chaque individu se manifeste dans la multitude non pas comme un membre identique d'une pluralité, mais comme une puissance particulière ou une manière unique d'exister. Il est légitime de dire que les individus intégrés du groupe organisé chez Sartre s'expliquent de la même façon que les individus de la multitude organisée chez Spinoza. Les individus humains qui s'intègrent dans le groupe organisé par l'acte pratique du serment *choisissent* de vivre sous les règles de la vie commune; et ils effectuent consciemment un tel choix pour et par la liberté à la fois commune et individuelle. Parallèlement chez Spinoza et chez Sartre, la question de la permanence et de la concorde de la pluralité intégrée des individus libres est interrogée dans le domaine de l'activité commune où les individus agissent par le même désir d'exister ensemble. Les règles inventées pour le maintien de la concorde dans la vie sociale se présentent comme les produits des désirs et des buts communs des sujets et des dirigeants de la multitude ou du groupe; et ces règles restent toujours ouvertes à reformulation ou à réinvention. Dans les deux théories sociales, qui se construisent sur des fondements ontologiques, la question de la concorde et de la paix dans la vie sociale ne peut pas être interrogée

uniquement à travers les interprétations politiques sur l'institutionnalisation gouvernementale. Chez Spinoza et chez Sartre, l'analyse de la vie en concorde et en paix exige également des interrogations ontologiques et éthiques.

**Chapitre II: De la liberté réflexive commune à l'authenticité individuelle:
l'articulation de la réflexion politique et de l'éthique de la réflexion pure chez
Sartre.**

Pour produire les règles spécifiques de la vie en concorde et en paix, chaque communauté humaine doit prendre conscience de ses conditions spécifiques dont l'originalité de son existence collective dépend. Comme il est souligné à plusieurs reprises, chez Spinoza et chez Sartre, à propos de l'importance de l'expérience libératrice collective dans le surgissement d'un peuple libre et dans le processus de l'organisation, une formulation commune se pose: chaque pluralité humaine libre doit expliquer sa particularité à partir de sa propre complexité, ou à partir de son propre *ingenium*, qui se fonde sur les conditions spécifiques de son expérience originelle; et elle doit se considérer comme une pluralité d'interactions qui se construit perpétuellement dans le mouvement continu de l'actualité politique. Dans ce cadre, le processus de l'organisation de la vie commune se montre comme la continuation de la *praxis*, ou comme la continuation de l'activité commune qui se présente spontanément dans le moment de surgissement de la multitude libre et du groupe en fusion. De ce point de vue qui se focalise sur l'activité perpétuelle de la

pluralité humaine pour l'explication des principes d'intégration d'une communauté, la constitution de la vie en concorde, ou la production des règles pour le maintien d'une vie commune et libre ne dépend pas des régulations qui sont construites une fois pour toutes. Donc, le processus de l'organisation d'une communauté libre ne se présente pas comme une étape de construction d'un système de vie définitive et irréversible. Tout au contraire, le processus de l'organisation de la pluralité des libertés implique une activité réflexive qui se formule à la lumière des données qui viennent de l'expérience originaire et à la lumière des paramètres de l'actualité politique. La prise de conscience des résultats positifs de l'expérience commune d'affranchissement (l'augmentation de la puissance d'agir individuelle et collective, le perfectionnement et la libération dans et par la vie commune, etc.) et l'effort réfléchi pour le maintien de cette positivité indiquent un nouveau domaine d'agir ensemble: le domaine de l'activité commune réflexive pour la sauvegarde de la liberté obtenue.

Il est possible de dire que, l'idée de considération de la vie commune comme une *praxis* perpétuelle trouve sa source, chez Sartre, dans la prise de conscience d'un risque primordial qui détermine toute analyse politique dans la *Critique de la raison dialectique*: le risque de renversement de la transformation libératrice ou le risque de revenir au pratico-inerte. D'une manière parallèle, chez Spinoza, la vie commune de la multitude libre organisée doit être conçue comme l'actualisation perpétuelle de la puissance commune. Le désir de maintenir la liberté commune et de sauvegarder le degré de perfectionnement structurent la méthode de production des formes particulières pour la constitution de la vie commune en concorde. Le contenu de cette étape de la constitution de la permanence de la vie en concorde et la liberté commune

peut être définie, à la fois chez Sartre et chez Spinoza, comme des actions par lesquelles une communauté libre prend son existence libre pour fin ultime²⁸³.

À cette étape d'analyse, il faudrait remarquer que le désir de sauvegarder la liberté et l'existence commune découle, non pas uniquement d'une réflexion politique, mais également d'une réflexion éthique des individus constituant la communauté libre. Qu'est-ce que cela signifie précisément, pour une communauté d'individus humains, "prendre son existence libre pour fin ultime"? Cette formulation désigne au premier abord une action collective de "la prise de conscience de soi" qui s'effectue à travers la considération de la vie commune en tant que telle; à savoir dans ses conditions spécifiques historiques, géographiques et structurelles (les conditions qui se manifestent dans la dynamique particulière des relations interindividuelles). Le désir de libération, ou le désir de passer au plus haut degré de perfectionnement individuel et collectif se présente dans la spontanéité fusionnelle de l'expérience originaire comme un désir *préréflexif*. Dans le moment d'agir qui se concrétise dans et par l'action de chaque individu, les individus s'expérimentent en tant qu'activités spontanées et irréfléchies²⁸⁴. Le désir de

²⁸³ À la fin de *L'Être et le néant*, Sartre s'interroge sur le sens de « la liberté qui se prend elle-même pour fin » et cette interrogation lui conduit au domaine éthique pour analyser le rôle de la réflexion pure et non-complice dans la définition de la liberté individuelle. Ici, en nous référant à la même formulation, nous tentons d'appliquer le même point de vue à la définition de la liberté commune.

²⁸⁴ Dans l'usage des termes comme "irréfléchi" et "préréflexif", nous nous référons particulièrement aux analyses de la structure de la conscience dans la *Transcendance de l'ego*, de Sartre. Pour préciser ce que nous tentons de dire lorsque nous affirmons que les individus se trouvent dans un mode préréflexif au moment d'agir, l'extrait suivant de la *Transcendance de l'ego* peut être éclairant: "[...] il n'y a pas de *Je* sur le plan irréfléchi. Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de *Je*. Il y a conscience du tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non-positionnelle de conscience. En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *moi*, j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour *moi* à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure de la conscience." (p.32, Librairie philosophique J. VRIN, 1965.) Même si cette structure d'analyse nous fournit une certaine explication à propos de l'existence d'un individu dans l'action (l'étape préréflexive) et après l'accomplissement de l'expérience (passage à l'étape réflexive), il ne s'agit pas pour nous de dire que cette structure peut être projetée directement

libération structure donc spontanément les actions individuelles qui s'intègrent autour d'un même but. Chez Spinoza, la spontanéité des actions individuelles, qui construisent l'expérience commune, est déterminée par la logique de l'imitation des affects. Dans le cadre de la théorie des affects, il s'agit d'un enchaînement affectif qui donne à l'expérience commune sa forme particulière²⁸⁵. Chez Spinoza, le moment de l'expérience commune originaire contient une certaine spontanéité contagionnelle; et cette logique affective détermine toutes les étapes de la vie collective. Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, le fonctionnement de la théorie des affects continue après l'accomplissement de l'action originaire²⁸⁶ et par ce même fonctionnement il est possible d'expliquer la naissance de l'affect de sécurité qui se trouve à la source du désir de continuer de vivre ensemble. Mais, après l'accomplissement de l'action originaire, un aspect réflexif se rejoint à la théorisation de la vie commune humaine. Donc, l'étape d'organisation de la multitude libre se présente non pas uniquement comme l'explication d'une spontanéité affective, mais aussi comme la production des formes particulières réfléchies pour le maintien de la positivité affective obtenue dans et par l'action originaire²⁸⁷. Ainsi expliquée, une

au domaine social. Toutefois, il nous paraît légitime d'utiliser les termes "préreflexif" et "réflexif" pour l'explication du moment de surgissement d'une action commune spontanée et aussi du moment d'organisation qui se constitue sur une réflexion de cette expérience passée. Certes, ces termes ne sont utilisables légitimement que dans les analyses sartriennes, et nous ne tentons pas de projeter ces termes sartriens directement sur nos analyses sur la théorie sociale de Spinoza, qui ne contient certainement pas la terminologie de la conscience phénoménologique. Nous nous servons de ces termes comme des conceptions particulières pour préciser la spontanéité de l'action commune (l'étape préreflexive) et le caractère réflexif du moment d'organisation.

²⁸⁵ Nous avons expliqué dans le Chapitre III de la Partie I le fonctionnement de la théorie des affects dans la constitution de la multitude libre et nous avons montré dans le chapitre précédent la suite de cette transformation affective au moment de l'organisation.

²⁸⁶ En effet, chez Spinoza la logique contagionnelle des affects détermine tous les types d'interaction des individus humains et non humains. Donc, le fonctionnement de cette logique ne commence pas à un certain point de l'existence et *continue* à fonctionner après le moment de l'accomplissement de l'expérience originaire ; elle est la logique déterminante de l'existence.

²⁸⁷ *Le Traité politique* particulièrement peut être considéré comme le résultat d'une telle réflexion qui se présente comme la somme des règles et des explications des formes d'organisation de la communauté libre. Dans cet ouvrage, Spinoza tente de préciser le fonctionnement des régimes politiques. Cette intention de précision n'implique pas cependant une intention absolutiste à propos de l'organisation des peuples. Elle implique plutôt une intention qui cherche à montrer une certaine méthode d'optimisation des régimes politiques dans leurs conditions spécifiques. Il faudrait remarquer

spontanéité (fusionnelle et irréfléchie chez Sartre, affective chez Spinoza) détermine, dans le moment d'agir, la constitution de la communauté; et dans le moment d'organisation, il s'agit d'un processus actif et réfléchi de la production des méthodes pour la sauvegarde de la liberté individuelle et commune qui se présente comme un but primordial.

Dans la théorie sociale de Sartre, la liberté est considérée comme actualisation perpétuelle de la *praxis* qui fonde l'intégration des individus dans un *individu* commun. Comme il est déjà souligné dans le Chapitre II de la précédente partie, Sartre n'explique pas l'individu commun à travers un point de vue organiciste qui tente de faire coïncider les analyses de l'individu humain avec les analyses de l'unité sociale d'une pluralité humaine. Mais, il faudrait remarquer que la liberté, comme le thème principal de l'analyse de l'individu humain singulier et également de l'analyse de l'*individu* commun, se pose comme déterminant chez Sartre. À part la définition intersubjective de la liberté qui détermine les analyses sociales, la notion de la liberté chez Sartre implique en même temps une nécessité ontologique qui se pose également comme une prise de conscience de son existence et de sa responsabilité existentielle²⁸⁸. Quant à l'*individu commun*, il est possible de définir

que, dans les deux traités de Spinoza, la liberté reste exigible comme valeur et comme perfection, et comme point ultime de l'organisation sociale. Comme le souligne Paul Cazayus dans son ouvrage intitulé *Pouvoir et liberté en politique*, il faut que la liberté ait son assise dans la Cité et qu'au lieu d'être seulement assumée comme une fin individuelle intériorisée –telle est la liberté de penser-, il faut qu'elle devienne une pratique liée à des situations concrètes. Autrement dit, il s'agit de savoir comment la liberté peut être mise en oeuvre dans tel ou tel régime, dans l'ordre social, dans les institutions. (Paul Cazayus, *Pouvoir et Liberté en Politique*, Margada, Belgique, 2000, p.170)

²⁸⁸ L'importance attribuée à la conception de la liberté chez Sartre vient s'associer dans notre recherche à la thèse à travers laquelle nous affirmons qu'il est possible de dire que, la liberté chez Sartre indique nécessairement une pratique de la même façon que la notion de *conatus* chez Spinoza indique un certain processus d'actualisation d'une essence singulière, donc une pratique existentielle. Le *conatus* se présente dans la philosophie de Spinoza comme l'auto-affirmation nécessaire de chaque chose. Quand la liberté chez Sartre est définie comme la somme des pratiques de l'existence individuelle, les deux concepts paraissent s'approcher l'un et l'autre. Ce rapprochement des termes est analysé dans le Chapitre IV de la Partie I.

l'étape d'organisation d'une communauté comme le moment d'assomption de sa propre *responsabilité* d'exister. L'assomption collective de la responsabilité d'exister librement implique une certaine considération de soi-même en tant qu'individu commun qui se construit dans ses conditions irréductibles et dans son actualité unique. À partir de cette prise de conscience de la spécificité de chaque communauté, le processus de la constitution des règles et des principes de l'existence commune se pose non pas comme un effort pour s'adapter à certaines théories données (comme la théorie du contrat social ou comme les régimes dits standards), mais comme une résistance à toute sorte d'absolutisation des formes sociales.

Chez Sartre, les *valeurs* communes de la vie sociale, qui structurent les règles et les principes de l'existence commune, doivent naître d'une réflexion commune qui demeure toujours une possibilité inhérente à chaque communauté. Chaque communauté doit concevoir que son existence modifie le monde et l'histoire de telle ou telle façon; et la prise de conscience à propos de cette modification doit se transformer en assomption de la responsabilité collective devant le monde et devant l'histoire dont chaque communauté fait partie. Il faudrait remarquer que l'idée de la prise de conscience de la responsabilité collective et existentielle de l'*individu commun* trouve sa source dans l'ontologie phénoménologique de Sartre; particulièrement au point où son ontologie se transforme en une éthique existentielle. Même si le thème de l'assomption de la propre existence de l'individu se présente dans l'ontologie sartrienne surtout comme un thème qui détermine les analyses de l'individu singulier²⁸⁹, il paraît également légitime de dire que le thème éthico-

²⁸⁹ La conception de la responsabilité et sa connexion à la conception de la liberté déterminent toutes les analyses de Sartre dans *L'être et le néant*. Cette conception structure la relation de la conscience avec le monde et avec les autres consciences. Sartre écrit : « Angoisse, délaissement, responsabilité,

ontologique de la prise de conscience de la propre existence de l'individu humain et de l'assomption collective de la responsabilité de la propre existence d'une communauté déterminent parallèlement la théorie sociale de Sartre. Donc, à ce point particulier, il y a chez Sartre une certaine articulation entre la théorie politique et la théorie éthico-ontologique qui se présente par des termes comme l'authenticité, la conversion, la réflexion pure, la mauvaise foi et l'esprit de sérieux.

L'authenticité et la réflexion pure

Dans la démarche philosophique de Sartre, depuis les années d'études qui précèdent la rédaction des *Cahiers pour une morale*, ontologie et morale se développent parallèlement. Dans sa première métaphysique, Sartre définit une morale du salut par l'art et une "métaphysique de la réalité humaine" (1939-1940). Pendant les années de la rédaction de *L'Être et le néant*, les préoccupations ontologiques commandent le questionnement moral, et dans *L'Être et le néant*, les "perspectives morales" sont dégagées à partir des conclusions de l'ontologie phénoménologique. À la suite de la publication de l'ontologie phénoménologique, l'intention de la construction d'une morale conduit Sartre à une refonte des concepts de l'ontologie et il s'inscrit plutôt dans une perspective éthique plutôt qu'ontologique, dans laquelle il redéfinit l'être humain comme "créateur" (pendant les années de rédaction des *Cahiers pour une morale* 1947-1948). Cette perspective éthique, née des apories rencontrées par Sartre dans l'élaboration de l'ontologie, connaît toutefois des difficultés. Il conduit à envisager dans les *Cahiers* de construire

soit en sourdine, soit en pleine force, constituent en effet la *qualité* de notre conscience en tant que celle-ci est pure et simple liberté. » (*L'Être et le néant*, Gallimard, Édition tel, 1943, p.508.)

une morale *par et dans l'histoire humaine* comme “totalité détotalisée”²⁹⁰. Chez Sartre, le passage au domaine éthique signifie toujours le passage à la concrétisation des analyses ontologiques de *L'Être et le néant* dans une théorie de l'Histoire non absolutiste. Et cette tentative de théorisation existentielle de l'Histoire conduit Sartre directement à une certaine théorie sociopolitique exposée dans la *Critique de la raison dialectique* (1960). À partir d'un tel schème général d'articulation des ouvrages de Sartre, il est possible de voir une certaine continuité accompagnée d'un effort perpétuel pour la formulation et pour le perfectionnement du thème de la liberté de l'individu humain dans l'histoire. Il faudrait remarquer que, dans la chronologie des ouvrages de Sartre (non pas la chronologie de publication, mais de rédaction des textes), un système philosophique pertinent fondé sur l'ontologie phénoménologique, se modifie, se *convertit* dans les interrogations morales et s'accomplit dans la théorie politique. Il est assez évident que Sartre voit l'accomplissement de toute théorie philosophique dans l'analyse du concret, dans la philosophie pratique; à savoir dans l'éthique et la politique. Même d'une perspective assez générale, il est possible de voir que les ouvrages de Sartre se rejoignent dans l'exposition d'une certaine *vision du monde existentielle*. Dans l'analyse présente, il s'agit pour nous de montrer non pas l'articulation des ouvrages de Sartre au sens général; mais de relever une ligne précise des termes (l'inauthenticité, la mauvaise foi, la réflexion purifiante et la conversion) ainsi que de leurs contextes, pour concrétiser la façon dont s'articulent l'éthique et la politique chez Sartre.

*

²⁹⁰ *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983. L'essentiel de cette esquisse sur la morale (inédit du vivant de Sartre) se compose de deux “cahiers”. Le premier a pour centre une tentative de penser l'Histoire humaine en se dégageant de l'emprise hégélienne. La seconde est consacrée à l'élucidation du concept de “conversion”, à savoir la clé de la “morale ontologique” de 1947-1948.

Il est souvent souligné que l'analyse de l'intersubjectivité humaine de *L'Être et le néant* consiste en un pessimisme assez fort qui semble insurmontable à cause de sa structure ontologique. La relation entre les individus humains s'explique par l'appropriation, donc par la réification d'autrui; et l'intention de *transcender la transcendance d'autrui* construit l'aspect négatif de l'intersubjectivité. Ce thème de l'intersubjectivité négative semble marquer souvent les analyses des commentateurs qui tentent de montrer que l'ontologie sartrienne ne pourrait pas s'accomplir dans une théorie sociale concrète. Mais avant d'arriver à une conclusion négative concernant le sens et la structure de l'intersubjectivité dans l'ontologie sartrienne, il convient de s'interroger sur la méthode d'exposition des analyses de l'intersubjectivité dans *L'Être et le néant*, et il faudrait remarquer que la négativité qui apparaît dans les relations intersubjectives trouve sa source *d'abord* dans la relation de l'individu avec soi-même.

Chez Sartre, la réalité humaine, ou la conscience²⁹¹, s'expérimente d'abord comme un échec insurmontable. L'existence de l'individu humain est marquée par une définition de la négativité qui désigne la conscience ou la réalité humaine comme un "être qui n'est pas ce qu'il est", ou comme un "être qui est ce qu'il n'est pas". Donc l'existence de l'individu humain se définit par un mouvement intentionnel vers un accomplissement ontologique qui n'arrive jamais à son but. L'existence humaine singulière se construit à partir de ses propres *possibles* vers lesquelles elle se projette. Dans ce contexte, l'idée de l'existence en tant que construction perpétuelle de soi se réfère immédiatement à une responsabilité absolue de l'individu agissant dans le monde. L'individu humain est soumis à la finitude, il n'est pas le fondement de son être, mais il doit former sa propre existence, par et dans sa liberté absolue. La seule nécessité de la réalité humaine est d'exister et de modifier, de telle ou telle façon, le monde. Dans *L'Être et le néant*, l'une des analyses les plus déterminantes est

²⁹¹ Dans *L'Être et le néant*, l'existence de l'individu humain est analysée par son aspect d'être une conscience plutôt que par son aspect corporel. Par l'usage du terme de la "réalité humaine" Sartre se réfère à la conscience en tant qu'une existence intentionnelle. Dans les passages où Sartre analyse la corporéité de la réalité humaine, nous nous rencontrons les analyses problématiques et le plus pessimiste de l'ontologie sartrienne. Dans son ouvrage de l'ontologie Sartre ne tente pas d'exposer l'individu humain comme une unité de la conscience et du corps; mais il l'expose plutôt comme une conscience intentionnelle qui existe par et dans un corps se présentant comme l'aspect de l'*objectité* de la réalité humaine. Et, la relation de la réalité humaine avec cet aspect de l'*objectité* (voir particulièrement l'analyse du regard dans *L'être et le néant* (p.292-345) et le Chapitre II de Deuxième partie de *L'Être et le néant*, "Le corps".) demeure problématique. Quand Sartre déclare dans son ouvrage de l'ontologie phénoménologique qu'il faudrait sortir du *cogito* ou qu'il faudrait reconstruire la relation du *cogito* avec le monde extérieur par la méthode phénoménologique, il tente de concrétiser le *cogito* cartésien dans le monde réel. Il est à remarquer que cette intention de dépassement de la dualité cartésienne structure la méthode phénoménologique de Sartre et il construit son ontologie, dit-il, à partir du *cogito* et il le met dans un mouvement intentionnel qui surgit dans la distance indépassable entre la conscience et son objet. Cette intention de dépassement de la dualité cartésienne n'arrive pas cependant à une formulation qui reconnecte le *cogito* avec son corps et qui dépasse véritablement le dualisme cartésien. Dans l'ontologie sartrienne, le problème concernant l'aspect corporel de la réalité humaine exprime, croyons-nous, que Sartre conserve, d'une certaine manière, le dualisme cartésien de l'esprit et du corps en se focalisant sur la conscience en tant que l'aspect le plus déterminant de l'individu humain. Cette difficulté qui est inhérente à l'ontologie sartrienne paraît comme l'une des plus grandes différences entre la pensée de Spinoza (qui se présente comme le dépassement radical du dualisme cartésien par un monisme qui se fonde sur l'idée du parallélisme de l'esprit et du corps) et celle de Sartre. Mais, il faudrait remarquer toutefois qu'il y a un effort dans la pensée sartrienne pour la solution des problèmes concernant la corporéité de l'individu humain. Cet effort se montre bien premièrement dans les analyses de la différence entre la conscience (d'un objet extérieur et la conscience (de) soi et il se présente comme déterminant dans la conception de la *conversion* dans les *Cahiers pour une morale*.

l'analyse de la conduite de fuite de cette responsabilité et de cette nécessité ontologique: l'analyse de la mauvaise foi. Dans l'ontologie sartrienne, l'existence *authentique* de l'individu humain exige une certaine assomption de sa finitude et de sa structure ontologique (qui se présente comme un projet perpétuel d'intégration avec l'être-en-soi). Et il est à remarquer que le problème d'intersubjectivité dans l'ontologie sartrienne trouve sa source *d'abord* dans la relation *inauthentique* de l'individu à soi-même, ou à son existence. Sartre affirme qu'il analyse les conduites de l'existence *inauthentique* de l'individu humain plutôt que ses conduites authentiques qui se manifestent comme une confrontation véritable avec sa structure ontologique et comme la construction de soi à partir de cette confrontation. Car, dans la vie quotidienne, ce sont plutôt les conduites inauthentiques qu'authentiques, qui marquent les actions des individus²⁹². Donc, il faudrait remarquer que, dans l'*Être et le néant*, l'importance des idées cruciales comme la liberté absolue, la responsabilité et l'assomption de la finitude se présente à travers l'analyse du pôle opposé de ces termes: au lieu de former une description idéale de la vie humaine libre et authentique, Sartre analyse dans la plus grande partie de son œuvre les mécanismes de fuite et les conduites inauthentiques; à savoir la mauvaise foi, l'esprit de sérieux et la réflexion impure (ou la réflexion complice). Par l'exposition des analyses sur les conduites *inauthentiques* (qui se trouvent au fond de la négativité intersubjective) des individus, Sartre tente non pas d'exposer l'impossibilité de construire les relations

²⁹²À propos de l'usage des termes « l'authenticité » et « l'inauthenticité » dans la pensée sartrienne, voir particulièrement l'article d'Antoine Hatzenberger, « Réflexion complice et réflexion purifiante chez Sartre et Heidegger », *Philosophiques*, Volume 25, numéro 1, printemps 1998- p.63-71. (<http://id.erudit.org/iderudit/02747ar>). Voir également l'article de P. Cabestan, "Authenticité et mauvaise foi: que signifie être soi-même?", *Les Temps modernes*, Notre Sartre, Juil.-Oct. 2005, p.604-626. Vers la fin de *L'être et le néant* Sartre affirme que ses descriptions n'ont visée jusqu'à là que la réflexion complice, donc l'état inauthentique de la réalité humaine. Il affirme que l'étude de l'état authentique de la réalité humaine ne peut être faite dans son ontologie, "elle ressort en effet à une Éthique et elle suppose qu'on ait préalablement défini la nature et le rôle de la réflexion purifiante; elle suppose en outre une prise de position qui ne peut être que *morale* en face des avaleurs qui hantent le Pour-soi."(p.641-642)

positives et reconnaissantes entre les individus humains, mais *d'abord* les dynamiques de la réalité humaine en tant qu'elle est. C'est-à-dire qu'il tente de montrer les problèmes inhérents à la réalité humaine qui doivent être dépassés pour l'établissement d'une vie commune en concorde. Pour Sartre, l'exposition des problèmes existentiels de l'individu et de l'intersubjectivité implique en même temps une méthode d'analyse pour la solution de ceux-ci. En d'autres termes, l'assomption et l'expression des difficultés véritables de la réalité humaine constituent les étapes indispensables de l'exposition d'une solution concrète.

Il est possible de dire que, dans la méthodologie de *L'Être et le néant*, les interrogations ontologiques tentent d'élucider les structures existentielles constitutives du pour-soi comme tel et l'éthique se place au niveau des conduites existentielles concrètes. Toutes les conceptions éthiques (la responsabilité, la valeur, etc.) découlent des analyses ontologiques du pour-soi (de la conscience ou de l'existence de la réalité humaine) et l'explication de la structure ontologique de la réalité humaine détermine l'élaboration des conduites humaines en tant qu'elles se manifestent dans les relations intersubjectives. L'analyse de la *valeur*²⁹³ dans *L'Être et le néant* se fonde sur le désir originel du pour-soi intentionnel: le désir de s'accomplir dans la synthèse –impossible- de *l'en-soi-pour-soi*. Sartre écrit que “la réalité humaine est son propre dépassement vers ce qu'elle manque, elle se dépasse vers l'être particulier qu'elle serait si elle était ce qu'elle est. La réalité humaine n'est pas quelque chose qui existerait d'abord pour manquer par après de ceci ou de cela: elle existe d'abord comme manque et en liaison synthétique immédiate avec ce qu'elle manque. Ainsi l'événement pur par quoi la réalité-humaine surgit comme

²⁹³EN, pp.121-132.

présence au monde est saisi d'elle-même par soi comme *son propre manque*. La réalité humaine se saisit dans sa venue à l'existence comme être incomplet.²⁹⁴ Dans son projet perpétuel de dépassement vers ce qu'il n'est pas, la réalité humaine se construit en tant qu'être qui doit se définir non pas dans l'accomplissement de ce projet, mais dans l'intention continue *pour* l'accomplir. L'être du pour-soi, ou la réalité humaine pourrait donc être définie donc comme *un mouvement* de construction de *soi*; et le sens de la *valeur* chez Sartre se pose comme le point *idéal* vers lequel ce mouvement s'oriente. "La valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence, etc., et en tant qu'il est fondement de soi."²⁹⁵ Il est à noter que, dans l'ontologie phénoménologique de Sartre, au sein de ce mouvement perpétuel d'accomplissement dans la positivité absolue de l'en-soi, le sens de l'existence de la réalité humaine et de la *valeur* surgissent. L'impossibilité de combler la distance entre la réalité humaine et l'être en-soi exige une définition du monde humain en tant que plateforme des actions incessantes de la production de soi des individus humains. Il faudrait remarquer que, dans la méthodologie ontologique de Sartre, l'accent mis sur l'impossibilité de l'accomplissement de l'intention originaire du pour-soi implique non pas une *utopie*, mais le fait que l'existence du pour-soi n'est qu'un mouvement de production de soi. Toutes les conduites et tous les choix de l'individu humain forment donc ce processus de production de soi, et la liberté absolue attribuée à la réalité humaine se trouve au fondement de ces conduites, de ces choix, etc. C'est-à-dire que chaque homme agit librement au cours de la construction de sa manière de vivre et sa vie est structurée par une responsabilité permanente de la production de soi. Étant condamné à être libre,

²⁹⁴EN, p.125.

²⁹⁵EN, p.130.

chaque individu humain porte le poids du monde tout entier sur ses épaules. Il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être. Sartre exprime qu'il prend le mot "responsabilité" en son sens ordinaire de "conscience (d')être auteur incontestable d'un événement ou d'un objet". "Cette responsabilité absolue, écrit Sartre, n'est pas acceptation d'ailleurs: elle est simple revendication logique des conséquences de notre liberté"²⁹⁶.

Pour Sartre, les thèmes de la responsabilité et de la liberté absolue attribuée à la réalité humaine sont directement liés aux analyses des termes comme la mauvaise foi et l'esprit de sérieux qui désignent, dans l'ontologie sartrienne, l'effort de négation de la structure ontologique de la réalité humaine. C'est-à-dire que, par ces termes, Sartre explique les conduites de l'individu humain comme les conduites de la dénégation de toutes sortes de conséquences de la structure ontologique de l'être pour-soi; à savoir la responsabilité et la liberté absolue. La conscience dans la mauvaise foi est marquée par un effort pour masquer sa propre liberté et les conduites de l'individu deviennent des manifestations d'un jeu pour cacher de soi-même (et d'autrui) sa véritable structure ontologique. Donc, tous les actes de mauvaise foi sont des actes de mensonges à soi-même.

L'existence de la réalité humaine, en tant qu'elle est définie comme un mouvement intentionnel incessant, consiste en un processus de production de soi; et dans ce processus aucun désir ou aucune action n'est définitif. Dans cette perspective, l'existence de chaque individu humain se pose comme une automodification perpétuelle dans des conditions variables. L'idée selon laquelle la

²⁹⁶EN, p.598.

réalité humaine se choisit radicalement en renouvelant son choix à chaque instant dans une sorte de *réinvention constante et radicale de soi* signifie d’abord qu’aucune morale de l’impératif catégorique ou du devoir absolu n’a de sens, puisqu’une telle morale contredit directement l’absoluité d’une telle récréation en soumettant la liberté à la loi²⁹⁷. La liberté humaine, souligne Sartre, “est totale et infinie”²⁹⁸. La mauvaise foi désigne un ensemble de conduites existentielles par lesquelles le pour-soi n’assume pas cette liberté facticielle qu’il “est”. Les conduites de la mauvaise foi sont caractérisées par le désir de *fuir* la liberté et la responsabilité nécessaire du pour-soi. Sartre affirme que les conduites de la mauvaise foi peuvent être classifiées sous une rubrique générale des attitudes de “négation de soi”. Il écrit que “les conduites qui peuvent se ranger sous cette rubrique sont trop diverses, nous risquons de n’en retenir que la forme abstraite. Il convient de choisir et d’examiner une attitude déterminée qui, à la fois, soit essentielle à la réalité-humaine et, à la fois, telle que la conscience, au lieu de diriger sa négation vers le dehors, la tourne vers elle-même. Cette attitude nous a paru devoir être la *mauvaise foi*.”²⁹⁹

De la même manière que la mauvaise foi implique les conduites de négation du pour-soi qui sont orientées vers lui-même; “l’esprit de sérieux” implique un effort de négation, ou de fuite, de l’idée selon laquelle chaque individu humain peut et doit former et reformer les valeurs vers lesquelles il se projette et qu’aucune valeur ne peut être considérée comme donnée ou comme absolue dans le processus de production de soi de l’individu³⁰⁰. L’esprit de sérieux signifie une conception

²⁹⁷ Alain Flajoliet , « Ontologie, morale, histoire », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008.

²⁹⁸ EN, p.576.

²⁹⁹ EN, p.82.

³⁰⁰ Pour la définition et l’usage du terme “l’esprit de sérieux”, voire *L’Etre et le néant*, pp. 72, 626, 674 et 675.

chosiste des valeurs en les considérant comme des données indépendantes de la subjectivité humaine, comme des substances dont l'individu humain ne serait pas responsable. Cet état d'esprit qui repose sur la mauvaise foi rassure l'individu humain en le délivrant provisoirement de la responsabilité ontologico-éthique de créer soi-même, qui se manifeste au moment où la réalité humaine se découvre comme l'origine libre et unique des valeurs. Sartre explique cet état d'esprit de la façon suivante:

“L'esprit de sérieux a pour double caractéristique [...] de considérer les valeurs comme des données transcendantes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère “désirable” de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. Pour l'esprit de sérieux, en effet, le *pain* est désirable, par exemple, parce qu'il *faut* vivre (valeur écrite au ciel intelligible) et parce qu'il *est* nourrissant. Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le monde est de faire boire comme par un buvard les valeurs symboliques des choses par leur idiosyncrasie empirique; il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose, en lui-même, comme désirable irréductible. Aussi sommes-nous déjà sur le plan de la morale, mais concurremment sur celui de la mauvaise foi, car c'est une morale qui a honte d'elle-même et n'ose dire son nom; elle a obscurci tous ses buts pour se délivrer de l'angoisse. L'homme recherche l'être à aveuglette, en se cachant le libre projet qu'est cette recherche; il se fait tel qu'il soit *attendu* par des tâches placées sur sa route. Les objets sont des exigences muettes, et il n'est rien en soi que l'obéissance passive à ces exigences.”³⁰¹

L'individu dans cet état d'esprit tente de se fixer dans l'idée d'une fusion synthétique de l'en-soi avec le pour-soi, et cette « passion inutile » détermine toute existence de cet individu comme une *mission* de faire exister l'en-soi-pour-soi. C'est-à-dire que l'individu de l'esprit de sérieux masque sa propre liberté créatrice et tente d'éviter l'angoisse existentielle en s'installant dans une recherche d'un absolu illusoire. Dans cette manière d'exister, l'individu est condamné au désespoir, car du

³⁰¹EN, p.674.

point de vue de la quête de cet absolu irréalisable, toutes les activités humaines se valent en tant qu'elles sont vouées par principe à l'échec. Comme il est souligné par Yvan Salzmann, l'individu aveuglé par l'esprit de sérieux est empêché d'entrer dans *l'authenticité du relatif* pour tenter d'y réaliser une morale concrète. « L'agent moral doit en effet se rendre compte qu'il est l'être qui fait exister les valeurs dans des actions transformatrices et créatrices qui manifestent toutes son inaltérable liberté. À ce stade du développement de la pensée de Sartre, le lecteur peut déjà saisir qu'une authentique réflexion purifiante se devrait prendre la liberté, pour-soi et pour-autrui, à la fois comme fondement et comme fin de tout projet. »³⁰²

À la fois dans l'esprit de sérieux et dans la mauvaise foi, il s'agit de la substantification de certaines valeurs³⁰³ ou de certains types d'existence et il s'agit d'une soumission à celles-ci. À travers l'affirmation absolue de la synthèse impossible de l'en-soi-pour-soi comme valeur définitive, les conduites de la mauvaise foi et de l'esprit de sérieux tentent de libérer l'individu de l'activité perpétuelle de la construction de sa propre manière d'exister. Un individu de la mauvaise foi ou de l'esprit de sérieux cherche donc à masquer sa liberté et sa responsabilité d'agir et il tente de fixer son existence dans telle ou telle situation. Il est à remarquer que, dans le domaine politique, ce que les théories du contrat tentent d'effectuer par la standardisation définitive et par la fixation des règles, des définitions des termes comme la sécurité, la paix, les régimes politiques, etc., semble parallèle à ce que les conduites de la mauvaise foi ou de l'esprit de sérieux tentent d'effectuer dans le domaine éthico-ontologique: assumer l'existence dynamique qui doit se construire par une activité incessante, au lieu d'affirmer l'absoluité de

³⁰² Yvan Salzmann, *Sartre et l'authenticité, Vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Labor et Fides, Genève, 2000, p113-114.

³⁰³ EN, p.74

certaines règles, situations et valeurs pour pouvoir dénier l'exigence de la production libre et continue de soi.

Il est à noter que, en parallèle à la théorie politique de Sartre où chaque communauté peut et doit assumer les conditions et les actions spécifiques dont surgit son expérience intégrante, il y a un point de vue éthico-ontologique qui met l'accent sur la spécificité de l'existence de chaque individu par et dans ses propres possibles. La clé d'analyse de la libre constitution sociale et individuelle chez Sartre se trouve effectivement dans l'idée d'une affirmation nécessaire de la spécificité de l'existence de chaque individu singulier ou commun. Le concept de la *conversion*, en tant qu'il est défini comme *la praxis de la pensée*, et la notion de *réflexion purifiante* apparaissent dans la philosophie de Sartre comme des termes de cette affirmation nécessaire qui désignent une possibilité de la sortie de la mauvaise foi et de l'esprit de sérieux. Par l'affirmation véritable de sa structure ontologique, l'individu se définit non pas comme un échec insurmontable qui s'oriente vers l'être en-soi, mais comme le mouvement même de cette intention qui se modifie en tant que manière d'exister propre à l'individu même. En effet, l'existence humaine doit se définir comme *un mouvement de création de soi* et elle doit assumer qu'elle se crée chaque instant par une liberté propre à elle-même. C'est-à-dire également que l'individu humain s'affirme, dans chaque instant de son existence, non pas comme une nature humaine générale à *réaliser*, mais comme une existence singulière qui se concrétise particulièrement dans et par sa manière d'exister. Par l'affirmation de sa propre structure ontologique, l'individu humain assume également sa finitude; et par la voie d'une telle prise de conscience à propos de son existence absolument libre et finie, il

assume et également *affirme* les négativités originelles inhérentes à sa structure ontologique.

Au moment où l'assomption des négativités originelles de la structure ontologique de l'individu humain se présente comme possibilité de l'existence *authentique* de l'individu, Sartre se réfère à une distinction faite par lui entre les termes *réflexion pure* et *réflexion impure*. La réflexion impure (ou la réflexion complice) est expliquée comme la réflexion qui accompagne la plupart des conduites de l'individu sans les structurer; et la réflexion pure implique la prise de conscience totale de l'individu à propos de sa manière unique d'exister. Chez Sartre, la possibilité du passage de la réflexion impure à la réflexion pure demeure inhérente à chaque individu humain; et ce passage désigne, en des termes que Sartre a empruntés à Heidegger, un passage de l'*état inauthentique* à l'*état authentique*. Comme Antoine Hatzenberger l'indique dans son article intitulé "Réflexion complice et réflexion purifiante chez Sartre et Heidegger"³⁰⁴, c'est Sartre qui semble introduire une nuance morale dans cette distinction en faisant de ce rapport un rapport dynamique lorsqu'il écrit que "l'état inauthentique" est "mon état ordinaire tant que je n'ai pas réalisé la conversion à l'authenticité."³⁰⁵ Il paraît légitime de dire que la conception de la mauvaise foi et de l'esprit de sérieux correspond à la conception heideggerienne de l'*état inauthentique*, et que la mauvaise foi correspond à un certain état d'inauthenticité. C'est aussi l'angoisse – conscience authentique de la liberté -³⁰⁶ qui

³⁰⁴ Antoine Hatzenberger, "Réflexion complice et réflexion purifiante chez Sartre et Heidegger", *Philosophiques*, Volume 25, numéro 1, printemps 1998, p. 63-71.

(<http://id.erudit.org/iderudit/027472ar>)

³⁰⁵ EN, p. 285.

³⁰⁶ Pour l'explication de l'angoisse, voire particulièrement p.64 et p.509 de *L'être et le néant*.

assure la conversion à l'authenticité³⁰⁷. La conscience de la liberté absolue du pour-soi, qui est saisie par le passage (ou par la conversion) de la réflexion complice à la réflexion pure, signifie un changement de mode d'être de l'individu qui a en même temps une résonance éthique. Dans *L'Être et le néant*, la distinction entre l'authenticité et l'inauthenticité se réfère à un problème existentiel de différenciation de modes d'être et cette distinction est explicitée par Sartre, à partir du chapitre III de la deuxième partie de *L'Être et le néant*³⁰⁸ comme une différence entre deux modes de réflexion: la réflexion pure et la réflexion impure ou complice.

La réflexion pure, simple présence du pour-soi réfléchi, est à la fois la forme originelle de la réflexion et la forme idéale, celle sur le fondement de laquelle paraît la réflexion impure et celle aussi qui n'est jamais *donnée* d'abord, celle qu'il faut gagner par une sorte de catharsis. La réflexion impure ou complice [...] enveloppe la réflexion pure, mais la dépasse parce qu'elle étend ses prétentions plus loin.³⁰⁹

En tant que forme originelle de la réflexion, la réflexion pure demeure comme l'une des *possibilités* du pour-soi qui peut déterminer le mode d'être de l'individu à partir de la conversion, ou d'une forme de *catharsis*.

[...] ce qui se donne premièrement dans la vie quotidienne, c'est la réflexion impure et constituante, encore qu'elle enveloppe en elle la réflexion pure comme sa structure originelle. Mais celle-ci ne peut être atteinte que par suite d'une modification qu'elle opère sur elle-même et qui est en forme de catharsis.

[...] la réflexion impure [...] est le mouvement réflexif premier et spontané (mais non *originel*) [...]. Sa motivation est en elle-même dans un double mouvement d'intériorisation et d'objectivation.³¹⁰

³⁰⁷Dans les *Cahiers* que le motif de la conversion pure se fonde sur l'impossibilité de se récupérer. Comme l'angoisse est une certaine conscience de cette impossibilité, le motif de la conversion et de la réflexion pure est l'angoisse.

³⁰⁸ Chapitre III. Temporalité originelle et Temporalité Psychique: la Réflexion, p.189 et la suite.

³⁰⁹EN, p.190.

³¹⁰ EN, p.195. Et Sartre ajoute: "Ce n'est pas le lieu de décrire la motivation et la structure de cette catharsis."

Cette analyse descriptive qui découle de l'analyse de la temporalité originelle et de la temporalité psychique de Sartre désigne également la méthode phénoménologique de *L'Être et le néant*. C'est la réflexion complice qui est à purifier. En tant que telle, elle est la réflexion ou la manière d'exister objectivante qui opère notamment une réification de la conscience sous la forme d'un objet psychique: "c'est la réflexion impure qui constitue la succession des faits psychiques ou *psyché*."³¹¹ La réflexion complice transforme le pour-soi de la réflexion en en-soi, et se donne comme "un effort avorté du pour-soi pour *être autrui en restant soi*"³¹². La réflexion impure correspond à la mauvaise foi dans la mesure où elle est "la réflexion qui cherche à déterminer l'être que je suis"³¹³. Être de mauvaise foi, c'est être inauthentique, c'est *être* son existence "sur le mode d'être de la chose"³¹⁴. C'est donc le sens de la réalité-humaine qui échappe à la réflexion impure et elle empêche l'accès à la conscience de la véritable actualisation de la liberté, puisque "la réflexion impure et complice [...] appréhende le manque qu'est le pour-soi comme objet psychique, c'est-à-dire comme tendance ou comme sentiment"; ce manque d'être – autrement dit la liberté – "n'est accessible qu'à la réflexion purifiante."³¹⁵ [...]

À ce point d'analyse, il faudrait rappeler également l'analyse particulière de la phénoménologie sartrienne à laquelle vient s'associer la distinction entre la réflexion impure et la réflexion pure. La phénoménologie existentielle de Sartre est développée dans un rapport critique à la réduction phénoménologique

³¹¹ EN, p.195.

³¹² EN, p.196.

³¹³ EN, p.205.

³¹⁴ EN, p.92.

³¹⁵ EN, p.235.

husserlienne³¹⁶. Quand Sartre s'interroge sur la nature du rapport à soi de la conscience dans l'attitude phénoménologique, les questions suivantes s'imposent comme déterminantes: lorsque la conscience est tournée vers elle-même, est-elle, ou devient-elle un *objet* pour elle-même? Le rapport de la conscience à soi doit-il être considéré comme un rapport intentionnel semblable à celui qu'elle entretient avec le monde? Sartre souligne que le rapport à soi diffère du rapport au monde; et par conséquent, la conscience *de* soi diffère de la conscience *de* la chose. Contrairement à la conscience *d'une* chose, la conscience (de) soi n'est pas couple. Il faut qu'elle soit rapport immédiat et non cognitif de soi à soi³¹⁷. La conscience *d'une* chose se définit par le rapport à la chose qui se caractérise par sa positionnalité; et le rapport immédiat à soi se distingue parce qu'il est (ou il doit être) non-positionnel. Sartre affirme que "la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui"³¹⁸. C'est cette distinction principale entre le rapport à la chose et le rapport à soi, mise en place dès *La Transcendance de l'ego*³¹⁹, qui conduit Sartre à faire une distinction ontologique radicale entre le mode d'être de la conscience (être pour-soi) et le mode d'être des choses (être en-soi) dans *L'Être et le néant*. Par son rapport intentionnel avec le monde, la conscience –ou la réalité humaine– implique toujours un être autre que lui, et cet aspect de son existence se réfère à la différence pure et interne entre l'être en-soi et le pour-soi. Cette différence aboutit donc à l'idée de la conscience du pour-soi comme *rapport d'être*.

³¹⁶ Particulièrement *La Transcendance de l'ego* est consacrée à exposer le point de vue critique de Sartre à propos de la phénoménologie husserlienne.

³¹⁷ EN, p.20-21

³¹⁸ EN, p.29.

³¹⁹ *Transcendance de l'ego*, Librairie Philosophique du J. Vrin, 1936, p.77.

L'ontologie phénoménologique de Sartre, en tant qu'elle est exposée dans la *Transcendance de l'égo* et dans *L'Être et le néant*, consiste en une critique (tantôt sous-jacente, tantôt explicite) du théorétisme qui structure l'intentionnalité husserlienne. Sartre tente de dégager la relation intentionnelle – et également le rapport à soi de la conscience – du modèle de corrélation entre un sujet connaissant et un objet connu. Il propose de transformer radicalement le schéma d'après lequel la conception de conscience avait été traditionnellement pensée³²⁰; plus précisément, il envisage de libérer le *cogito* de la conception représentationnaliste dans laquelle la philosophie classique l'avait enfermé. Dès que la conscience est présentée comme *rapport d'être*, elle implique que la conscience ne peut jamais se faire contemplation et elle ne peut pas se donner le spectacle ni d'elle-même, ni du monde. C'est-à-dire que, du point de vue critique de Sartre, la conscience ne s'établit jamais comme le spectateur impartial du soi et du monde. Les conséquences de cette idée structurent toute la pensée sartrienne. Comme Florence Caeymaex le souligne, dès lors que la conscience n'est ou n'existe qu'en tant qu'elle est *engagée* dans un monde, et que le propre du *cogito* réflexif authentique (de la réflexion pure) est justement de ramener la conscience à ce rapport d'être et à son être-au-monde, c'est-à-dire à la non-coïncidence constitutive du pour-soi. "L'incapacité constitutive de surmonter sa propre différence à soi tient à la nature temporelle du pour-soi: en tant que rapport d'être, le pour-soi est essentiellement dépassement de soi et projet de soi vers l'avenir. C'est ce projet que saisit la réflexion pure. "Loin de pouvoir se clôturer sur elle-même dans une réflexion intégrale qui lui offrait la possibilité de s'excepter de

³²⁰ EN, pp.19-22.

sa propre vie pour la contempler, la conscience est par principe limitée à refaire constamment l'épreuve toujours située de sa propre existence néantisante.”³²¹

La relation authentique de l'individu humain à sa propre existence se révèle par la réflexion pure qui indique immédiatement une *épreuve existentielle*. Il est à remarquer que les moments particuliers dans lesquels la conscience aperçoit sa propre liberté sont le plus souvent des expériences de soi et du monde; à savoir le vertige, l'angoisse, la création, etc., avant d'être des contemplations intellectuelles ou théoriques. La réflexion pure n'est donc, pour la conscience, qu'une sorte d'épreuve intensifiée de son échappement à soi, à savoir une expérience au sens d'*une expérimentation de soi*³²². Ainsi, en rapprochant l'exercice réflexif de la pensée d'une *épreuve de soi*, voire même d'une transformation perpétuelle de soi, Sartre attribue à son ontologie phénoménologique une dimension éthique et pratique immédiate.

À ce point d'analyse, il est très important de rappeler que Sartre précise dans son ouvrage d'ontologie que “l'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs et de ses indicatifs”³²³. En quel sens donc peut-on attribuer un horizon éthique à l'ontologie de Sartre si celle-ci ne peut délivrer aucune prescription? Comment cette ontologie implique-t-elle une morale sans pouvoir toutefois énoncer aucun impératif? *L'être et le néant* ne propose-t-il pas d'ailleurs une sorte d'éthique, au sens d'une analyse des modes d'existence, d'une éthique de la

³²¹ Florence Caeymaex, “Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien”, *PhaenEx*, no.1 (spring/summer 2006), p.17.

³²² *Ibid.* p.18

³²³ EN, p.675.

liberté et de la mauvaise foi, loin d'une réflexion sur les conditions de possibilité universelles d'une action bonne ou juste? Pour une réponse exhaustive aux telles questions, il faudrait faire un retour à l'ontologie et au rôle que celle-ci confère à la Valeur dans la dynamique de l'existence.

L'être de la valeur et l'idée de singularité dans L'Être et le néant

Sartre définit l'être du pour-soi ou la conscience non seulement comme rapport d'être ou néantisation de l'être, mais aussi comme désir. La conscience est rapport à Soi comme à ce qu'elle n'est pas; ce rapport à soi est donc défini comme manque d'être ou désir d'être³²⁴. Plus précisément, on dira qu'elle ne cesse de se dépasser vers ce qu'elle manque, vers le manqué, le Soi; c'est-à-dire qu'elle se dépasse perpétuellement vers la synthèse impossible de l'en-soi-pour-soi. Elle cherche à se faire soi, mais comme l'explique Sartre "ce que la conscience saisit comme l'être vers quoi elle se dépasse", ce n'est pas le pur en-soi, celui-ci coïncidant avec son pur anéantissement comme conscience ou comme pour-soi.

"Le pour-soi, comme fondement de soi, est le surgissement de la négation. Il se fonde en tant qu'il nie *de soi* un certain être ou une manière d'être. Ce qu'il nie ou néantit, c'est l'être-en-soi. Mais non pas n'importe qu'être-en-soi: la réalité humaine est avant tout son propre néant. Ce qu'elle nie ou néantit de soi comme pour-soi, ce ne peut être que *soi*. Et, comme elle est constituée dans son sens par cette néantisation et cette présence en elle de ce qu'elle néantit à titre denéantisé, c'est le soi-comme-être-en-soi manqué qui fait le sens de la réalité humaine."³²⁵

³²⁴EN, pp.122-124.

³²⁵EN, p.125.

Certes la conscience ne se dépasse pas vers son pur anéantissement: c'est "pour le pour-soi en tant que tel que le pour-soi revendique l'être-en-soi"³²⁶. Son effort propre est en réalité de tendre à la totalisation de l'en-soi et du pour-soi; à l'en-soi-pour-soi, à la totalisation de l'être et du néant; comme si le pour-soi ou la conscience désirait, fondamentalement, être à la fois sur le mode de l'en-soi et sur le mode du pour-soi. Cet effort ou cette tension vers le Soi définit la transcendance du pour-soi et son mouvement de dépassement. Dans cette perspective, chaque existence humaine se présente comme un projet d'être, expérimenté sur un mode singulier, orienté vers une fin singulière qui en fait le sens. Ce que Sartre appelle le "projet originel" qui caractérise singulièrement chaque existence individuelle, c'est l'intention de rejoindre le Soi; et pour Sartre toute existence humaine, et donc toute pratique humaine, se déploie sous l'horizon de cette intention originelle.

Ce Soi vers lequel s'oriente le pour-soi, Sartre l'appelle la "Valeur"³²⁷. Une valeur, c'est à la fois un "être inconditionnel" et qui cependant n'a pas de réalité effective; la valeur, souligne Sartre, est toujours "par-delà l'être", elle n'est que ce vers quoi un être dépasse son être, mais jamais effectivement donnée ou accomplie³²⁸. Sartre affirme que la Valeur *hante* le pour-soi, elle n'est pas *connue* de lui parce qu'elle *n'est pas*³²⁹. La valeur, dit Sartre, "surgit pour un être non en tant que cet être est ce qu'il est, en pleine contingence, mais en tant qu'il est fondement de sa propre néantisation. En ce sens la valeur hante l'être en tant qu'il se fonde, non

³²⁶ EN, p.126.

³²⁷ EN, p.129.

³²⁸ EN, p.129.

³²⁹ EN, p.130.

en tant qu'il est: elle hante la *liberté*.”³³⁰ Elle n'est pas, mais elle fait le sens de tout projet humain. Ainsi expliquée, la valeur chez Sartre désigne toute existence comme un *devoir-être*. Ce qui se dit dans cette thèse, c'est qu'il y a une *normativité intrinsèque à l'existence de l'homme*, et pourrait-on ajouter, à la vie humaine³³¹. À la différence des analyses heideggerienne de l'existence, qui ont radicalement influencé la phénoménologie sartrienne, la conception sartrienne de l'existence n'accorde aucune primauté à “l'attitude du sujet vers sa propre mort”. Dans ce cadre, les manières d'exister qui découlent de l'angoisse devant la mort ou de la fuite de l'inauthenticité ne sauraient être considérées comme des projets fondamentaux de l'être humain; puisqu'ils ne sont que des modalités particulières du projet d'être d'un pour-soi; et “ils ne sauraient être compris que sur le fondement d'un projet premier de *vivre*, c'est-à-dire sur un choix originel de notre être”³³². Toutes les conduites d'un existant expriment ou *particularisent* son “choix originel qui n'est rien d'autre que l'être de chaque réalité-humaine. [...] Pour la réalité humaine, il n'y a pas de différence entre exister et se choisir”³³³.

Sartre appelle “projet originel” ce qui fait le sens d'une vie en tant que chacune est un “projet d'être”; à chaque existence correspond un projet singulier qui prend sens par rapport à un “choix originel” de soi³³⁴. Le Soi qui structure le projet d'être de chaque existence individuelle est ce qui fait le *sens* des conduites effectives de l'individu vis-à-vis du monde et des autres dans son existence concrète. C'est-à-dire que chaque conduite effective du pour-soi se manifeste dans un rapport

³³⁰EN, p.130.

³³¹ Florence Caeymaex, “Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien”, *PhaenEx*, no.1 (spring/summer 2006), p.20.

³³²EN, p.611.

³³³EN, p.618.

³³⁴ Avec la psychanalyse existentielle, Sartre tente de construire une rationalité spécifique –ni strictement historico-biographique, ni explicative, mais plutôt descriptive- pour saisir ainsi des existences singulières à partir de leur choix originel.

d'expression avec son projet originel. Pour expliquer le rapport du pour-soi à son projet originel, Sartre se réfère à une conduite exemplaire: la souffrance³³⁵. Au début de l'analyse sur la conscience de notre propre souffrance, Sartre affirme que "la souffrance dont nous *parlons* n'est jamais tout à fait telle que nous ressentons"³³⁶. Ainsi, avoir conscience de sa souffrance, ce n'est ni contempler sa propre souffrance, ni *être* pleinement cette souffrance; c'est *exister* sa souffrance, c'est-à-dire la vivre comme ce que nous ne *sommes* pas; c'est éprouver toujours un minimum incompressible de distance par rapport à la souffrance comme être, c'est tendre sans y parvenir vers le Soi souffrant réalisé, c'est essayer par *tous les moyens possibles de se réaliser comme Soi souffrant*³³⁷. Sartre dit que "chaque plainte, chaque physionomie de celui qui souffre vise à sculpter une statue en soi de la souffrance"³³⁸; et dans cette situation particulière, c'est le "Soi souffrance" (l'impossible synthèse accomplie de la souffrance en-soi-pour-soi) qui détermine les conduites de l'existant. Le Soi particulier qui hante la réalité humaine dans sa souffrance norme les actes de celle-ci sans être posé comme un objet ou comme une valeur objective. Ce Soi ou cette valeur particulière est ce qui donne structure à l'engagement du pour-soi dans sa situation précise de souffrance. Donc, parce que le pour-soi souffrant n'est pas souffrance au sens de l'être en-soi, il est engagé au monde par elle. C'est-à-dire que souffrir est une manière d'exister qui se présente comme l'une des manifestations de la liberté du pour-soi.

La conception de la Valeur chez Sartre, qui est fondée sur l'idée de l'affirmation de chaque existence individuelle comme un "projet de Soi", se présente

³³⁵EN, pp.127-128.

³³⁶ EN, p.127.

³³⁷Florence Caeymaex, "Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien", *PhaenEx*, no.1 (spring/summer 2006), p.20.

³³⁸EN, p.128

comme le résultat d'une analyse profondément ontologique. Dans la perspective d'une telle conception de la Valeur, il n'est pas possible de trouver, chez Sartre de *L'Être et le néant*, un point de vue moral qui s'explique par un schème des *valeurs universelles* ou par un système de hiérarchisation des valeurs établies. Parce que la Valeur qui hante chaque pour-soi est toujours une valeur singulière, ou individuelle, elle est immanente à chaque existence singulière et elle ne peut avoir l'universalité qu'une philosophie morale classique exigerait.

La valeur sociale: générosité

Même si Sartre construit soigneusement une logique de non-hiérarchisation des valeurs à partir de l'affirmation absolue des singularités dans *L'Être et le néant*, il pose la générosité, dans les *Cahiers pour une morale*, comme la *valeur suprême*. Malgré l'instabilité des analyses dans les esquisses inachevées des *Cahiers* (qui contiennent des "Notes" sur la conversion de l'ontologie sartrienne pour passer au domaine éthique), il est possible de voir la direction spécifique de l'évolution de la pensée de Sartre à partir de la relation entre *L'Être et le néant* et les *Cahiers pour une morale*. Dans les *Cahiers*, les thèses de Sartre sur l'être de la Valeur ne sont pas remises en cause; elles servent à une critique de l'attitude qui considère les valeurs comme des données transcendantes. Dans ses esquisses sur l'éthique, Sartre tente d'exposer une critique de la réflexion morale au sens classique du terme, qui s'oppose à toute réification de la Valeur sous la forme de "valeurs établies". Ce faisant, Sartre met la "morale" au sens classique du terme dans le domaine de "l'esprit de sérieux" et il la considère comme une variante de la mauvaise foi. Pour

Sartre, la position des valeurs transcendantales comme des données fixes n'exprime que l'*aliénation*. Ici, il faudrait saisir le sens de l'affirmation de Sartre où il dit que "les valeurs révèlent la liberté en même temps qu'elles l'aliènent"³³⁹. La valeur n'aliène pas originellement la liberté; mais, par la menace de réification en "obligation", dans le contexte social et par le regard des autres ainsi que par son inscription dans un monde de choses inertes, une valeur d'abord librement posée peut se "retourner contre cette liberté"³⁴⁰.

Dans les *Cahiers*, cette question du processus de retournement de la valeur en obligation³⁴¹ conduit Sartre vers une étude de la dialectique des processus de l'aliénation dans une certaine théorie sociale et de l'histoire. Donc, dans les *Cahiers*, Sartre tente d'exposer une théorie éthique qui se fonde sur les interrogations sur l'historicité de chaque action humaine. Il met toute analyse éthique qui s'oppose à "la morale classique" au coeur de la théorisation de l'Histoire³⁴². Il faudrait souligner que, la visée des études présentes dans les *Cahiers pour une morale* ne peut être résumée simplement comme la réduction de la forme et le contenu de l'éthique à la simple réflexion ou "prise de conscience". L'expression la plus appropriée pour expliquer la visée et le contenu des *Cahiers* se présente donc comme une critique concernant l'idée d'une morale fondée sur "les valeurs établies" ou sur "la substantification des valeurs" et l'exposition du développement d'une certaine conception de la morale qui s'explique par "la création ou invention permanente des valeurs".

³³⁹ *Cahiers pour une morale*, Gallimard, NRF, 1983, p.16.

³⁴⁰ CM, pp.269-270. En parallèle à l'élaboration de ce risque dans le domaine éthique, nous voyons le risque de retournement du groupe au pratico-inerte ou à la sérialité.

³⁴¹ Pour l'analyse de l'obligation et sa différence avec les conduites structurées par les *valeurs*, voir pp.256-266 des *Cahiers pour une morale* de Sartre.

³⁴² Sartre diffère son éthique de la morale de l'impératif ou du devoir dans les *Cahiers pour une morale* pp.266-269.

À partir de l'idée de *la réflexion pure*, Sartre met au centre de son éthique "le rapport authentique à soi" de l'individu qui se manifeste comme une *praxis* individuelle. Dans ce cadre, une action morale ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, à une valeur ou à une loi absolue. Toute action morale implique aussi un certain rapport à soi; et celui-ci ne se présente pas uniquement comme une "conscience de soi », mais en même temps comme une constitution de soi comme sujet moral. Et, une telle égalité de la "conscience de soi" avec la "constitution de soi" serait saisie par une assomption ontologique qui se rend possible par la réflexion pure. Le passage de la réflexion complice à la réflexion pure provoque des transformations radicales. Sartre esquisse une liste des transformations qui découlent, dit-il, de ce passage:

Le passage à la réflexion pure doit provoquer une transformation:

- de la relation au corps. Acceptation et revendication de la contingence. La contingence conçue comme une chance.
- de la relation au monde. Éclairement de l'être en soi. Notre tâche: faire exister l'être. Véritable sens de l'En-soi-pour-soi.
- de la relation avec moi-même. La subjectivité conçue comme l'absence du *Moi*. Puisque le *Moi* est *psyché*.
- de la relation avec autrui.³⁴³

Cette liste éclaire, d'une certaine manière, la relation entre l'ontologie et l'éthique chez Sartre. Ces transformations, qui découlent du passage à la réflexion pure, expriment la possibilité du passage au domaine pratique réflexif dans la pensée de Sartre. Même si l'expérience possible de la réflexion pure implique une évolution

³⁴³CM, p.19.

radicale dans la philosophie de Sartre, le philosophe n'a pas analysé nulle part le fonctionnement détaillé de celle-ci. Il affirme cependant, dans un entretien daté de 1976, qu'il cherche à expliquer une certaine *praxis éthique* à partir de sa conception de la réflexion pure. Il dit : « [...] cette réflexion je ne l'ai jamais décrite, j'ai dit qu'elle pourrait exister, mais je n'ai montré que des faits de réflexion complice. Et par la suite j'ai découvert que la réflexion non complice n'était pas un regard différent du regard complice et immédiat, mais était le travail critique que l'on peut faire pendant toute une vie sur soi, à travers une *praxis*. »³⁴⁴ Même si la condition de possibilité et le motif de la réflexion purifiante sont exposés d'une manière assez générale et non détaillée³⁴⁵, il paraît légitime de dire que le motif de la conversion peut être la découverte lucide de l'impossibilité de se récupérer, c'est-à-dire de former avec soi-même une totalité ayant une valeur absolue. Le changement radical peut en effet naître de la prise de conscience de cet échec perpétuel de toute tentative du pour-soi pour *être*. Il faudrait souligner, une fois de plus, que cette conversion est virtuellement possible chez tous les hommes. En effet, il y a dans chaque activité humaine singulière une certaine compréhension implicite de la condition humaine et de la liberté qui peut être explicitée par une réflexion purifiée.

À travers la conception de la réflexion pure et les transformations qu'elle provoque, il devient possible de parler d'une *praxis* de soi chez Sartre. Dans cette perspective, la conception de la singularité des valeurs de *l'Être et le néant* se transforme, dans les *Cahiers*, en l'affirmation de l'expérience de la générosité en tant qu'expérience intersubjective suprême. Cette "expérience intersubjective de la générosité" implique dans le contexte des *Cahiers* la relation véritable des *praxis* de

³⁴⁴ Jean-Paul Sartre, « Entretiens sur moi-même, Sur *L'Idiot de la famille* » dans *Situations, X*, Paris, Gallimard, 1976, pp.104-105.

³⁴⁵ Voir la note 24 de chapitre présent.

soi des individus. C'est-à-dire que Sartre donne le privilège d'être *la suprême valeur* à la générosité; mais, il faudrait remarquer en tous cas que, dans les analyses inachevées de la générosité dans les *Cahiers*, Sartre a envisagé d'effectuer une certaine classification pour souligner le rôle déterminant de sa conception de la liberté: "Une classification des valeurs doit conduire à la liberté. Classer les valeurs dans un ordre tel que la liberté y paraisse de plus en plus. Au sommet: générosité."³⁴⁶

Dans l'évolution de la pensée de Sartre, la conception de la générosité apparaît comme le terme de l'accomplissement de son éthique intersubjective. Cela ne signifie pas l'abandon de l'accent mis sur la non-hiérarchisation des valeurs qui se fonde sur l'idée de la singularité et de la spécificité ontologique de chaque individualité; tout au contraire, l'analyse de ce terme montre la possibilité d'une phase positive de l'intersubjectivité chez Sartre, à partir des interrogations éthiques qui se lient à l'ontologie et à la politique par la conception de la *praxis* de soi. À travers les études inachevées présentées dans les *Cahiers pour une morale*, il est possible de tirer le sens et le fonctionnement du terme de la générosité dans la philosophie de Sartre, qui ne cesse jamais de souligner que l'individu humain doit s'expliquer toujours dans et par une pluralité de singularités. Et la façon d'interagir exposée par l'usage du terme de la générosité se présente à la fois comme un certain perfectionnement des relations interindividuelles et comme une théorie de la libération éthique. Par sa conception de la générosité, Sartre tente de montrer la condition de possibilité de l'interaction des valeurs singulières³⁴⁷.

³⁴⁶CM, p.16.

³⁴⁷ Voir les pages 293-301 des *Cahiers pour une morale* pour l'esquisse de l'analyse de générosité en tant que base d'une reconnaissance véritable entre les individus humains.

À travers la conception spécifique de la générosité; l'auteur des *Cahiers* cherche à montrer les situations humaines dans lesquels il s'agit d'une certaine *concrétisation éthique* des libertés singulières dans les relations intersubjectives. Même si une analyse précise et détaillée d'une telle concrétisation éthique manque dans les ouvrages de Sartre, à partir des esquisses exposées dans les *Cahiers*, il est possible de trouver le fil conducteur du développement probable de la concrétisation éthique au sein de la pluralité des singularités. Ce fil conducteur se révèle à travers l'usage du terme de la conversion et de la générosité. Il est évident que Sartre ne tente jamais de théoriser une "utopie d'intersubjectivité" à partir de ces termes; or il tente de dépasser l'intersubjectivité problématique de *l'Être et le Néant* par la conversion radicale des certains thèmes dans l'analyse du domaine pratique. Pour Sartre, il est assez important de montrer l'effectivité des conduites de mauvaise foi et de l'esprit de sérieux pour pouvoir assumer que la vie humaine pratique se forme par ces conduites de fuite plutôt que par celles formées par la réflexion pure. Et Sartre n'affirme nulle part qu'il y a une forme définitive ou utopique de la vie humaine intersubjective qui se fonderait sur une certaine prise de conscience de soi inconditionnelle; mais il tente de montrer un horizon pratique et positif de l'intersubjectivité à partir de sa conception de la générosité qui se pose comme le résultat social de l'expérience de la réflexion pure. La réflexion pure, en tant qu'assomption complète de sa structure ontologique de l'individu humain, peut être expliquée également comme étant un passage à un état de conscience qui saisit bien le risque perpétuel de l'aliénation de la liberté. Comme Juliette Simont l'a formulé, la générosité sartrienne serait donc une lucidité du combat: la vigilance quant à l'épaississement et la déperdition qui sont le destin de toute action libre doit permettre de "prendre toutes précautions pour retarder le plus possible le moment de

l'aliénation”³⁴⁸. Il est possible de désigner donc la générosité sartrienne comme lucidité active: “consentir à l'aliénation de la liberté pour mieux lutter contre elle, tout en sachant que le dernier mot est l'échec – “l'Histoire sera *toujours* aliénée”-, mais sans que ce savoir retire leur urgence à toutes les luttes ponctuelles destinées à “atteindre *aujourd'hui* une amélioration”³⁴⁹.

Il est souligné à plusieurs reprises dans les *Cahiers pour une morale* que la générosité est la valeur surgie dans la réflexion purifiante qui exige l'assomption nécessaire de la finitude de l'individu³⁵⁰. La générosité dans sa dimension individuelle, c'est aussi une acceptation de l'en-soi et même son dévoilement actif par le pour-soi. Dans le rapport à autrui, la générosité consiste à saisir son “être-au-milieu-du-monde”, c'est-à-dire sa part de finitude, de sa corporéité et de sa facticité, sa fragilité, ou sa découverte essentielle par rapport à l'en-soi. Dans ce contexte, l'en-soi, révélé par la générosité, se pose comme la médiation positive entre les individus humains, et elle se trouve au fond de la possibilité de la relation intersubjective positive et authentique conçue par l'assomption de la finitude:

“C'est la finitude [...] qui est condition nécessaire de l'invention d'un but inconditionnel. [...] Je dois accepter inconditionnellement cette finitude, cette contingence et cette fragilité. Mais il n'en est pas moins vrai que je la *révèle*. Ici nous pouvons comprendre ce que signifie aimer dans son sens d'authenticité: j'aime si je *crée* la finitude contingente de l'Autre comme être-au-milieu-du-monde en assumant ma propre finitude subjective et en *voulant* cette finitude subjective, et si par le même mouvement qui me fait assumer ma finitude-sujet, j'assume sa finitude-objet comme étant condition nécessaire du libre but qu'elle projette et qui se présente à moi comme fin inconditionnelle”³⁵¹.

³⁴⁸CM, p.54.

³⁴⁹ Julitte Simont, *Jean-Paul Sartre, Un demi-siècle de liberté*, De Boeck & Larcier, 1998, Paris, Bruxelles, p.210.

³⁵⁰ « La suprême générosité : l'acceptation de la mort. », CM, p.54.

³⁵¹ CM, pp.516-517.

Dans l'extrait ci-dessus, il est possible de voir le sens de l'évolution de la conception d'autrui et de la corporéité dans la pensée de Sartre. Cette évolution, qui part du problème de l'intersubjectivité dans *L'Être et le néant* et qui arrive à une positivité particulière qui découle de l'usage de la réflexion pure, tente de s'accomplir dans les analyses de la générosité puisqu'elles montrent la possibilité d'une pratique humaine qui se définit dans une *praxis* perpétuelle de soi. Par cette manière possible d'exister, l'individu commence à concevoir la conscience et le corps d'autrui non pas en termes d'appropriation, mais il les considère comme des aspects particuliers d'une existence unique qui se trouve dans un processus réciproque de création avec lui. Dans une telle interaction, l'individu vient à comprendre que, par ses actions intersubjectives, il modifie le monde à la fois pour lui-même et pour autrui. La tâche de construire soi-même est donc la tâche de construire un monde pour soi et pour autrui. La manière d'exister de chacun modifie toujours le monde d'autres individus. La morale de l'authenticité chez Sartre constitue donc une certaine expression de l'autonomie réciproque des individus: elle doit élucider l'ensemble des actes par lesquels l'homme décide pour soi et pour autrui du présent et de l'avenir des individus humains. Elle vise à expliciter le sens de leurs traditions en les reprenant dans le cadre des projets humains. "Mais elle ne sacrifie pas le présent (bonheur) à l'avenir qui est par nature hypothétique parce qu'il est *à faire*. Il n'y aurait pas de morale si l'homme n'était en question dans son être, si l'existence précédait l'essence."³⁵² Pour Sartre, il n'y a aucune raison de préparer pour les générations futures un règne de moralité ou du bonheur au prix de l'injustice ou du malheur d'aujourd'hui. Il faudrait atteindre aujourd'hui une

³⁵²CM, p.39.

amélioration qui préparera les améliorations ultérieures. Dès qu'il y a saisie thématique du caractère injustifiable de l'existence libre singulière, une nouvelle relation de l'homme à son projet se manifeste. Le seul type de projet valable est celui de *faire* (et non d'être) quelque chose, d'agir sur une situation concrète et de la modifier dans un certain sens. L'individu humain peut faire son œuvre, il peut créer quelque chose dans le monde pour autrui et souvent même avec lui. Le pour-soi authentique se présente donc en montrant ce qu'il a fait ou ce qu'il a créé. La réalité humaine se révèle à lui-même et à autrui par ses entreprises.

L'homme existe avant tout comme acte créateur: il est ce qu'il fait à partir de sa situation singulière. Le créateur qui s'épuisait vainement à poursuivre l'en-soi-pour-soi, à chercher une justification ontologique à son existence particulière, se dévoile comme créateur authentique au moment de la conversion. Sartre souligne que l'échec de l'affirmation de la réalité humaine par lui-même entraîne l'affirmation de ce qui n'est pas lui, de l'être qui n'est pas lui, c'est-à-dire du monde³⁵³. Par là même, atteindre l'authenticité permettrait de comprendre que la réalité humaine est condamnée à créer et qu'il a à être cette création à laquelle il est condamné. Et il n'atteindra jamais l'authenticité de manière définitive, car la conversion doit se concevoir comme un acte permanent qui s'incarne dans chaque projet de création du pour-soi. La conversion est une exigence de tous les instants et la morale concrète doit être considérée comme une éthique de l'action effective. Sartre insiste qu'il faudrait dépasser une morale abstraite qui se contente de dire ce qu'il ne faut pas faire, alors que la morale concrète est projet de valeurs à venir. La morale concrète dit ce qu'il faut faire à partir d'une certaine situation.

³⁵³CM, p.157.

Dès lors que cette situation est nécessairement partagée avec d'autres hommes, chacun crée en présence de l'autre, *avec l'autre* et même *pour l'autre*. La création d'un individu humaine existe pour lui-même dans son objectivité lorsque l'autre y coule sa propre subjectivité, c'est-à-dire qu'il la récré. Chacune des créations d'un pour-soi est un don qui ne saurait exister sans autrui. Il donne et il expose ce monde à voir d'une certaine façon. Sartre souligne, à des très nombreux endroits des *Cahiers*, que "la morale ici ne peut être que [...] nous amener par l'aide de la réflexion non complice à poser comme thème explicite de notre conduite ce qui était son sens implicite: la générosité absolue et sans limites, comme passion proprement dite et comme seul moyen d'être. Il n'y a pas d'autre raison d'être que donner. Et ce n'est pas seulement l'œuvre qui est don. Le caractère est don; le Moi est la rubrique unificatrice de notre générosité"³⁵⁴. La générosité apparaît donc comme une valeur première ressortissant à l'ordre du pour-soi. Cette valeur s'incarne dans toute action créatrice authentique en tant qu'elle donne aux autres le monde à voir, à comprendre et finalement à transformer.

La transformation proposée par la conception de la générosité paraît assez radicale qu'elle signifie la coïncidence de l'aspect *pour-soi* de l'individu avec son aspect *pour-autrui*. Le problème d'intersubjectivité de *L'Être et le néant*, concernant l'intersubjectivité, semble être dépassé par la conception de la réflexion purifiante, et en conséquence par le changement de perspective à propos de la conception de la corporéité dans les *Cahiers pour une morale*. Dans cette perspective intersubjective et positive, chaque conduite et chaque choix de l'individu (qui est conscient de sa

³⁵⁴CM, p.137.

puissance modificatrice du monde pour lui-même et pour autrui) se présentent comme une *proposition* existentielle.

Dans l'authenticité, l'individu choisit de dévoiler autrui par ses fins. La condition primordiale de ce dévoilement est la reconnaissance de l'autre comme liberté radicale. Cette reconnaissance ne considère plus l'autre comme pur regard, car alors sa liberté n'apparaît que sous son aspect menaçant et de manière indifférenciée. En effet, le regard n'a en lui-même aucune singularité; par un regard, uniquement l'intuition d'une autre liberté en général est saisie. Pour concevoir une liberté concrète, il faudrait découvrir ses réalisations singulières au milieu-du-monde.

L'œuvre (à savoir, les choix, les entreprises, les créations esthétiques et la manière de constituer le soi de l'individu) comme expression de la liberté d'un individu humain se présente à un autre comme fin absolue, exigence et appel. Elle s'adresse à la liberté des autres tout en leur révélant la liberté de son créateur. Par le saisissement de l'autre à travers son œuvre, chacun découvre l'absolue fragilité de l'autre qui œuvre librement devant lui. Car, à travers son œuvre, l'autre est saisi dans son rapport avec le monde et il s'éclaire à sa façon, à partir de son entreprise et à la lumière de sa propre complexité et de sa finitude. Dans cette perspective, l'individu tente de dépasser l'altérité radicale par la considération de la finitude humaine commune. Accepter sa propre contingence corporelle et dans un même élan de réciprocité respecter et protéger celle d'autrui apparaît alors comme une manifestation de l'authenticité. "En réalité, reconnaître concrètement la liberté de

l'autre c'est la reconnaître dans ses fins propres, dans les difficultés qu'elle éprouve, dans sa finitude, c'est la comprendre."³⁵⁵

À partir de la conception de la générosité, qui est mise au climax du projet éthique de Sartre comme une valeur sociale suprême, et à partir de son analyse par un retour à la conception de la réflexion pure, il devient possible de dire que la philosophie pratique de Sartre se fonde sur les interrogations ontologiques sur l'individu moral et elle s'accomplit dans la théorie politique qui s'articule avec l'éthique au moment où l'élaboration des principes de l'organisation et de la concorde de la communauté humaine libre est exposée. Dans la théorie politique exposée dans la *Critique de la raison dialectique*, la transformation de l'Autre en *Même* provoque également une transformation dans la communauté d'individus qui s'unit par et dans l'action vers une fin commune. Comme il est montré dans la Partie I de notre étude, l'expérience de l'émancipation commune -ou le processus d'augmentation de la puissance à la fois individuelle et commune- change radicalement la relation des individus entre eux et en plus, elle change le rapport de l'individu à soi-même. L'originalité de la philosophie pratique de Sartre trouve sa source dans cette double transformation provoquée par l'action libératrice commune. Il est possible de dire que l'expérience commune d'émancipation provoque une *conversion* des relations interindividuelles et également de la relation de l'individu à soi-même. C'est-à-dire que l'action libre et spontanée d'une pluralité humaine change toutes les relations de l'individu, et il expérimente un passage de la réflexion complice à la réflexion purifiante par *la conversion* provoquée par la transformation de l'Autre en *Même*. Ici, il est à remarquer que la réflexion qui structure la vie en

³⁵⁵CM, p.294.

concorde, qui suit l'accomplissement de l'expérience originaire, c'est la réflexion commune des individus qui expérimentent la *conversion* à la réflexion pure dans et à la suite de l'action commune. À la suite de la *conversion* à la réflexion pure, les individus, en tant que manifestations individuelles de l'affranchissement commun dans la *praxis*, définissent à nouveau le sens de leurs existences dans une *praxis* réflexive de l'organisation. Et ce qui est déterminant dans cette *praxis* réflexive de l'organisation, c'est la liberté, à la fois individuelle et commune, qui se prend elle-même comme une fin et une valeur ultime. Dans ce contexte, la générosité est *la valeur suprême* qui structure tous les efforts qui empêchent les individus de *retomber* à la passivité de la pratico-inerte ou à la mauvaise foi, et elle se trouve au fond de toute action dans laquelle chaque individu considère l'autre comme la manifestation d'une liberté irréductible. À ce point-là, la dimension *praxique* de l'éthique que Sartre tente de théoriser fournit une possibilité de montrer une articulation spécifique entre la politique et l'éthique.

Il est à noter que, le système de pensée qui se pose dans les ouvrages de Sartre n'implique pas un utilitarisme simple (qui pourrait être défini par la visée centrale de participation à la puissance commune et plus haute pour le maintien en vie de l'individu le plus longtemps possible) pour l'explication du désir des individus qui se projettent vers l'établissement d'une communauté libre. Et, il n'implique pas non plus un altruisme banal qui se réfère à la générosité dans un sens erroné qui implique le sacrifice de soi-même pour le bien-être des autres. Comme Juliette Simont l'a bien expliqué dans son ouvrage intitulé³⁵⁶ *Jean-Paul Sartre, Un demi-siècle de liberté*, « dans ce nouveau rapport d'une multiplicité humaine qui surgit

³⁵⁶ Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre, Un demi-siècle de liberté*, De Boeck & Larquier, 1998, Paris, Bruxelles, p.217.

dans la fusion et qui tente de se maintenir dans la pluralité des singularités libres, il n’y a ni d’égoïsme utilitariste, ni de moralisme ou d’altruisme. Pas d’altruisme: ce ne pas en fonction d’un calcul d’intérêt (efficacité dans la résistance au danger) que chacun vient au groupe, car le calcul des relations humaines, leur manipulation en extériorité font partie intégrante de la juxtaposition sérielle beaucoup plus qu’ils n’en peuvent expliquer le remaniement radical. Et pas davantage de moralisme, d’aspiration idéale à m’unir en transparence avec l’autre, car la radicalité de la fusion est telle – dans sa “mêmeté” – que quand je viens au groupe l’autre a déjà disparu, que je ne peux dès lors m’y rapporter comme à un autre, fût-ce sous la modalité morale d’“altruisme” – qui postule l’altérité de l’autre *pour* la surmonter. Le mouvement qui produit la fusion, c’est simplement un sursaut de la liberté *qui ne peut se révéler une contradiction (elle-même se totalisant comme en danger dans la série) sans de ce fait même être déjà occupée à la résoudre, c’est-à-dire à liquider la série par cette totalisation même.*”

En dernière analyse, il faudrait souligner que, dans la conception de la stabilité et la permanence d’un groupe organisé libre, deux termes – l’un impliquant une transformation radicale et individuelle, et l’autre impliquant une valeur sociale – se posent comme déterminant: l’authenticité (la réflexion pure) et la générosité. Ces concepts s’associent directement à un processus dynamique dans et par lequel la liberté apparaît de plus en plus; et la théorie politique de Sartre s’articule à son éthique (inachevée) dans une perspective qui souligne la nécessité de l’invention perpétuelle de soi (des individus et des communautés) comme la condition de possibilité de la vie commune en concorde et libre. Dans cette perspective, la permanence de la communauté libre ne se désigne pas par la détermination des règles

sociales définies, mais comme un dynamisme éthico-ontologique qui se manifeste au sein de l'activité politique (dans la constitution et dans l'organisation de la société humaine). Ce dynamisme consiste en la considération des conflits interindividuels comme le tissu même de la réalité humaine, et il se présente comme un processus éthique et politique de la production des solutions conjoncturelles pour les conflits humains. Car, la philosophie de Sartre se fonde sur l'analyse de toute sorte de pratique humaine qui peut impliquer l'émancipation humaine qui se manifeste dans le rapport authentique de l'individu avec soi-même et avec le monde.

Chapitre III: La paix et la conception de la force d'âme chez Spinoza: le carrefour de la politique et de l'éthique

En précisant que l'étape d'organisation de la pluralité humaine libre se présente comme une étape d'activité commune à la fois chez Sartre et chez Spinoza, nous avons souligné dans le Chapitre I de la présente partie que, chez les deux auteurs, l'analyse de l'activité commune pour la constitution d'une vie sociale en concorde exige directement l'analyse de la condition de possibilité du maintien de la liberté commune qui se fonde sur la puissance commune obtenue dans et par l'expérience commune émancipatrice. Le degré de perfectionnement atteint par l'activité commune et constitutive des individus révèle (chez Spinoza, dans le surgissement d'une multitude libre, chez Sartre dans la constitution fusionnelle du groupe) une certaine forme positive des interactions humaines dans lesquelles chacun agit conformément à sa propre nature et à sa puissance particulière. En s'appuyant sur l'irréductibilité de chaque individu humain, Spinoza et Sartre s'installent dans le même horizon politique et social qui résiste à toute forme d'absolutisation qui mène

à l'effacement des particularités du domaine pratique et politique³⁵⁷. Comme il est analysé en détail dans la Partie I, l'accent mis sur l'irréductibilité de chaque existence humaine chez Spinoza se fonde sur le concept primordial de la métaphysique et donc de l'éthique du philosophe, à savoir le *conatus*; et chez Sartre, l'effort fait pour montrer l'importance de chaque existant humain singulier implique directement la conception centrale de son système philosophique; à savoir la liberté. En rapprochant l'usage et le sens de ces termes dans la Partie I, il est souligné que les analyses de l'individualité chez Spinoza (fondées sur la conception fondamentale du *conatus*) et chez Sartre (s'appuyant sur la conception de la liberté ontologique individuelle), qui affirment et soulignent l'existence particulière de chaque individu, rendent possible de voir les deux philosophes comme des théoriciens qui se réfèrent à la même logique politique résistante aux théories du contrat. Et il est également expliqué que, dans le cadre où se trouvent les pensées de Spinoza et de Sartre, la conception de la liberté sartrienne doit être considérée non comme une norme généralisée, mais comme la somme des intentions et des actions d'un individu ou comme la manière d'exister de celui-ci.

La conception de la liberté sartrienne et le *conatus* chez Spinoza, en tant qu'affirmation de l'originalité de chaque manière d'exister, déterminent également l'analyse du maintien de la vie en concorde qui doit découler de l'expérience originaire de chaque communauté singulière. La question de la permanence de la vie commune et la constitution de la concorde et de la paix entre les individus de la communauté peuvent et doivent découler donc des conditions spécifiques (à savoir de sa propre complexion singulière qui s'exprime par la conjoncture historique, de

³⁵⁷ Nous avons consacré la Partie I de notre recherche à l'exposition de l'idée du parallélisme entre la vision centrale de la théorie politique de Sartre et celle de Spinoza; et nous avons analysé leurs théories politiques comme des théories résistantes à la théorie classique contractualiste.

l'habitude, de la situation géographique et matérielle, etc.) de chaque pluralité humaine. Comme il est analysé dans le Chapitre I de notre recherche, dans le système philosophique de Spinoza, le maintien de la vie commune en sécurité est strictement lié à la *constitution* perpétuelle de la Joie qui naît de l'activité collective et de l'accomplissement de plusieurs activités qui structurent la combinaison des mouvements interdépendants. Du désir de vivre en sécurité et en concorde, chaque communauté produit sa propre définition de la communauté en paix. De la même façon que la structure de l'expérience originaire de chaque communauté libre, la stratégie *inventée* pour le maintien de la liberté commune et pour la constitution de la vie en concorde et en paix doit être spécifique pour chaque communauté humaine.

Il est à souligner que, à la fois chez Spinoza et chez Sartre, le principe de l'irréductibilité de chaque communauté humaine découle, en effet, de l'idée de l'irréductibilité de chaque individu humain qui se présente comme une certaine manière d'exister ou d'agir. Cette idée de la spécificité de chaque individu humain se trouve, chez les deux auteurs, à la base d'une vision du monde humain qui assume les conflits interindividuels comme le tissu fondamental de la réalité humaine. Et puis, cette même idée conduit à la fois Spinoza et Sartre à éviter les théorisations définitives concernant la vie commune des individus. Ils considèrent la vie sociale comme le domaine des conflits récurrents qui doit se modifier perpétuellement dans la continuité des interactions humaines. D'une telle perspective résistante à tout type d'analyse définitive concernant la vie humaine individuelle et commune, l'analyse de la concorde et de la paix d'une communauté libre doit considérer chaque individu comme une variante de la conception de la communauté dont il fait partie. C'est-à-dire que, dans la perspective dynamique qui se fonde sur l'idée de l'invention

perpétuelle de la stratégie d'exister ensemble, l'existence de chaque individu, et par conséquent, la manière spécifique de participation de chacun à la constitution de la vie en concorde, se présente comme un sujet d'interrogation pour l'analyse exhaustive de la condition de possibilité d'une vie en concorde et en paix. Et, l'analyse de la vie en concorde et en paix exige non pas seulement des interrogations politiques concernant le choix et la régulation d'un régime politique, mais des interrogations sur le rapport de l'individu aux autres et à soi-même. Par conséquent, l'analyse de la paix et de la concorde d'une communauté libre qui explique son unité par une action originaire requiert des recherches à la fois éthiques, politiques et ontologiques, chez Sartre et chez Spinoza.

Dans les analyses concernant la conception de la sécurité chez Spinoza, il est montré que la sécurité coïncide à la fois avec la constitution des activités communes qui se trouve à la source de la Joie collective et avec l'absence de transgression de la loi ou avec la perpétuation de l'ordre légal³⁵⁸. Et il est souligné également que, chez Spinoza, vivre en sécurité, c'est conserver sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir, et pouvoir s'acquitter en sûreté de toutes les fonctions de l'âme et du corps³⁵⁹. Ce principe de conservation de son droit naturel sans attenter à celui d'autrui implique une certaine idée de réciprocité dans la société civile sur laquelle les règles de la vie commune se fondent; et cette idée de réciprocité ne tente pas d'exclure tous les conflits de la vie commune; tout au contraire, elle constitue, d'une certaine manière, l'expression de l'assomption de la possibilité perpétuelle des conflits interindividuels dans la réalité humaine. Dans la théorie sociale de Spinoza, la sécurité qui règne dans l'État ne doit pas réduire la paix, dont elle n'est que la

³⁵⁸TP, V, §2.

³⁵⁹TTP, XX, p.637.

condition, à une simple absence de guerre³⁶⁰; et puis, dans un État établi par une multitude libre, une forme particulière de la paix doit être inventée dans laquelle l'idée de sécurité ne dépend pas de l'inertie des sujets, de la terreur qui les paralyse et les dissuade de recourir aux armes pour se révolter³⁶¹. Il est à rappeler que, dans le système de pensée de Spinoza, la fin ultime de l'État n'est pas la domination³⁶², mais la sécurité *dans la seule mesure où elle conduit à la paix, laquelle "implique l'union des cœurs, c'est-à-dire la concorde"*³⁶³.

Dans le chapitre précédent, il est montré que, chez Sartre, l'un des moments de l'articulation de l'éthique et de la pratique se révèle au cœur de l'analyse du maintien de la liberté commune dans le groupe organisé. Comme il a été souligné auparavant, l'analyse de la question du maintien de la liberté commune (et par conséquent la liberté individuelle) dans une société organisée exige un retour aux ouvrages de l'ontologie phénoménologique (*Transcendance de l'égo et l'Être et le néant*) et de l'éthique (*Cahiers pour une morale*) qui précèdent la *Critique de la raison dialectique* (dans la chronologie de la rédaction des textes). Et il est montré que, la vie commune libre et la possibilité d'une existence commune permanente dépend non pas seulement de l'organisation politique, mais aussi du rapport originaire de chaque individu à soi-même, au monde et aux autres individus. Le désir de vivre ensemble et le désir du maintien de la liberté commune sont fondés chez Sartre sur un changement de point de vue existentiel qui est provoqué par l'expérience commune originaire. Et suite à l'accomplissement de cette expérience émancipatrice commune, par une certaine *conversion*, l'existence des individus dans

³⁶⁰TP, V, §6, p.137.

³⁶¹ TP, V, §4, p.137.

³⁶²TTP, XX, p.637.

³⁶³ TP, VI, §4, TTP, V.

la société libre se transforme ou se modifie par le *vécu* commun. Le maintien dynamique de la liberté commune ne requiert pas la substantification de l'expérience commune et des données qui découlent de celle-ci; il requiert l'invention commune et perpétuelle des stratégies de vivre ensemble. Dans ce dynamisme *nécessaire* à la constitution de la concorde ou de la réciprocité positive entre les individus de la communauté, la conversion en réflexion pure (qui implique un passage individuel à une manière *authentique* d'exister) modifie le rapport de chaque individu aux autres et au monde. Et l'analyse de la possibilité des relations positives structurées par la générosité se montre comme le projet fondamental de l'éthique sartrienne qui s'articule avec la politique des singularités irréductibles. À cette étape de la recherche, d'une manière parallèle avec notre étude sartrienne, nous allons nous focaliser sur la question du maintien de la liberté commune et individuelle dans la société et sur la définition de la paix et de la concorde; et par une telle étude, il sera possible de dévoiler une certaine ligne d'articulation chez Spinoza qui s'explique par l'analyse de la conception de la "force d'âme" en tant que conception déterminante de l'articulation de l'éthique et de la politique dans la pensée du philosophe hollandais. Par une telle analyse, il sera également possible de se référer aux analyses précédentes sartriennes qui nous donneront la possibilité de dévoiler les points de confrontation de l'articulation de l'éthique et de la politique chez Sartre et chez Spinoza. Dans la Partie I de notre étude, il est montré que le principe d'affirmation de chaque individu humain joue un rôle déterminant pour expliciter un point de vue politique résistante à toutes sortes d'absolutisation et ce même principe nous fournit la possibilité de mettre Sartre et Spinoza sur le même horizon politique. Ici, ce principe rapprochant les deux philosophes dans le domaine politique sera encore déterminant pour une confrontation et un rapprochement des manières d'articuler la

politique et l'éthique de Sartre et de Spinoza. Pour une telle recherche, l'interrogation sur le moment d'organisation de la vie commune pour la constitution de la paix et de la concorde se présente comme l'analyse du moment des pensées de Sartre et de Spinoza, où il est possible d'expliciter un certain rapport entre la politique et l'éthique.

Dans le *Traité politique* (V, §4) Spinoza écrit que “une cité dont les sujets, paralysés par la crainte, ne prennent pas les armes, doit être dite plutôt sans guerre qu'en paix. La paix en effet n'est pas l'absence de guerre: c'est une vertu, qui naît de la force d'âme; car l'obéissance (par l'article 19 du chapitre II) est la volonté constante d'accomplir ce qui doit être fait selon le décret commun de la Cité. Du reste, une Cité dont la paix dépend de l'inertie de sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage mérite le nom de “désert” mieux encore que celui de “Cité”.” De cette définition de la paix, il est évident que pour Spinoza l'organisation institutionnelle de la société et l'exercice du pouvoir politique dans le but de produire une crainte chez les sujets dans la Cité ne peuvent être la source d'une paix véritable dans la société³⁶⁴. Chez Spinoza, la condition de possibilité

³⁶⁴ Ici, il faudrait rappeler toutefois qu'il est très important, chez Spinoza, de s'interroger sur les conditions de possibilité du fonctionnement juste des institutions politiques par lesquelles la vie de la société politique peut être expliquée dans un rythme particulier. Ce que Spinoza tente de faire dans le *Traité politique*, c'est d'exposer un travail exemplaire qui se présente comme une proposition concernant la méthode de construction et du maintien d'une société politique dans trois régimes politiques, à savoir dans l'aristocratie, la monarchie et la démocratie. Il est à remarquer que la méthode d'explication que Spinoza utilise dans le *Traité politique* contient des précisions numériques qui se présentent dans les analyses des régimes politiques (les précisions des âges des électeurs et des élus, des proportions entre les groupes sociaux, des taux des rémunérations pour les différentes fonctions, des montants des impôts, des durées exactes de tenue des assemblées, etc.). Comme Charles Ramond le souligne dans l'Introduction de sa traduction du *Traité politique* (p.7-8), Spinoza semble ajouter à une éthique démontrée *more geometrico*, une politique calculée *more geometrico*. Mais, cette intention explicite de précision numérique dans l'analyse des régimes politiques n'implique pas, croyons-nous, une intention de faire des analyses définitives et absolues de celles-ci; elle implique plutôt l'exposition d'une démonstration probable des principes politiques de Spinoza qui découlent de la superposition des notions de “droit” et de “puissance”. En expliquant la méthode de construction et du maintien de la société politique aristocratique, monarchique et démocratique, Spinoza tente d'intervenir dans la politique réelle, qui n'est jamais séparable de la théorie politique chez Spinoza.

d'une vie sociale en paix et en concorde doit être comprise par sa liaison stricte à la conception de la "force d'âme" qui se définit par les deux désirs actifs; à savoir la fermeté et la générosité. Par une telle définition de la paix, Spinoza prend en effet ses distances avec la conception hobbesienne de la paix. Dans le *De Cive* (I, §13), Hobbes conçoit la paix comme un temps d'absence de guerre. Ce qui distingue le plus explicitement la définition de Spinoza de celle de Hobbes, c'est l'accent mis sur l'idée selon laquelle la paix doit être définie sur une autre base que l'inertie des sujets. Et puis, pour Spinoza, la négation d'un fait négatif (la guerre) par l'expression de "l'absence de guerre" n'indique qu'une simple absence qui ne suffit pas à expliquer le contenu d'un fait positif (la paix). Pour arriver à une définition véritable de la paix, il faudrait éviter toutes sortes d'explications qui se fondent sur l'opposition entre deux termes, et montrer également le contenu et la condition de possibilité de la paix. Pour comprendre la définition de Spinoza, qui affirme que la paix est une vertu qui naît de la force d'âme; il faudrait rappeler la définition de la vertu qui est exposée dans l'*Éthique* IV, Définition VIII: "Par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire (*par la Prop. 7 p.3*), la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de produire certains effets qui peuvent se comprendre par les seules lois de

Donc, le *Traité politique* peut être considéré comme une proposition pratique de Spinoza pour la politique réelle de son époque et de sa conjoncture historique. Pour une proposition pratique concernant la politique réelle actuelle, la précision numérique détermine son applicabilité. En tout cas, cette intention d'intervenir dans la politique réelle par un travail sur la méthode de construction et du maintien de la société politique ne *réduit* pas Spinoza à un théoricien de science politique. Nous tentons de lire les textes philosophiques de Spinoza comme les parties interactives d'un système de philosophie pratique. Car, pour notre recherche, il est très important de montrer les lignes de réflexion par lesquelles il devient possible de montrer une certaine articulation de la métaphysique, de l'éthique et de la politique de Spinoza. En dernière analyse, nous croyons qu'il y a, à la base des explications concernant l'organisation et l'institutionnalisation politique du *Traité politique*, une certaine théorie d'interindividualité qui se définit à partir du terme *conatus*. Même les précisions numériques, qui se présentent dans le *Traité politique*, ont structurées, croyons-nous, par une idée centrale par laquelle chaque existence humaine est affirmée comme une partie irréductible du processus de la constitution la vie commune.

sa nature.” Cette définition qui se trouve au cœur de l’éthique et de la métaphysique de Spinoza lie la définition de la paix au principe primordial de l’irréductibilité de chaque individu comme une puissance d’agir particulière. En mettant une telle équivalence entre la vertu et la puissance au cœur de l’explication de la paix, Spinoza affirme que, dans son système philosophique, le rôle central de chaque individu existant par la puissance et par la nature propre d’agir, doit être analysé en vue d’une compréhension de la condition de possibilité d’une vie commune en concorde; car chaque individu existe dans la société civile non pas comme une partie identique d’une pluralité humaine sous le régime politique définitif, mais comme une complexion unique qui se manifeste dans la vie commune par ses propres fins, passions et désirs. Et l’obéissance³⁶⁵ serait donc *la volonté constante* d’accomplir les règles communes. Elle ne peut pas être réduite à l’existence passive des individus dans l’organisation politique figée par un tel ou tel régime. Du point de vue *réaliste* de la théorie politique de Spinoza, chaque utopie, qui se définit par la fixation de certaines valeurs ou certains principes concernant la vie commune, n’est qu’une illusion. En parallèle avec l’approche sartrienne, chez Spinoza la vie en concorde dépend d’un processus d’invention des solutions pour les problèmes d’interindividualité conjoncturels. Par un processus continu de l’invention commune, la volonté d’accomplir les règles communes est nourrie. L’actualisation de la puissance souveraine est directement liée à la volonté de faire partie des solutions conjoncturelles et cette volonté individuelle de chaque sujet doit se manifester au point d’intersection de la stratégie singulière de chacun et de la stratégie commune pour persévérer dans l’être. Dans ce cadre, chaque individu porte immédiatement le droit de guerre et le droit de résister à la domination; et c’est par là que le modèle

³⁶⁵ Terme analysé dans le Chapitre I de la présente partie.

machiavélien de la guerre, et non plus hobbesien du contrat, s'impose au cœur de la politique spinoziste. Il faudrait remarquer que la question de la paix se réfère à une double interrogation: l'une s'occupe de la question de la concorde et de la paix entre la multitude et le pouvoir souverain et l'autre de la question de la concorde et de la paix entre les individus de la multitude.

Pour une recherche sur la question de la paix entre la multitude et le pouvoir souverain, il faudrait rappeler d'abord la distinction que Spinoza fait entre la souveraineté, que la multitude possède inaliénablement dans l'exercice de la puissance de son droit commun naturel, et le droit commun ou la "souveraineté de l'État"³⁶⁶ en tant que ce droit est détenu de la façon absolue par un pouvoir institué, lui-même appelé souverain. Comme l'affirme Laurent Bove dans son article intitulé " "J'entends par la une vie humaine", Démocratie et orthodoxie chez Spinoza"³⁶⁷, Spinoza désigne ainsi une division entre le corps de l'État qui doit être conduit *comme par une seule âme*³⁶⁸ selon la volonté du pouvoir souverain institué, et la volonté de la cité (ou le corps de l'État en son entier) qui doit être tenue pour la volonté de tous. Pour Spinoza, la volonté du pouvoir souverain institué devrait être théoriquement la volonté de la cité, et le pouvoir suprême serait donc entièrement absolu. Mais dans le domaine pratique, cet absolutisme spécifique de l'imperium s'affirme de manière d'autant plus violente que ce droit (comme un "pouvoir absolu" que Spinoza oppose au "droit absolu" pleinement exercé), supposé commun, est effectivement très partiel et il n'exprime que l'intérêt de quelques-uns. Le fonctionnement juste de l'État dépend donc de deux figures qui peuvent soit se

³⁶⁶ TP, IV, §2.

³⁶⁷ Laurent Bove, "J'entends par la une vie humaine", Démocratie et orthodoxie chez Spinoza", *Multitudes* n° 22, Automne 2005.

³⁶⁸ TP, III, §5.

concilier dans une paix véritable du corps politique rendant possible “une vie humaine”³⁶⁹, soit se diviser, faisant ainsi entrer le corps politique dans un régime de guerre implicite ou explicite, selon la capacité de révolte ou de résistance de la multitude vis-à-vis de la violence du pouvoir souverain institué. L’originalité de la pensée de Spinoza vient d’une explication *paradoxe* de la paix véritable qui se présente, au-delà de l’adéquation théorique de la volonté de la souveraine et celle de la Cité³⁷⁰, comme un régime de conflit perpétuel, parfois implicite et parfois explicite, qui demeure au sein de la vie commune. De la même façon que la réciprocité positive est construite chez Sartre sur l’assomption totale de la liberté, chez Spinoza, l’affirmation du droit naturel de chacun dans toutes les formes de la pluralité humaine détermine la constitution de la paix sur la reconnaissance affirmée du droit de guerre de la multitude comme droit de résistance à la domination. Donc, la définition véritable de la paix dépend d’une vigilance perpétuelle de la multitude vis-à-vis de l’exercice du pouvoir, et l’action politique se manifeste comme l’effort continu pour créer une adéquation entre les deux volontés.

Quant à la question de la constitution de la paix entre les individus de la multitude, il faudrait souligner et expliquer d’abord la liaison explicite entre les ouvrages de Spinoza (à savoir le *Traité politique* et l’*Éthique*) qui se manifeste dans la définition de la paix: “La paix en effet n’est pas l’absence de guerre: c’est une vertu, qui naît de la force d’âme; car l’obéissance (*par l’article 19 du chapitre II*) est la volonté constante d’accomplir ce qui doit être fait selon le décret commun de la

³⁶⁹ TP V, §5 : « Par conséquent, lorsque nous disons que l’État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j’entends par là une vie humaine, qui se définit non par la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant toute chose par la raison, véritable vertu de l’âme, et sa vraie vie. »

³⁷⁰ Dans le *Traité politique*, VII, §28, Spinoza indique qu’ “aucun État” n’a jamais été institué selon les conditions d’une paix véritable”.

Cité.”³⁷¹ Ce qui Spinoza entend par la “force d’âme”, ce sont “toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l’esprit en tant qu’il comprend.”³⁷² Dans cette explication du *Traité politique*, Spinoza se réfère directement à la Proposition LIX de l’*Éthique* III dans laquelle il explique la force d’âme à travers deux désirs: Fermeté et Générosité.

“Toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l’Esprit en tant qu’il comprend, je les rapporte à la Force d’Âme, que je divise en Fermeté et en Générosité. Car par *Fermeté* j’entends le *Désir par lequel chacun s’efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison*. Et par *Générosité*, j’entends le *Désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s’efforce d’aider tous les autres hommes, et de se les lier d’amitié*. Et, donc, les actions qui visent seulement l’utilité de l’agent, je les rapporte à la Fermeté, et celles qui visent également l’utilité d’autrui, à la Générosité.

En mettant ces deux désirs -l’un modifiant, d’une certaine manière, le rapport de l’individu à soi-même, et l’autre aux les autres individus- au fond de la définition de la force d’âme, Spinoza affirme que la condition de possibilité de la paix dépend d’abord, non pas des régulations institutionnelles de la communauté, mais des manières d’exister de chaque individu singulier.

Dans l’*Éthique*, la force d’âme est exposée comme la vertu qui mène à la béatitude et comme un remède aux affects tristes³⁷³. Il est à noter que la force d’âme se pose comme une vertu de l’intellect, et en tant que concept qui implique toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l’esprit en tant qu’il comprend, elle se réfère immédiatement à l’attribut pensée. La force d’âme qui se présente dans

³⁷¹ TP, IV, §4.

³⁷² E III, Prop. LIX, scolie.

³⁷³ Pour l’usage et les contextes du terme “force d’âme » dans l’*Éthique* voir *Éthique*, III, LV, corolaire II, scolie ; *Éthique*, III, LIX, scolie ; *Éthique*, IV, LXXIII, scolie ; *Éthique*, V, XLI, scolie.

l'*Éthique*, par ses deux modalités -la générosité et la fermeté- joue un rôle déterminant dans la maîtrise des passions³⁷⁴ puisqu'elle s'oppose aux affects tristes ; c'est-à-dire qu'elle favorise la puissance d'agir de l'individu dans une relation affirmative de l'individu à la fois avec soi-même³⁷⁵ et avec les autres individus. Il faudrait remarquer que la distinction que fait Spinoza entre les modalités de la force d'âme sert plutôt à préciser le fonctionnement de ce terme qui implique irrémédiablement les deux désirs³⁷⁶ du même *conatus* activement joyeux³⁷⁷. Ces deux modalités impliquent l'un et l'autre, comme l'indique Chantal Jaquet « cette subdivision n'introduit pas une dualité, car c'est toujours la même force d'âme qui est à l'œuvre, elle s'applique à soi-même ou à autrui. La fermeté est la force d'âme appliquée à la conservation de soi, la générosité, la force d'âme appliquée à la conservation d'autrui, conservation entendue au sens large non pas comme simple survie, mais comme déploiement rationnel de tout ce qui est inhérent à l'essence

³⁷⁴ E III, Déf. XLVIII, Explication.

³⁷⁵ En effet, chez Spinoza, l'existence de chaque individu est perpétuellement et nécessairement une affirmation continue de son être.

³⁷⁶ Ici il convient de rappeler la définition du désir dans l'*Éthique* III (Déf. I) :

Le Désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose.

Explication:

Nous avons dit plus haut, dans le Scolie de la Proposition 9 de cette Partie, que le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit; et que l'appétit est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est déterminée à faire ce qui est utile à sa propre conservation. Mais dans le même Scolie, j'ai également fait observer que, quant à moi, je ne reconnais en vérité pas de différence entre l'appétit humain et le Désir. Car, que l'homme soit ou non conscient de son appétit, l'appétit n'en demeure pas moins un et le même; et par suite, pour ne pas avoir l'air de faire une tautologie, je me suis refusé à expliquer le Désir par l'appétit, mais je me suis employé à le définir de telle sorte que j'y embrasse en même temps tous les efforts de la nature humaine que nous désignons sous le nom d'appétit, de volonté, de désir, ou d'impulsion. J'aurais pu dire, en effet, que le Désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée à faire quelque chose; mais de cette définition (*par la Prop. 23 p.2*) il ne suivrait pas que l'Esprit puisse être conscient de son Désir ou appétit. Donc, pour envelopper la cause de cette conscience, il a fallu (*par la même Prop.*) ajouter, *en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, etc.*[...] Donc ici, j'entends sous le nom de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels varient en fonctions de l'état d'un même homme, et il n'est pas rare de les voir tellement opposés entre eux que l'homme, tiraillé dans des sens divers, ne sache où se tourner.

³⁷⁷ Pour une analyse éclairante du terme "la force d'âme" (*fortitude*) voir le dernier sous-titre, "La Fortitude cachée", de la Troisième Partie, "Corps et affects", de l'ouvrage de Chantal Jaquet intitulé *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza* (Publications de la Sorbonne, 2005, p.293-304).

d'un être. »³⁷⁸ Les modalités de la force d'âme se présentent conformément à un principe rationnel et actif par lequel il est affirmé que chercher l'utile qui nous est propre, c'est en même temps chercher l'utile commun. La recherche rationnelle de la conservation de soi d'un individu coïncide donc avec la recherche de conservation des autres dans les relations d'affirmation mutuelles, à savoir dans les relations d'amitié³⁷⁹. Il est à remarquer que, dans le fonctionnement de la théorie de l'imitation des affects, ces désirs actifs *modifient* la direction de l'enchaînement des affects qui naissent de la haine (générosité) ou de la crainte (fermeté). Et cette modification de direction dans l'enchaînement des affects (le passage de l'enchaînement des affects passifs vers l'enchaînement des affects actifs) s'effectue grâce à un passage de la passivité passionnelle à l'activité rationnelle.

Pour comprendre le fonctionnement du terme *générosité* dans l'*Éthique*, il convient ici de rappeler la Proposition XLVI de l'*Éthique* IV dans laquelle Spinoza explique que « qui vit sous la conduite de la raison s'efforce autant qu'il peut, face à la Haine, à la Colère, à la mésestime, etc., d'autrui envers lui, de les compenser en retour par l'Amour, autrement dit par la Générosité. » Ici, Spinoza définit la Générosité comme le remède rationnel contre les affects passifs qui causent de la Tristesse et par conséquent il la considère comme cause d'un passage d'une plus grande à moindre puissance d'agir ; et il explique :

³⁷⁸ Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005, p.297-298.

³⁷⁹ Comme la force d'âme implique toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'esprit en tant qu'il comprend, elle englobe toutes les actions humaines, qu'elles naissent de joie et de désir. En tant que « désir qui tient l'homme vivant sous la conduite de la raison de s'attacher tous les autres par l'amitié », l'honnêteté exprime chez Spinoza ce principe rationnel d'affirmation entre les individus. Et, ici il convient de rappeler également la proposition 37 de l'*Éthique* IV, qui exprime que "le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes".

Démonstration

Tous les affects de Haine sont mauvais (*par le Corroll. 1 de la Prop. précéd.*); et, par suite, qui vit sous la conduite de la raison s'efforcera, autant qu'il peut, de ne pas être en proie à des affects de Haine (*par la Prop. 19 de cette p.*), et par conséquent (*par la Prop. 37 de cette p.*) s'efforcera de faire qu'autrui non plus ne pâtisse pas de ces affects. Or la Haine s'augmente de la Haine réciproque, et l'Amour, au contraire, peut l'éteindre (*par la Prop. 43 p.3*), de sorte que la Haine se change en Amour (*par la Prop.44 p.3*). Donc, qui vit sous la conduite de la raison s'efforcera, face à la Haine, etc., d'autrui, de la compenser en retour par l'Amour, c'est-à-dire par la Générosité.

Cet effort rationnel fait pour éviter la Haine d'un autre individu naît d'abord de l'effort primordial d'autoconservation; et dans la logique de la recherche de l'utilité commune pour atteindre à l'utilité individuelle optimum, cet effort fait pour éviter la Haine est lié également au bien-être des autres. Dans l'enchaînement *ordinaire* (sans intervention de la raison) des affects, plutôt que le principe de la conservation réciproque des individus, le principe d'autoconservation des individus règne et l'individu tente de se protéger contre la Tristesse causée par la haine des autres au moyen de la destruction de la source de cette haine par l'éloignement de celle-ci: "Avoir quelqu'un en Haine, c'est imaginer quelqu'un comme cause de Tristesse; et par suite qui a quelqu'un en haine s'efforcera de l'éloigner ou de le détruire."³⁸⁰ (Éthique III, prop.39, dém.) Spinoza explique, dans l'Éthique III (où il expose sa théorie de l'imitation des affects) l'enchaînement des affects de la haine de la façon suivante:

Proposition XL

Qui imagine être haï de quelqu'un, et croit ne lui avoir donné aucune raison de haine, l'aura en haine en retour.

Démonstration

Qui imagine quelqu'un affecté de haine sera lui aussi, par là même, affecté de haine (*par la Prop. 27 de cette p.*), c'est-à-dire (*par le Scol. Prop. 13 de cette p.*) d'une Tristesse, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Or, quant à lui (*par*

³⁸⁰ E, III, prop.XXXIX, dém.

Hypothèse) il n' imagine aucune autre cause à cette Tristesse que celui qui l'a en haine; donc, de ce qu'il imagine être haï de quelqu'un, il sera affecté d'une Tristesse accompagnée de l'idée de celui qui l'a en haine, autrement dit (*par le même Scol.*) il l'aura en haine.

Scolie

Que s'il imagine avoir fourni une juste cause de Haine, alors (*par la Prop. 30 de cette p. Et son Scol.*) il sera affecté de Honte. Mais cela (*par la Prop. 25 de cette p.*) arrive rarement. En outre, cette réciprocation de la Haine peut naître également de ce que, de la Haine, suit un effort pour faire du mal à celui qu'on a en haine (*par la Prop. 39 de cette p.*). Qui donc imagine être haï de quelqu'un l'imaginera cause d'un mal ou d'une Tristesse; et par suite il sera affecté de Tristesse ou Crainte, accompagnée de l'idée de celui qui l'a en haine, comme cause, c'est-à-dire, il sera affecté de haine en retour, comme plus haut.

Dans la proposition XLI, Spinoza explique l'enchaînement des affects de l'amour par la même logique d'imitation qui se présente dans la proposition XL. Et il élargit son explication de l'enchaînement des affects dans la proposition XLII par l'exposition de la tristesse de l'individu causée par la non-réception de son amour par un individu semblable. Jusqu'à la proposition XLIII, il y a donc une continuité entre les propositions par lesquelles Spinoza expose la même logique d'imitation des affects. Dans la proposition XLIII, un changement de perspective (en restant toujours dans le cadre du fonctionnement de la théorie de l'imitation des affects) qui détermine l'exposition du problème de la Haine, se pose; et Spinoza annonce nettement le remède contre la Haine: L'Amour, et donc, la Générosité. Le changement de perspective qui se manifeste dans cette proposition s'explique par le changement de point de repère qui détermine l'enchaînement des affects. Il faudrait remarquer que, de la proposition XL jusqu'à la proposition XLIII, Spinoza explique les affects d'un individu en tant qu'ils sont déterminés par l'imagination des affects des autres envers

lui (“qui imagine être haï”, “qui s’imagine être aimé”). Mais dans la proposition XLIII, l’image de soi-même de l’individu et les affects qui découlent de la contemplation de soi-même deviennent déterminantes. C’est-à-dire que, entre les propositions XL et XLIII c’est l’imagination du *regard* d’autrui qui détermine le fonctionnement de la théorie de l’imitation des affects; et dans XLIII, le *regard* de l’individu sur soi-même devient déterminante. En effet, par ce changement de point de repère déterminant la direction de l’enchaînement des affects, Spinoza nous explique (dans le cadre même de la théorie des imitations des affects) la condition de possibilité d’être affecté par l’Amour pour quelqu’un que nous imaginons affecté par la Haine envers nous. Ici, il faudrait concevoir la liaison entre la proposition XLIII et la proposition XXX de l’*Éthique* III et il faudrait expliquer ce changement de point de repère déterminant l’enchaînement des affects, non comme un changement radical de principe, mais comme un retour à une autre proposition qui souligne le fonctionnement de l’image de soi-même de que l’individu a dans son esprit. Dans la Proposition XLIII et sa démonstration, Spinoza écrit:

Proposition XLIII

La Haine est augmentée par la haine réciproque, et l’Amour en retour peut la détruire.

Démonstration

Qui imagine celui qu’il haït affecté envers lui d’une haine en retour, par là même (*par la Prop. 40 de cette p.*) naît une nouvelle Haine, alors que la première (*par Hypothèse*) dure encore. Mais s’il imagine en retour affecté d’Amour envers lui, en tant qu’il imagine cela, en cela (*par la Prop. 30 de cette p.*) il se contemple lui-même avec Joie, et en cela (*par la Prop.29 de cette p.*) il s’efforcera de plaire à l’autre, c’est-à-dire (*par la Prop. 41 de cette p.*), en cela il s’efforce de ne pas l’avoir en haine, et de ne pas l’affecter de Tristesse ; lequel effort sera, du reste (*par la Prop.37 de cette p.*), plus au moins grand à proportion de l’affect d’où il naît ; et par suite, s’il advient qu’il soit plus grand que celui qui naît de la Haine, et par quoi il s’efforce d’affecter de Tristesse la chose qu’il a en haine (*par la Prop. 26 de cette p.*), il prévaut sur lui, et détruira de l’âme la haine.

Par la référence à la Proposition XXX, Spinoza montre la base affective de la possibilité de modifier la direction de l'enchaînement de la Haine avec la Haine réciproque, et il explique la possibilité de neutraliser la Haine par l'Amour, et même de transformer la Haine en Amour. Dans la Proposition XXX, la Joie qui naît de la contemplation de soi comme une source de Joie pour les autres se présente comme déterminant.

Proposition XXX

Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter tous les autres de Joie, il sera affecté de Joie, accompagnée de l'idée de lui-même comme cause ; autrement dit, il se contempera lui-même avec Joie. Si au contraire il a fait quelque chose qu'il imagine affecter tous les autres de Tristesse, il se contempera lui-même, au contraire, avec Tristesse.

Démonstration

Qui imagine qu'il affecte les autres de Joie ou bien de Tristesse, par là même sera affecté de Joie ou bien de Tristesse. Et, comme l'homme est conscient de soi à travers les affections qui le détermine à agir, donc qui a fait quelque chose qu'il imagine affecter tous les autres de Joie sera affecté de Joie avec la conscience de lui-même comme cause, autrement dit, il se contempera lui-même avec Joie et inversement.

C'est ce mécanisme affectif qui doit être compris comme un enchaînement des affects qui peut bien évoluer vers l'affirmation des autres individus en même temps qu'un individu s'affirme soi-même. Et la générosité chez Spinoza implique donc un effort rationnel qui s'exprime comme la *compréhension* complète de ce mécanisme affectif, et elle détermine les relations d'un individu qui vit sous la conduite de la raison. Dans ce cadre, la générosité, en d'autres termes *le Désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider tous les autres hommes, et de se les lier d'amitié*, s'explique par une certaine modification du sens de l'enchaînement

des affects, qui contient la transformation de la Haine en Amour, et cette modification sert à la fois à l'autoconservation de l'individu et à la conservation de l'autre qui est en relation avec celui-ci. Dans cette perspective, il devient clair que, chez Spinoza, la puissance d'agir et donc la manière d'exister d'un individu est structurée à la fois par des affects qui découlent de l'imagination et de la contemplation des autres individus et par des affects qui découlent de la contemplation de soi-même. Et, il est possible de dire que la contemplation de soi-même paraît le plus déterminante dans le mécanisme de la transformation affective de la Haine en Amour comme elle rend la modification de l'enchaînement des affects possible. En dernière analyse, chez Spinoza, la manière d'exister de chaque individu humain est structurée à la fois par ses relations avec les autres individus et par sa relation avec soi-même. Et la générosité se présente ici non pas comme un don ou sacrifice qui se définirait par un simple altruisme, mais comme une stratégie rationnelle et relationnelle pour l'autoconservation de l'individu humain. Comme l'affirme Chantal Jaquet³⁸¹, la générosité est non seulement associée³⁸², mais assimilée à plusieurs reprises à l'amour, autrement dit à une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, notamment au cours de la Proposition XLVI de l'*Éthique* IV. Et elle peut se définir comme une certaine forme de désir d'entraide ou de joie née de l'amour d'autrui et du bien qui s'ensuit pour lui.

³⁸¹ Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005, p.299.

³⁸² E V, chapitre XI : « Les âmes cependant ne se vainquent pas par les armes, mais par l'amour et la générosité. »

Dans l'introduction de la traduction révisée d'Émile Saisset du *Traité politique*, Laurent Bove explique les conditions de possibilité d'existence effective de la chose finie en général et du corps en particulier par deux principes³⁸³ :

1. Son aptitude à s'opposer à tout ce qui peut ôter son existence: c'est *un principe de résistance* qui va jouer non seulement vis-à-vis des choses extérieures, mais aussi au sein même de la chose, dans sa manière propre d'opérer sur ce qui lui arrive et de disposer, à sa manière (autant qu'il est en elle de puissance), ses propres affections;
2. son aptitude à s'unir avec d'autres corps, dans un seul et même effort: c'est *un principe d'alliance* qui, lui aussi, vaut aussi bien vis-à-vis des autres corps, que dans la connexion des corps qui composent un seul et même individu en tant que ces corps "concourent en une même action de telle sorte que tous soient cause à la fois d'un même effet", comme le dit la définition 7 d'*Éthique* II.

Il est possible de dire que ces deux principes, que Laurent Bove tire de l'élaboration de la Démonstration de la Proposition VI et de la Proposition 7 de l'*Éthique* III, fonctionnent en même temps dans l'usage de la conception de la générosité chez Spinoza. Car, la générosité se présente à la fois comme une certaine résistance contre les effets destructifs de la Haine et comme un commencement de la relation d'alliance qui tente d'affirmer l'existence de l'autre dans une affirmation complète de l'existence de l'individu lui-même.

En dernière analyse, la générosité représente une stratégie rationnelle qui se fonde sur la compréhension juste du fonctionnement des affects, et elle sert comme une intervention rationnelle à l'enchaînement des mauvais affects qui naît de la haine. L'acte généreux de compenser la Haine par l'Amour est strictement lié à la contemplation de soi et à la contemplation des existences des autres ; et elle modifie à la fois la relation de l'individu avec soi-même et celle d'avec les autres individus.

³⁸³*Traité politique*, traduction d'Émile Saisset révisée par Laurent Bove, Livre de Poche, 2002, Introduction, p.16.

À partir de l'usage du terme de la force d'âme qui se réfère à la générosité et à la fermeté en chaque moment où il apparaît dans l'*Éthique*, il est évident que ces affects actifs jouent un rôle très important dans la maîtrise des passions puisqu'ils s'opposent aux affects tristes. Dans la théorie des affects de Spinoza, toutes les passions naissent des affects primaires, à savoir le désir, la joie ou la tristesse. La force d'âme, en tant qu'elle constitue une certaine *combinaison* de la générosité et de la fermeté, s'explique le désir et la joie ; c'est-à-dire qu'elle naît seulement des affects actifs qui s'associent à l'esprit en tant qu'il comprend et qu'il est cause adéquate de ses idées. Et par conséquent, par ces affects actifs, l'esprit, en tant qu'il comprend, contemple sa puissance d'agir augmentée et favorisée. Il faudrait remarquer que, puisque tous les affects actifs s'accompagnent d'une compréhension adéquate et de la joie, il est impossible de concevoir un affect actif triste. Comme Chantal Jaquet l'a souligné, la force d'âme ne se présente ni comme un affect primaire ni comme un affect composé à partir du désir ou de la joie³⁸⁴. Elle apparaît plutôt comme un principe rationnel qui englobe toutes les actions humaines qui naissent des affects de joie ou de désir. Dans ce cadre, l'honnêteté³⁸⁵, la piété³⁸⁶ et la satisfaction de soi-même³⁸⁷ se rapportent à la force d'âme et ils ne sont rien d'autre que des dénominations différentes de la force d'âme appliquées à des objets particuliers, comme l'aspiration rationnelle à l'amitié (l'honnêteté), le désir de faire du bien (la piété) ou la contemplation vraie de sa puissance d'agir (la satisfaction de soi-même)³⁸⁸.

³⁸⁴ Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005, p.296.

³⁸⁵ E IV, Prop. XXXVII, scolie I.

³⁸⁶ E IV, Prop. XXXVII, scolie I.

³⁸⁷ E IV, Prop. LII.

³⁸⁸ Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005, p.297.

La fermeté, en tant que l'une des modalités de la force d'âme, implique également une certaine compréhension adéquate de l'enchaînement des affects qui sert à l'autoconservation de l'individu en tant qu'elle remédie aux passions. La frugalité, par exemple, se présente comme une forme de la fermeté appliquée à la nourriture³⁸⁹ et elle se définit comme le désir de se conserver sous la dictée de la raison. D'une manière semblable, la sobriété est une forme de la fermeté appliquée à la boisson, et la chasteté est la forme de la fermeté appliquée à l'union des corps³⁹⁰. Dans les cas différents, la fermeté fonctionne comme le principe d'autoconservation qui s'explique surtout par le terme de « la présence d'esprit » qui implique la fermeté appliquée au danger ou à toutes les causes du mal, de la tristesse, de la haine et de la discorde³⁹¹. Spinoza écrit, dans le Corollaire de la Proposition LXIX de l'*Éthique* IV, que « chez l'homme libre, fuir au temps de témoigne donc d'autant de Fermeté que se battre : autrement dit, l'homme libre montre la même Fermeté, ou présence d'esprit, à choisir la fuite qu'à choisir le combat ». Par une telle explication, Spinoza tente de souligner que la qualité d'être ferme de l'individu ne s'explique pas par le choix de tel ou tel acte ; elle s'explique surtout comme un principe de se conserver qui peut s'adapter aux actes divers au sein de l'actualité même de l'existence de l'individu. Chez Spinoza, agir sous la conduite de la raison, ce n'est pas nécessairement avoir les principes rationnels toujours présents à l'esprit, mais celui qui convient à une situation concrète au moment opportun³⁹². Il n'est pas question d'aider son prochain par partialité, ni par superstition, mais sous la seule conduite de

³⁸⁹ Le point que Chantal Jaquet souligne dans son analyse de la force d'âme est très éclairant pour la compréhension du fonctionnement des termes de la fermeté et la générosité dans l'*Éthique*: "À l'instar de la volonté ou de l'entendement, la force d'âme n'est pas une faculté en soi qui préexiste à ses manifestations, elle n'est pas séparable des affects actifs singuliers. Elle est un genre qui comprend de multiples espèces en fonction des rapports aux objets et qui regroupe l'ensemble des actions qui suivent des affects liés aux conceptions vraies de l'entendement." *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005, p.297.

³⁹⁰ E III, déf. XLVIII, Explication.

³⁹¹ E IV, Prop. LXIX, scolie.

³⁹² *Éthique* V, Prop. X, Scolie.

la raison, c'est-à-dire suivant que le temps et la conjoncture le demandent³⁹³. La générosité qui remédie à la haine consiste précisément à aider son prochain non pas par pitié ou superstition, mais sous le commandement de la raison³⁹⁴, c'est-à-dire en tenant compte de la situation et du moment de l'action.

Dans le corollaire cité ci-dessus, la conception de la fermeté, en tant qu'une des modalités de la force d'âme, s'associe immédiatement au terme de « la présence d'esprit » qui s'explique dans le Scolie de la Proposition 10 de l'*Éthique V*. Dans ce scolie, Spinoza expose en effet une conclusion concernant la conception et l'usage de la force d'âme et des deux modalités de celle-ci, à savoir la générosité et la fermeté, et sa philosophie atteint là son climax dans le concept de l'amour de la Liberté. La présence d'esprit se définit comme la présence des préceptes rationnels au moment opportun. De la même manière que la générosité s'oppose à la haine, la fermeté ou la présence d'esprit s'oppose à la crainte. Dès lors que par une méditation continue l'individu imagine simultanément les dangers courants de la vie et la possibilité de les réduire par la présence d'esprit, au moindre péril sa mémoire ne manquera pas de lui rappeler le précepte selon lequel il faut vaincre la crainte par « la fermeté d'âme, ou présence d'esprit »³⁹⁵. Spinoza souligne en effet que la « présence d'esprit dans les dangers » est une forme de la fermeté d'âme³⁹⁶, laquelle se définit comme le « désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison ». Dans ce contexte, la présence d'esprit se manifeste comme un désir actif qui naît du fait que l'âme connaît les choses en elles mêmes,

³⁹³ *Éthique II*, Prop. XLIX, Scolie. La généralité des règles de vie implique qu'il faut laisser "au jugement de chacun les cas particuliers où il convient de faire des exceptions (*Traité politique*, III, §17). Pour l'analyse de la conception du "moment opportun" dans la pensée de Spinoza, voir l'article de Nicolas Israël, "La présence d'esprit (*Éthique V*, 10,sc)", *Philosophique* [En ligne], 1 | 1998, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 19 novembre 2012. URL : <http://philosophique.revues.org/265>

³⁹⁴ *Éthique III*, Prop. LIX, scolie.

³⁹⁵ E IV, Prop. LXIX, corollaire.

³⁹⁶ E III, Prop. LIX, Scolie.

dans leur nécessité³⁹⁷. Même si Spinoza utilise le terme de la présence d'esprit comme un terme équivalent de la fermeté, ce terme ne se réfère pas uniquement à la fermeté d'âme puisque celle-ci intervient également dans l'autre aspect de la force d'âme qui est la générosité. Comme le souligne Nicolas Israël³⁹⁸, la présence d'esprit ne sert pas à la seule « utilité de l'agent »,³⁹⁹ mais aussi à celle d'autrui, puisqu'il faut savoir l'assister selon que « le temps et la conjoncture le demandent »⁴⁰⁰. La présence d'esprit s'exprime donc comme l'effort, l'action, qui naît de ce que l'âme connaît les choses par la raison, et traduit ainsi l'enchaînement des préceptes rationnels aux idées des affections corporelles. L'action sous la conduite de la raison se présente toujours avec l'effort de l'imagination en vue d'affirmer la présence de préceptes rationnels au sein des idées des affections du corps. Dans le scolie de la Proposition X de l'*Éthique V*, Spinoza explique le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affects du corps.

Pour ce pouvoir d'ordonner et d'enchaîner correctement les affections du Corps nous pouvons faire de n'être pas aisément affectés par des affects mauvais. Car il est requis plus de force pour contrarier les affects ordonnés et enchaînés suivant un ordre pour l'intellect, que pour en contrarier d'incertains et de vagues. Donc, le mieux que nous pouvons faire, aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la règle de la vie correcte, autrement dit des principes de vie précis, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin qu'ainsi notre imagination s'en trouve largement affectée, et que nous les ayons toujours sous la main. [...] Qui donc s'emploie, et par seul amour de la Liberté, à maîtriser ses affects et ses appétits, s'efforcera, autant qu'il peut, de connaître les vertus et leurs causes, et de s'emplir l'âme du contentement qui naît de leur vraie connaissance ; et de contempler le moins possible les vices des hommes,

³⁹⁷ E II, Prop. XLIV, Démonstration.

³⁹⁸ Nicolas Israël, "La présence d'esprit (*Éthique V*, 10,sc)", *Philosophique* [En ligne], 1 | 1998, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 19 novembre 2012. URL : <http://philosophique.revues.org/265>.

³⁹⁹ E III, Prop. LIX, Scolie.

⁴⁰⁰ E II, Prop. XLIX, Scolie.

ainsi que de dénigrer les hommes et de tirer contentement d'une fausse espèce de liberté. Et qui observera diligemment cela et s'y exercera, oui, en très peu de temps il pourra diriger la plupart de ses actions sous l'empire de la raison.

Il ressort de l'extrait cité ci-dessus que la conception de la force d'âme se trouve au carrefour des thèmes les plus déterminants de la philosophie de Spinoza en tant qu'il se lie strictement à la connaissance adéquate de l'enchaînement de nos affects, qui rend possible de concevoir les règles précises de vie dans laquelle l'individu peut exister librement selon les lois de sa propre nature. En mettant la force d'âme au centre de sa conception de la paix, Spinoza affirme que, dans la société politique constituée par une multitude libre, la concorde et le maintien de la vie en paix dépendent de la libération des individus au sens à la fois politique et éthique (et donc métaphysique). Il est possible de dire que la conception spinoziste de la liberté, ou de la libération, atteint une certaine intégrité politique, éthique et métaphysique dans l'usage du terme de la force d'âme en tant qu'il implique un principe rationnel qui se manifeste dans la vie humaine par diverses applications dans diverses conjonctures interindividuelles. Il est possible de dire que par la manière d'utiliser le terme de la force d'âme et de ses modalités, Spinoza prend ses distances avec une normativité rationnelle qui détermine à la fois la métaphysique, l'éthique et la politique. Au lieu d'un tel absolutisme rationnel, Spinoza montre –tout particulièrement à travers l'usage des termes de la force d'âme, de la fermeté et de la générosité- l'usage effectif de la raison au sein de la réalité affective, et donc passionnée, de la vie humaine. Il ne tente pas d'annoncer le règne *nécessaire* de la raison sur les affects humains pour la constitution d'une morale normative ; mais il tente d'expliquer plutôt l'usage libérateur de la raison qui s'explique comme ultime puissance humaine de modification de l'enchaînement des affects. Dans la philosophie de Spinoza, la raison ne se présente donc pas comme une instance absolue qui peut s'effectuer au-

delà du monde réel des affects, mais elle se manifeste dans le monde des affects par sa puissance de la compréhension et de la modification *correcte* de ceux-ci. Dans cette perspective plutôt réaliste que rationaliste, l'analyse du fonctionnement de la raison est strictement liée à l'analyse des affects.

Ce qui fait l'originalité de l'usage du terme de la force d'âme chez Spinoza, c'est que, à travers l'analyse de ce terme, il est possible de voir une certaine manière d'articulation de l'éthique et de la politique qui trouve sa source dans un retour aux fondements métaphysiques de la pensée spinoziste. À travers l'analyse de la liaison entre la définition de la paix du *Traité politique* et le fonctionnement du terme de la force d'âme dans l'*Éthique*, il est possible de dire que, l'analyse du moment de l'établissement de la concorde dans une société politique exige, pour une compréhension exhaustive de la paix et de la concorde, un retour aux principes primordiaux de la métaphysique de Spinoza qui se construisent autour de l'idée de l'affirmation de chaque existence singulière en tant que partie irréductible de la réalité. Il est à noter que l'intertextualité montrée par l'analyse de la force d'âme n'a pas une direction unique ; par ce terme, Spinoza établit un point d'*interaction* entre son éthique et sa théorie politique qui se réfèrent l'un et l'autre à travers l'usage de la force d'âme. Il est possible de voir cette *interaction* de double direction de la théorie éthique et de la théorie politique à la fois dans la définition de la paix du *Traité politique* et dans la Proposition LXXIII de l'*Éthique* IV où Spinoza explicite, une fois de plus, sa manière d'articuler l'éthique et la politique par la connexion de sa conception de la vraie liberté de l'homme, la force d'âme et la vie selon le décret commun.

Proposition LXXIII

L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun, que dans la solitude, où il n'obéit qu'à lui-même.

Démonstration

L'homme que mène la raison n'est pas amené à obéir par la Crainte (par la Prop.63 de cette p.); mais, en tant qu'il s'efforce de conserver son être sous la dictée de la raison, c'est-à-dire (par le Scol. Prop.66 de cette p.) en tant qu'il s'efforce de vivre librement, il désire observer la règle de la vie et de l'utilité communes (par la Prop. 37 de cette p.), et par conséquent (comme nous l'avons montré dans le Scol.2 prop. 37 de cette p.) vivre selon le décret commun de la cité. Donc l'homme que mène la raison désire, afin de vivre plus librement, observer les droits communs de la cité.

Scolie

Cela, et les choses semblables que nous avons montrées au sujet de la vraie liberté de l'homme, se rapportent à la Force d'âme, c'est-à-dire (par le Scol.Prop.59 p.3) à la Fermeté et à la Générosité. Et je ne pense pas qu'il vaille la peine de démontrer ici séparément toutes les propriétés de la Force d'âme, et beaucoup moins encore, que l'homme fort n'a de haine pour personne, ni colère, ni envie, ni indignation, ni mépris pour personne, ni le moindre orgueil. Car cela, et tout ce qui regarde la vie vraie et la Religion, se démontre aisément des Propositions 37 et 46 de cette Partie; à savoir, qu'il faut vaincre la Haine par l'amour en retour, et que chacun mène la raison, désire également pour les autres le bien auquel il aspire pour soi. [...]

Cette proposition se présente comme l'un des points d'intersection le plus explicites de l'éthique et de la politique de Spinoza. Ici, d'une manière compacte, les clés de l'explication de la connexion de la vraie liberté de l'individu humain, de la vie commune, de l'obéissance et de la force d'âme sont exposées. Il est possible de dire que, dans la Partie I de la présente recherche, les analyses sur la spécificité de la théorie politique de Spinoza peuvent être comprises comme l'explication d'une certaine *vision* politique qui découle de la proposition de l'*Éthique* IV citée ci-dessus. Cette *vision* politique s'établit sur l'idée de libération dans et par une pluralité spécifique des individus humains, et elle s'explique surtout, en tant que *vision* politique résistant à toutes sortes de standardisation des peuples et des individus humains, par l'analyse de l'importance qu'elle attribue à chaque individu irréductible

qui se manifeste comme la puissance constituant de la vraie liberté de l'homme dans la communauté. Après avoir expliqué le sens et le fonctionnement du terme de la force d'âme et de ses deux modalités, dans la Proposition LXXIII de l'*Éthique* IV et dans sa démonstration et son scolie, il est possible de voir l'articulation particulière de la théorie politique de Spinoza et de son éthique qui tente de montrer la possibilité d'une libération à la fois individuelle et commune par la compréhension adéquate de l'enchaînement des affects. Le maintien de la liberté obtenue dans l'expérience commune et la constitution de la concorde et de la paix dans la multitude libre dépendent donc de la compréhension adéquate des dynamiques affectives au sein desquelles chaque individu s'efforce de se conserver en modifiant soi-même et les autres individus.

La compréhension adéquate de l'être chez Sartre et chez Spinoza : la réflexion pure et la force d'âme comme les termes de la condition de possibilité de la vie commune libre

Chez Spinoza, la théorie éthique ne consiste pas à définir une nature humaine invivable, et à inventer une nouvelle humanité qui se poserait comme la version *idéale* de la réalité humaine actuelle. Elle consiste à modifier la réalité humaine à travers une compréhension véritable des logiques affectives⁴⁰¹ déterminantes de

⁴⁰¹ Chez Spinoza, il est possible de parvenir à une telle compréhension véritable de la logique affective de l'être par la deuxième et le troisième genre de connaissance. Mais il faudrait remarquer que, à ce niveau de confrontation de la pensée de Spinoza avec celle de Sartre, l'usage des conceptions telles que « la compréhension adéquate de l'existence » ou « la compréhension des règles de la vie » se réfèrent plutôt au deuxième genre de connaissance chez Spinoza, qui est la connaissance rationnelle née de l'enchaînement des idées adéquates et d'un raisonnement d'une manière ordonnée. (Pour l'explication des trois genres de connaissance, chez Spinoza, voir les Propositions 40 (scolies 1 et 2), 41, 42 et 43 (scolie).) Et quand nous parlons d'un passage à la compréhension véritable de l'existence chez Spinoza, nous nous référons au passage du premier genre de connaissance au deuxième genre de

l'individu humain et de son existence dans et par la communauté ; elle tente donc de modifier l'existence humaine en exposant toute la puissance des propriétés de l'individu humain. Et l'éthique spinoziste désigne la liberté de l'individu rationnel non pas dans le refus du « décret commun », mais dans la pluralité des individus. C'est-à-dire que, pour Spinoza, la liberté de l'individu humain implique toujours les relations d'interdépendance de celui-ci, qui actualise sans cesse sa propre puissance par son aptitude à affecter les autres et à être affecté par les autres. Donc, l'existence de l'individu humain est toujours déjà relationnelle. Paradoxalement, la puissance de l'homme libre ne consiste pas à « n'obéir qu'à soi-même », mais à rechercher la puissance du commun, ce qui ne peut se faire que dans la cité. Par conséquent, la démarche de la pensée éthique de Spinoza se révèle aussi éthico-politique. Ici, il faudrait bien saisir la signification de cette articulation de l'éthique et de la politique : il s'agit non pas de vouloir « changer la société » au nom de la morale, ou bien de modifier la société au nom de l'actualisation des *valeurs supérieures* d'une *véritable* nature humaine ; mais de désorganiser et de réorganiser perpétuellement les enchaînements affectifs, en les comprenant et en vivant, soi-même avec les autres en vue d'exister plus puissamment. Telle est la particularité de l'articulation de l'éthique et de la politique chez Spinoza : tisser les liens d'amitié par la générosité (et donc par la fermeté) et construire la paix et la concorde dans le monde social pour le perfectionnement commun et individuel.

connaissance. Ce passage signifie donc l'exclusion des idées confuses et inadéquates ; il signifie en même temps la compréhension et l'assomption d'une certaine nécessité qui structure tous les types d'interaction dans la réalité humaine. Dans notre confrontation de la conversion sartrienne, et donc de la réflexion pure, avec la compréhension adéquate du fonctionnement de l'existence chez Spinoza, nous nous référons uniquement au passage du premier genre de la connaissance au deuxième. Car, le *niveau* rationnel de la vie humaine qui s'explique par le deuxième genre de la connaissance nous paraît comme le *niveau* approprié pour une confrontation avec la conception sartrienne de l'expérience véritable de la liberté, rendue par le passage de la réflexion impure à la réflexion pure.

L'insistance sur l'idée de l'affirmation de chaque individu humain chez Spinoza trouve sa source dans une affirmation plus générale qui consiste à affirmer chaque « nature singulière » qui existe et qui agit par sa propre puissance de persévérer dans l'être, à savoir par son propre *conatus*. Comme Pascal Sévérac l'a bien souligné, « derrière ce qui pourrait apparaître comme un repli de Spinoza sur la « nature singulière », se lit en vérité une manière d'affirmer sa vertu sans donner de leçon, et de poser en même temps tolérance et exigence. Tolérance, car il s'agit de laisser chacun le soin de conduire sa vie comme il l'entend : à chaque individu, à chaque peuple correspond un *ingenium* particulier, une complexion ou un complexe d'affects et de croyances à travers lesquels il s'efforce de poursuivre, le plus souvent imaginativement, ce qu'il juge lui être utile. Mais exigence en même temps, car il s'agit à la fois d'être ferme à l'égard de soi-même et généreux à l'égard d'autrui.»⁴⁰²

Dans la logique d'affirmation de chaque « nature singulière », il est possible de comprendre l'existence de chaque individu comme un processus continu de la création de soi ou de la production de soi. Chaque individu humain invente dans ce cadre, sa propre manière de tisser des liens (positifs ou négatifs) avec les autres ; et chez Spinoza la liberté de l'individu humain se manifeste par l'usage de la raison en tant que *modificateur* des enchaînements affectifs. L'individu humain libre qui vit sous la seule conduite de la raison n'est donc pas un automate rationnel qui peut exclure les passions de son existence par une opération rationnelle définitive, mais un individu réel qui est apte à organiser ses affects par la raison. Cette aptitude pour l'organisation ou la modification des enchaînements des affects exige certes une compréhension adéquate du fonctionnement relationnel des affects⁴⁰³. Cette

⁴⁰² Pascal Sévérac, *Spinoza, Union et désunion*, Vrin, 2011, p. 200.

⁴⁰³ Une telle compréhension implique le deuxième et le troisième genre de connaissance chez Spinoza.

compréhension adéquate du fonctionnement des affects se fonde bien sur la contemplation de soi et des autres individus. Mais, il faudrait signaler qu'une telle contemplation n'exprime jamais un isolement réflexif par rapport au monde réel et actuel ; elle se manifeste toujours comme une certaine prise de conscience active qui doit se construire en parallèle à la production de soi perpétuelle de l'individu. En ce sens, par la force d'âme, à savoir la générosité et la fermeté, Spinoza désigne dans sa théorie éthique, la possibilité d'une production d'effets positifs par lesquels le perfectionnement individuel et commun est atteint; et il montre les diverses applications de ces désirs actifs dans la vie réelle des individus humains⁴⁰⁴. Car, chez Spinoza, l'intention de la compréhension de la réalité humaine dans son effectivité joue un rôle déterminant dans la théorie pratique, à savoir dans l'éthique et la politique. Il est possible de considérer l'*Éthique* comme un travail sur le fonctionnement de la Nature / Dieu dans toute sa réalité effective. Et ce travail consiste à élaborer l'individu humain, en tant que mode fini, dans la logique d'immanence de la réalité effective de la Nature / Dieu, et à montrer la possibilité d'une vie humaine libre à travers la compréhension de la structure nécessaire de l'être.

L'affirmation de chaque existant singulier en tant qu'essence singulière produisant elle-même une unique manière d'exister et de persévérer dans l'être, détermine la spécificité de la conception spinoziste de l'individu humain et sa position dans la pluralité des individus et dans l'Histoire. Cette idée de l'affirmation de chaque individu humain dans sa propre manière d'exister et d'agir nous donne la possibilité de rapprocher la théorie éthique et politique de Sartre et celle de Spinoza.

⁴⁰⁴Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005, p.297.

À travers une semblable insistance sur l'irréductibilité de chaque individu humain, Sartre et Spinoza se présentent, dans des conjonctures et des époques radicalement différentes, comme les théoriciens de la résistance contre les théories morales et politiques qui se servent de telle ou telle standardisation ou de l'absolutisation de la *nature* humaine. La primauté de l'analyse de l'existence effective de la réalité humaine détermine, chez les deux philosophes, la définition de la pluralité humaine comme un domaine des conflits perpétuels des libertés singulières. Dans ce cadre, Sartre considère chaque individu humain comme un unique «projet d'être»⁴⁰⁵; c'est-à-dire que, à chaque existence correspond un projet singulier qui prend sens par rapport aux conditions spécifiques et conjoncturelles de celle-ci. Ce « projet d'être » implique toujours un processus de la production de soi qui s'actualise sans cesse au cours de la vie même de l'individu humain. Le *sens* de chaque existence singulière se constitue par les comportements ou par les conduites empiriques de l'individu vis-à-vis du monde et des autres dans son existence concrète. Il paraît tout à fait légitime d'envisager la définition et l'usage de la conception sartrienne de l'existence humaine singulière -qui s'explique comme un « projet d'être»- en parallèle à la conception de l'essence singulière⁴⁰⁶ de Spinoza. Dans le cadre d'un tel rapprochement entre la pensée de Sartre et celle de Spinoza, il est possible d'affirmer l'idée deleuzienne à partir de laquelle un certain existentialisme spinoziste peut s'expliquer : « lorsque Spinoza parle d'essence, ce qui l'intéresse ce n'est pas l'essence, ce qui l'intéresse c'est l'existence et l'existant. En d'autres termes, ce qui est ne peut être mis en rapport avec l'être qu'au niveau de l'existence, et pas au niveau de l'essence. À ce niveau, il y a déjà un existentialisme chez Spinoza. Il ne s'agit donc pas d'une essence de l'homme, chez Spinoza, ce n'est pas la question

⁴⁰⁵ EN, p.625.

⁴⁰⁶ Voir les Définitions et Axiomes de l'*Éthique* II.

d'une essence de l'homme qui ne serait qu'en puissance et que la morale se chargerait de réaliser, il s'agit de tout à fait autre chose. [...]Il s'intéresse aux existants dans leur singularité. »⁴⁰⁷

Ainsi conçue, la conception de l'essence singulière chez Spinoza ne serait donc rien d'autre que la base de l'affirmation de chaque communauté humaine à travers son propre *ingenium*. Parallèlement, chez Sartre, à l'arrière-fond de l'insistance sur la spécificité de chaque groupe ou de chaque société politique, il y a une analyse affirmant chaque individu humain comme une existence singulière qui se manifeste dans le monde comme une manière unique d'actualiser la liberté. Cette idée d'irréductibilité de chaque « projet d'être », ou bien de chaque essence singulière devient déterminante au moment où une multitude libre (ou un groupe en fusion) tente de s'organiser pour pouvoir maintenir la liberté commune et établir la paix dans la société. Comme il est souligné à plusieurs reprises, par l'analyse de ce moment critique de l'établissement de la concorde et de la paix dans telle ou telle

⁴⁰⁷ DELEUZE - SPINOZA transcription : Lucie Fossiez, cours 2 du 09/12/1980. Il faudrait rappeler ici la démonstration de la proposition IV de l'*Éthique* IV : « La puissance par laquelle les choses singulières et par conséquent l'homme conserve son être, est la puissance même de Dieu, autrement dit de la Nature, non en tant qu'elle est infinie, mais en tant qu'elle peut s'expliquer par l'essence actuelle de l'homme. Et donc la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature, c'est-à-dire de son essence. [...] » L'interprétation de ce passage de l'*Éthique* par Gilles Deleuze est éclairante : « L'essence du mode à son tour est degré de puissance, partie de la puissance divine, c'est-à-dire partie intensive ou degré d'intensité : « La puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance infinie de Dieu ou de la Nature » (*Éthique* IV, prop.4). Quand le mode passe à l'existence, c'est qu'une infinité de parties extensives sont déterminées du dehors à entrer sous le rapport qui correspond à son essence ou degré de puissance. Alors, et alors seulement, cette essence est elle-même déterminée comme *conatus* ou appétit (*Éthique* III, 7). Elle tend en effet à persévérer dans l'existence, c'est-à-dire à maintenir et renouveler les parties qui lui appartiennent sous son rapport (première détermination du *conatus*, *Éthique* IV, 39). Le *conatus* ne doit surtout pas être compris comme une tendance à passer à l'existence : précisément parce que l'essence de mode n'est pas un possible, parce qu'elle est une réalité physique qui ne manque de rien, elle ne tend pas à passer à l'existence. Mais elle tend à persévérer dans l'existence, une fois que le mode est déterminé à exister, c'est-à-dire à subsumer sous son rapport une infinité de parties extensives. Persévérer, c'est durer; aussi le *conatus* enveloppe-t-il une durée indéfinie (*Éthique* III, 8). » (Gilles Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, « Index des principaux concepts de l'*Éthique* », article « puissance » (extraits) p. 135-143.)

communauté humaine, il est possible de mettre en évidence une certaine articulation de la politique et de l'éthique chez Spinoza et chez Sartre. Après avoir accompli l'expérience originaire (par laquelle la pluralité des individus s'intègre), le désir de continuer à vivre ensemble doit s'expliquer par des motivations tout autant éthiques que politiques. C'est-à-dire que, le désir du maintien de la liberté commune et individuelle doit être construit perpétuellement chez les individus d'une communauté à travers des réflexions à la fois éthiques et politiques. Les individus intégrés dans une activité émancipatrice originaire se modifient incontestablement leur point de vue concernant, à la fois, leurs propres existences individuelles et leur relation avec les autres individus. Cette modification implique donc une certaine *transformation* de la relation de l'individu humain avec soi-même et avec les autres. Les individus constituant une existence plus libre (donc plus puissante) par une activité commune se trouvent dans un milieu qui favorise des relations interindividuelles plus affirmatives que destructives. Donc, une société fondée sur une certaine activité commune émancipatrice fournit à ses participants un domaine d'interaction favorisé par la plus haute liberté possible (qui ne se manifeste que dans la communauté). Et dans un tel contexte d'interaction, le passage à la réflexion pure chez Sartre, et à l'actualisation de la force d'âme chez Spinoza devient plus possible. Le milieu social favorisé par la liberté obtenue dans l'expérience originaire devient donc le domaine d'actualisation des libertés uniques qui se présentent comme plus aptes à prendre conscience du fonctionnement de l'être et à comprendre leur propre position dans celui-ci.

Il est possible de dire que, chez Spinoza et chez Sartre, le maintien de la liberté commune et l'établissement de la paix dépendent, dans une certaine mesure,

d'une prise de conscience individuelle du sens véritable de la vie commune libre. Chez Spinoza, cette prise de conscience particulière qui favorise la vie commune est définie par le sens et l'usage de la force d'âme, à savoir la fermeté et la générosité, dans l'éthique et la politique. D'une manière semblable, chez Sartre, le sens et l'usage de la réflexion pure et la générosité impliquent une certaine prise de conscience concernant la structure véritable de l'existence à la fois individuelle et commune. Dans la philosophie pratique de Spinoza, l'explication de la force d'âme dans l'*Éthique*⁴⁰⁸ et la liaison de celle-ci avec la théorie politique⁴⁰⁹ impliquent une manière de vivre rationnelle qui englobe en même temps une *modification de stratégie de vivre* individuelle et interindividuelle. Cette *modification de stratégie de vivre* apparaît dans la philosophie de Spinoza, comme il est montré auparavant, comme une puissance rationnelle d'intervention dans le fonctionnement de l'enchaînement des affects. Dans ce cadre, la fermeté et la générosité se présentent comme des principes rationnels qui découlent d'une compréhension adéquate du fonctionnement des affects, et elles se manifestent dans la pratique actuelle des individus humains comme la base du principe de la conservation de soi et du principe d'alliance⁴¹⁰. Ces principes rationnels, qui sont liés en même temps à une contemplation active de soi et des autres, se montrent à travers plusieurs applications conjoncturelles dans la vie de l'individu. Ils se présentent donc non pas comme des valeurs rationnelles données, mais comme des stratégies à actualiser dans les moments opportuns. Et, l'éthique concrète consiste à inventer ce qu'il faut faire à partir d'une certaine situation.

⁴⁰⁸ Voir la Proposition LIX de l'*Éthique* III dans laquelle il explique la force d'âme à travers deux désirs: Fermeté et Générosité.

⁴⁰⁹ TP, V, §4.

⁴¹⁰ Nous empruntons ces termes, le principe de conservation et le principe d'alliance, à l'analyse de Laurent Bove exposée dans son Introduction du *Traité politique*. Voir également la note X de ce présent chapitre.

Chez Spinoza, l'actualisation des principes rationnels dans la vie pratique exige un certain niveau de compréhension de l'existence à travers lequel l'individu humain peut prendre conscience du sens et des limites de sa propre existence. Donc, la vie humaine que mène la raison englobe immédiatement une compréhension de la position et des limites de l'individu humain dans le fonctionnement général de l'être. La force d'âme, en tant qu'elle naît des affects actifs qui se réfèrent à l'esprit en tant qu'il comprend et qu'il est cause adéquate de ses idées, implique toujours une observation active des règles de la vie et de l'utile commun. C'est par là que l'esprit parvient à avoir les idées adéquates par lesquelles il se rend véritablement libre. Il est possible de dire que, chez Spinoza, cet effort pour une compréhension des règles de la vie, qui se trouve à l'arrière-fond d'un effort de libération individuelle et commune, joue un rôle semblable à celui que la réflexion pure joue dans la philosophie de Sartre. Chez les deux philosophes, la possibilité d'une émancipation de l'individu passe par une prise de conscience à propos de la structure de l'être et par la compréhension des limites de l'individu humain dans le fonctionnement de cette structure. Pour la véritable actualisation de la liberté (pour Sartre, cette possibilité dépend du dépassement de toutes les sortes de mauvaise foi, de l'esprit de sérieux, etc., pour Spinoza, elle dépend d'une compréhension véritable des règles de la vie), Spinoza et Sartre se réfèrent d'abord à un travail réflexif (de l'esprit chez Spinoza, de la conscience chez Sartre) qui tente de concevoir le sens, le fonctionnement et les limites de l'existence humaine. Chez Sartre, ce travail réflexif consiste en une interrogation sur la position de l'être pour-soi en face de l'être en-soi, et il tente de préciser la particularité de l'être pour-soi comme une existence soumise à la finitude qui s'invente sans cesse jusqu'à la fin de sa vie. Et l'existence

authentique de l'être pour-soi –de l'individu humain- exige une prise de conscience, ou une *praxis de la pensée*, à propos de la nécessité de la production continue de soi et à propos des possibilités que cette production finie contient. Et chez Spinoza, un travail réflexif semblable s'effectue par l'observation des règles de la vie et par la contemplation *active* de soi et des autres, et cette observation active révèle à l'individu humain les limites de sa propre existence et la condition de possibilité de sa libération véritable⁴¹¹. Par un tel travail réflexif (de l'esprit et de la conscience), l'individu s'expérimente dans un milieu interactif dont il connaît bien le fonctionnement ; et il actualise sa propre nature dans ce milieu par les affects de sécurité et donc par la joie. Il est à souligner que le passage à la réflexion pure chez Sartre (donc la conversion) et la compréhension adéquate de l'existence chez Spinoza sont virtuellement possibles chez tous les hommes. En effet, il y a dans chaque activité humaine singulière une certaine compréhension implicite de la condition humaine et de la liberté qui peut être explicitée par une réflexion pure (chez Sartre) ou par la compréhension rationnelle de l'existence (chez Spinoza).

⁴¹¹ Certes, chez Sartre, l'analyse de la position de l'individu humain (ou la conscience) dans l'être contient des interrogations qui opèrent particulièrement par les négations. La méthode phénoménologique de Sartre tente d'expliquer le rapport de l'individu humain avec le monde à travers une relation originaire de la négation. Il est à noter que la dualité indépassable de l'être en-soi et de l'être pour-soi, qui structurent toutes les analyses ontologiques de Sartre, exige une dynamique dialectique pour l'explication de la position et le sens de l'individu humain dans l'être. Donc, en dernière analyse, l'ontologie sartrienne se pose comme un "travail des négations"; et cette méthode de philosopher semble distinguer le philosophe français radicalement de la philosophie des affirmations de Spinoza. Il faudrait remarquer toutefois que, chez Sartre et chez Spinoza, un processus réflexif de l'assomption véritable de la structure ontologique de l'individu (malgré la différence radicale entre les méthodes de travail et entre la structure ontologique qu'ils attribuent à l'individu humain) détermine la condition de possibilité de la vie en concorde et en paix. La transformation provoquée par la prise de conscience de la propre structure ontologique de l'individu modifie, chez les deux philosophes, la relation de l'individu avec soi-même et avec les autres. Donc, même si les méthodes et les contenus ontologiques diffèrent chez Sartre et chez Spinoza, les effets de l'actualisation de la force d'âme et de la réflexion pure (et donc de la générosité) se présentent comme parallèles dans les philosophies pratiques de deux philosophes.

À travers la compréhension adéquate de l'existence (par la réflexion pure ou par la force d'âme qui s'effectue dans la vie que mène la raison), l'individu modifie sa relation avec soi-même et avec les autres. En effet, ces deux modifications s'associent l'une et l'autre ; c'est-à-dire que, par un travail réflexif qui vise à comprendre les règles de la vie, ces deux modifications se manifestent simultanément comme les deux aspects de la relation affirmative de l'individu avec les autres. C'est-à-dire que, à la fois chez Spinoza et chez Sartre, le travail réflexif de la compréhension de la structure de l'existence modifie les relations interindividuelles à travers la modification de la relation de l'individu avec soi-même⁴¹². Dans la philosophie de Spinoza, cette modification, devenue possible par la compréhension adéquate de l'existence, se montre dans l'usage de « la force d'âme » qui s'explique par deux désirs actifs, à savoir la fermeté et la générosité. Ces deux désirs actifs, l'un se présentant comme le terme de l'affirmation de la conservation de soi et l'autre comme le terme de l'affirmation des autres, expriment les deux modalités du passage à la véritable liberté de l'individu. D'une manière semblable, chez Sartre la conversion, qui peut être expérimentée à travers la réflexion pure, a des conséquences à la fois individuelles et communes⁴¹³. Il est à noter que, aussi bien chez Sartre que chez Spinoza, dans le passage à la compréhension adéquate de l'existence -qui implique une certaine *praxis de la pensée*- la stratégie principale de

⁴¹² Voir nos analyses sur la réflexion pure (dans le Chapitre II de la Partie II) et sur la conception de la fermeté et la générosité en tant que deux aspects de la force d'âme (dans le Chapitre III de la Partie I).

⁴¹³ Rappelons les conséquences de la transformation provoquée par le passage à la réflexion pure (*Cahiers pour une morale*, Gallimard, NRF, 1983, p.19):

-de la relation au corps. Acceptation et revendication de la contingence. La contingence conçue comme une chance.

-de la relation au monde. Éclairement de l'être en soi. Notre tâche: faire exister l'être. Véritable sens de l'En-soi-pour-soi.

-de la relation avec moi-même. La subjectivité conçue comme l'absence du *Moi*. Puisque le *Moi* est *psyché*.

-de la relation avec autrui.

vivre dans la pluralité humaine de l'individu se modifie et elle s'exprime par l'affirmation de l'autre plutôt que par la destruction de celui-ci.

Dans les analyses où Sartre et Spinoza affirment que la liberté véritable de l'individu humain n'est possible que dans la communauté, les deux philosophes se servent de la conception de la générosité pour montrer la possibilité des interactions affirmatives des existences singulières. Il est possible de dire que, chez Sartre et chez Spinoza, la conception de la générosité (impliquant toujours la fermeté chez Spinoza) apparaît comme le terme primordial de l'éthique intersubjective. L'analyse de la générosité présente également le point d'intersection des interrogations ontologiques, éthiques et politiques ; puisque ce terme se pose comme dans les philosophies de Spinoza et de Sartre, comme l'expression de la liberté de l'individu humain ; et étant fondée sur un certain travail de pensée, ou bien sur une prise de conscience de soi et des autres, la générosité se présente comme la condition de possibilité d'une société en concorde et en paix. Et la manière d'interagir des individus humains à travers le *principe* de générosité signifie non pas un simple altruisme ou un simple utilitarisme, chez Spinoza et chez Sartre, mais un effort perpétuel interactif qui vise à parvenir au perfectionnement le plus haut possible dans les relations interindividuelles et à une émancipation éthique qui peut se poser comme la condition de possibilité du maintien de la liberté commune dans la société politique.

L'idée de la création perpétuelle de soi-même dans une relation d'interdépendance avec les autres chez Sartre et l'idée de la modification de l'enchaînement des affects en vue de vivre librement dans et par la pluralité des individus humains chez Spinoza s'entrelacent, croyons-nous, dans une certaine

conception de la *générosité ultime* qui se désigne par la *création de soi pour autrui*. Une telle *conception de création de soi pour autrui*, qui paraît comme une conception sartrienne plutôt que spinoziste, nous donne la possibilité d'élaborer à nouveau la Proposition XLIII de l'*Éthique* III, d'une perspective structurée par la conception de la générosité. Comme il est souligné au cours des analyses concernant le fonctionnement de la force d'âme dans la théorie des affects de l'*Éthique*, Spinoza explique, dans les propositions XL-XLIII de l'*Éthique* III, les affects d'un individu en tant qu'ils sont déterminés par l'imagination des affects des autres envers lui. Mais dans la proposition XLIII, l'image de soi-même de l'individu et les affects qui découlent de la contemplation de soi-même deviennent déterminants. Et il est souligné que, entre les propositions XL et XLIII c'est l'imagination du *regard* d'autrui qui détermine le fonctionnement de la théorie de l'imitation des affects; et dans XLIII, le *regard* de l'individu sur soi-même devient déterminante. Dans ce changement de point de repère, l'individu modifie en même temps l'enchaînement de ses propres affects et l'enchaînement des affects d'autrui. Il est à remarquer que ce changement de point de repère s'appuie sur une volonté de s'imaginer non pas comme cause de Tristesse, mais de Joie. Donc, il s'agit ici (dans l'imagination de soi comme cause de l'Amour qui remédie à la Haine) une certaine affirmation et *production* de soi-même comme cause de la Joi. Cette modification de l'enchaînement des affects de soi-même et d'autrui découle d'une connaissance adéquate du fonctionnement des affects. Et il est possible de dire que cette modification affirmative de soi et d'autrui peut bien être considérée comme la *générosité ultime* qui se désigne par la *création de soi pour autrui*. La modification de l'enchaînement des affects pour dépasser la Haine par l'Amour implique donc la coïncidence de l'aspect *pour-soi* de l'individu avec son aspect *pour-autrui*. En

d'autres termes, une telle modification signifie, comme nous l'avons souligné, la coïncidence du principe de conservation de soi avec le principe d'alliance comme une stratégie rationnelle de vivre.

CONCLUSION

L'affirmation d'une constitution perpétuelle de la liberté chez une pluralité d'individus humains se présente comme l'affirmation centrale de l'éthique et de la politique chez Spinoza et Sartre. Toutefois, le rapprochement des théories éthiques et politiques de ces philosophes à travers une telle affirmation commune requiert un point de vue particulier visant à dépasser les différences entre ces deux pensées. Dans notre recherche, la réflexion stimulée par une question d'Alexandre Matheron⁴¹⁴ nous a fourni la possibilité de montrer que, à la fois chez Spinoza et chez Sartre, l'affirmation absolue des existences singulières détermine la théorie politique et la théorie éthique, ainsi que la manière dont celles-ci sont articulées. La question de Matheron, qui nous a invité à nous interroger sur l'éventuelle existence d'une certaine analogie entre le passage classique contractualiste de l'état de nature à l'état civil et le passage sartrien de la série au groupe, a exigé une comparaison entre les pensées de Hobbes et de Sartre. Et à partir d'une telle analyse comparative, nous avons insisté sur la structure dynamique de la théorie politique de Sartre qui résiste à la logique contractualiste de Hobbes fondée sur l'idée du contrat rationnel comme la base de la société politique. Cela nous a permis, d'une part, de distinguer la pensée

⁴¹⁴ Dans son ouvrage intitulé *Individu et communauté chez Spinoza* (Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, 1988, Paris, p.201.), Matheron se sert des concepts sartriens, « réciprocité négative » et « réciprocité positive », et dans une note en bas de page, il pose la question concernant la théorie politique de Sartre : « Nous nous empruntons à Sartre les expressions « réciprocité positive » et « réciprocité négative » (cf. *Critique de la raison dialectique, passim*). N'y a-t-il pas, d'ailleurs, une certaine analogie entre la problématique sartrienne du passage de la série au groupe et la problématique classique du passage de l'état de nature à l'état civil ? »

politique de Sartre de celle de Hobbes, et d'autre part, de constater que les mêmes principes qui jouent un rôle principal dans la différenciation de la théorie politique de Sartre de celle de Hobbes peuvent rendre possible un certain rapprochement entre les théories politiques de Sartre et de Spinoza.

À travers une telle réflexion, qui se situe au-delà d'une simple confrontation des théories politiques et éthiques des deux philosophes et d'une constatation des différences assez connues entre celles-ci, nous avons précisé le domaine philosophique dans lequel il paraît bien légitime de lire la philosophie pratique de Spinoza en parallèle avec celle de Sartre. Dans notre recherche, ce domaine de réflexion se présente comme un domaine d'analyse de la libération commune qui est suivie par l'établissement de la stabilité de la liberté, de la paix interindividuelle et de la concorde dans la société humaine. Dans un tel contexte, la pensée de Sartre ne peut nullement se réduire à une philosophie du libre arbitre individuel et isolé. Celle-ci se présente plutôt comme un système de pensée qui se déploie à partir de l'idée de la liberté ontologique de chaque individu. L'affirmation de cette liberté ontologique individuelle, qui implique, chez Sartre, une certaine expression de la manière unique d'exister de chacun, se trouve à l'arrière-fond de la résistance à la théorie classique contractualiste qui s'explique, en dernière analyse, par l'identification et la *standardisation* des individus dans une société politique et organisée. Ayant considéré la conception de la liberté chez Sartre comme le principe structurant l'ensemble de la philosophie politique, nous avons trouvé la possibilité d'associer celle-ci à une notion centrale de la théorie spinoziste qui, elle aussi, structure une certaine résistance contre la théorie contractualiste et contre la standardisation des individus dans la société humaine. Cette notion, qui peut être interprétée en

association avec la liberté sartrienne, n'est autre que le *conatus*, situé au centre de toutes les analyses politiques, éthiques et ontologiques de Spinoza. Contrairement à la tendance générale des lectures classiques de l'histoire de la philosophie qui se réfèrent à la confrontation de Spinoza et de Sartre à travers une opposition entre la liberté en tant qu'assomption et la compréhension totale de la nécessité (Spinoza) et la liberté en tant que donnée ontologique et absolue (Sartre), nous avons interprété les pensées de Spinoza et de Sartre comme deux manières parallèles d'affirmer chaque existence singulière. Une telle affirmation trouve son fondement dans la conception de la liberté chez Sartre et dans l'idée de *conatus* chez Spinoza. Ainsi, ces termes établissent la condition de possibilité d'expliquer ces deux théories comme deux pensées résistantes à la théorie contractualiste hobbesienne.

Le rapprochement de la pensée de Spinoza avec celle de Sartre à partir du rapprochement de la liberté sartrienne avec le *conatus* spinoziste en tant que termes de l'affirmation absolue des singularités, nous a conduit à souligner une autre idée commune qui se manifeste dans la théorie politique de Spinoza et dans celle de Sartre : chez les deux philosophes, la *sortie* d'un état hypothétique de la négativité qui précède l'état civil n'est jamais définitive. Puisque Spinoza fonde sa théorie de la constitution de la société humaine sur une conception de l'égalité de la puissance d'exister et du droit d'exister (qui s'explique dans le cadre du *conatus*, à savoir dans le cadre de la puissance unique de persévérer dans l'être de chacun), le passage à la société civile ne peut jamais être expliqué par un transfert des droits individuels à telle ou telle figure de la souveraineté. Donc, la société civile ne cesse pas de contenir la pluralité des manières irréductibles d'exister et, de ce fait, reste toujours ouverte à la décomposition de ces puissances particulières. Le passage à l'état civil

n'est donc qu'une modification des singularités uniques dans une action commune. Une approche parallèle domine également la théorie politique de Sartre: En s'appuyant sur la spécificité de chaque individu humain en tant que manifestation unique de la liberté, Sartre explique le passage de la série au groupe dans une logique semblable à celle qui définit le passage de l'état de nature à l'état civil chez Spinoza. Donc, toutes les formes irréversibles, rationnelles et absolues de la société humaine (comme la société politique de Hobbes établi par un contrat définitif) sont refusées dans la philosophie politique de Spinoza et dans celle de Sartre par le principe de l'affirmation de chaque existence singulière. Et, dans le cadre de la résistance aux formes absolues de la société politique, l'expérience libératrice commune qui se trouve au fond de la constitution de la société politique se pose comme une expérience de *l'invention* de la liberté commune dans et par l'agir ensemble. Dans les théories politiques de Sartre et de Spinoza, la liberté n'est jamais réduite à une *valeur* préétablie, elle est une *valeur* toujours en construction, toujours à s'effectuer dans la pluralité de la réalité humaine.

Notre réponse négative à la question de Matheron (par laquelle nous avons distingué la théorie politique de Sartre de celle de Hobbes et rapproché les théories politiques de Sartre et de Spinoza) nous a conduit à proposer une définition spécifique de la politique qui se présente comme valable à la fois chez Sartre et chez Spinoza. Dans ce cadre, la politique s'explique premièrement comme un effort de mise en évidence de la structure du mouvement d'oscillation perpétuelle de la réalité humaine entre la phase négative et la phase positive des relations interindividuelles. Deuxièmement, elle se définit par un effort de modifier cette structure, non pas en vue de dépasser définitivement la phase négative, mais en vue de prolonger la phase

positive par l'explication de la condition de possibilité de la favorisation des libertés individuelles dans la multiplicité humaine. Pour Spinoza et pour Sartre, la conflictualité interindividuelle est considérée comme le tissu fondamental de la réalité humaine ; et cette conflictualité contient toujours la possibilité de surgissement de nouvelles pluralités libres qui se construisent dans une expérience commune de dépassement de celle-ci. En suivant la pensée de ces deux philosophes, il est possible de dire que la théorie politique doit se construire, non pas sur l'idée d'une possibilité utopique de dépassement définitive de la conflictualité humaine dans la société politique, mais sur l'idée d'une prolongation de la phase positive des relations interhumaines. Dans une telle perspective, la visée centrale s'expose comme la favorisation des libertés de chacun dans la communauté et la question politique se pose en association avec la question de la liberté toujours à établir dans et par la pluralité des individus humains. C'est pourquoi, ni chez Sartre, ni chez Spinoza la politique ne se réduit aux questions pratiques sur les manières différentes de gouverner ou d'institutionnaliser la pluralité des individus humains. Celle-ci s'occupe plutôt de l'élucidation des conditions de possibilité menant à une libération, et donc du processus de perfectionnement, à la fois commun et individuel. Il est à remarquer que, chez les deux philosophes, la conception de la liberté implique nécessairement la pluralité des individus humains et elle ne surgit que par la modification adéquate des relations interhumaines. Ainsi expliquée, la liberté implique nécessairement la constitution d'une puissance d'agir commune par la combinaison unique des puissances individuelles et irréductibles de chacun.

Dans notre recherche, le rapprochement des conceptions spinoziste et sartrienne de la libération commune (à travers une analyse de la constitution

spontanée d'une multitude libre ou d'un groupe en fusion) nous a fourni la possibilité de mettre l'accent sur une analyse spécifique de leurs philosophies politiques où un mode d'articuler l'éthique et la politique se manifeste. Cette analyse, qui s'ajoute à l'explication du surgissement de la communauté libre, est celle de l'organisation ou de l'établissement de la stabilité du degré le plus haut de la liberté atteint dans et par l'action originaire commune. À ce moment de la libération à la fois individuelle et commune, les individus expérimentent l'accomplissement d'une action spontanée. Et au cours de ce passage à l'étape de l'organisation de la communauté libre, le désir de stabiliser la liberté commune, ainsi que celui de sauvegarder toutes les conséquences positives de l'action d'émancipation deviennent déterminantes. Dans l'étape de l'organisation de la multitude libre ou du groupe en fusion, l'articulation de la politique de la libération commune avec l'éthique des singularités irréductibles devient assez manifeste chez Spinoza et chez Sartre. Dans la constitution de la stabilité du degré de perfectionnement (et donc de la liberté) parvenu dans l'expérience originaire et commune, un processus de *contemplation active de soi*, ou bien une prise de conscience de soi devient central. Donc, l'étape de la constitution de la concorde et de la paix dans une communauté libre contient, chez les deux philosophes, une certaine *activité réflexive* qui transforme la relation de l'individu à la fois avec soi-même et avec les autres individus. À ce moment particulier de l'établissement de la concorde dans la pluralité des individus libres, Spinoza et Sartre adoptent des stratégies semblables pour articuler la politique et l'éthique : tous les deux affirment que le maintien de la liberté commune et individuelle ne dépend pas uniquement des organisations pratiques d'un gouvernement, mais en même temps de la réflexion *active* de chaque individu qui est bien conscient que la liberté ne peut être construite que dans la pluralité des individus. Chez Sartre, cette réflexion active

aboutit à la générosité qui est considérée comme la concrétisation véritable de la liberté. À partir de la prise de conscience de la structure *plurielle* de la liberté, la générosité devient le principe primordial des relations affirmatives de l'interindividualité et exprime en même temps le principe du plus haut degré de liberté. Parallèlement, chez Spinoza, la notion de force d'âme fonde, par ses deux modes inséparables, le principe ou la stratégie de vivre librement dans la pluralité des singularités. Chez Spinoza et chez Sartre, à travers ces termes, la véritable affirmation de soi (*le principe de conservation de soi*) et l'affirmation d'autrui (*le principe d'alliance*) coïncident dans le domaine éthico-politique. Il est à remarquer que la possibilité d'une telle coïncidence des principes de conservation de soi et d'alliance découle d'une idée, commune aux deux philosophes, affirmant que la liberté n'exprime qu'un processus continu de modification des relations d'interdépendance dans la pluralité des singularités.

Sartre définit la générosité comme un principe de libération, à la fois individuel et commun, dans le domaine concret de la pluralité des existences interdépendantes. Le passage à la réflexion pure, qui implique une *assomption ontologique*, englobe la prise de conscience de soi dans la totalité de l'existence. Ce *positionnement* adéquat de soi dans la totalité de l'existence donne à l'individu la possibilité de modifier ses propres *possibles* en vue d'affirmer son existence en même temps que celle d'autrui. Il est à remarquer que, par le passage à la réflexion pure, Sartre envisage en effet de transformer sa conception du corps (de l'individu et des autres individus) en transformant le mode et le contenu des relations de l'individu avec soi-même et avec les autres. Or, même s'il déclare explicitement dans les *Cahiers pour une morale* que la réflexion pure provoque une transformation de la

conception du corps de l'individu⁴¹⁵, il ne fournit pas d'analyse détaillée sur cette transformation. En parallèle à la définition de la *praxis* commune dans la *Critique de la raison dialectique* (par laquelle les relations concrètes interindividuelles sont mises en évidence comme une source d'émancipation commune et individuelle), dans les *Cahiers pour une morale*, un processus actif et affirmatif de la production de soi (ou bien la modification perpétuelle de soi) et de la production d'un monde *pour* autrui sont présentées comme des expériences dans lesquelles la relation de l'individu avec son corps et avec ceux d'autrui se modifie. Dans la *Critique de la raison dialectique*, ainsi que dans les *Cahiers pour une morale*, il est évident qu'une transformation de la conception du corps (par laquelle le corps est conçu non pas comme un *objet*, mais comme l'aspect déterminant de l'existence de chaque individu) devient possible uniquement dans l'activité commune, où chaque individu tisse des liens d'activité et de *Mêmeté* avec les autres en tant que constituants de la même action vers le même but. Dans l'expérience commune, l'aspect agissant du corps de chacun se dévoile, et l'affirmation de soi et d'autrui se fonde sur la conception de l'individu humain qui se définit comme une unique combinaison du corps et de la conscience. Dans la *Critique de la raison dialectique*, cette transformation concernant la conception du corps surgit dans la spontanéité de l'action commune, et dans les *Cahiers pour une morale* elle se présente à travers une *praxis* de la pensée, qui constitue une réflexion pure.

Dans la réflexion pure sartrienne, qui se fonde sur la compréhension et l'assomption de la structure ontologique de l'individu humain, et dans la force d'âme spinoziste, qui se fonde sur la connaissance adéquate du fonctionnement de

⁴¹⁵ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p.19.

l'existence, il s'agit d'une libération à la fois cognitive et *praxique*. Chez les deux philosophes, la constitution de la paix et la sauvegarde de la liberté dans et par la communauté doivent consister en une continuation de l'activité commune qui vise à organiser les relations interindividuelles dans les différentes conjonctures sociales. Donc, l'établissement de la paix et le maintien de la liberté commune ne dépendent pas d'une organisation définitive de la société. Ceux-ci visent plutôt le prolongement des phases positives des relations interhumaines qui s'actualisent sans cesse dans un mouvement d'oscillation entre la phase négative et la phase positive. Spinoza et Sartre fondent leurs théories éthico-politiques sur l'assomption du fait qu'il n'est pas possible de construire une société qui resterait définitivement en phase positive : les relations humaines s'effectuent toujours dans un mouvement d'oscillation entre la réciprocité positive et la réciprocité négative. Car, il n'est guère possible de définir la liberté de l'individu humain comme une *indépendance véritable* ; tout au contraire, la liberté peut et doit surgir uniquement dans les relations d'interdépendance des individus. En conséquence, la théorie politique et l'éthique fonctionnent chez Sartre et chez Spinoza comme des théories pratiques qui visent à organiser les relations interhumaines en vue de favoriser la liberté individuelle de chacun comme condition de possibilité d'une liberté commune véritable. Dans ce cadre, le risque perpétuel de la conflictualité ne se pose pas comme un échec qui cause nécessairement la décomposition de la communauté libre, mais plutôt comme la base des nouvelles *praxis* communes qui structurent et modifient la communauté au cours d'un renouvellement continu de l'actualité humaine. En effet, l'action politique exprime chez Spinoza et chez Sartre la modification spontanée des relations interindividuelles dans un état de *crise* et d'urgence. Et l'action éthique, à son tour, doit se définir à travers un processus simultané de prise de conscience concernant la structure

ontologique de la liberté atteinte dans l'activité politique spontanée, et à travers un processus de continuation de la constitution de la liberté individuelle et commune dans la communauté. En dernière analyse, chez Spinoza et chez Sartre, la politique et l'éthique se fondent également sur une conception réelle et concrète de la condition humaine qui mène nécessairement à l'assomption du tissu conflictuel de celle-ci. Un tel point de vue réaliste détermine également les pensées pratiques des deux philosophes, qui se présentent non pas à partir d'une hiérarchisation des théories éthiques et politiques, mais d'une articulation de celles-ci, qui aboutit à une théorisation de la constitution perpétuelle de la liberté dans la réalité humaine.

Après avoir rapproché les pensées de Spinoza et de Sartre à partir d'un parallélisme entre leurs conceptions de la constitution de la liberté commune et individuelle et ayant montré que chez les deux philosophes la politique s'articule à l'éthique au moment de l'établissement de la concorde dans la communauté libre; de quel type d'articulation entre la politique et l'éthique pouvons-nous parler? Ou bien, est-ce que la précision du moment de l'établissement de la paix dans une communauté libre comme le moment de l'articulation entre l'éthique et la politique signifie un certain ordre entre le fonctionnement de la politique et de l'éthique? À partir de l'élucidation des théories politiques de Spinoza et de Sartre autour d'une discussion sur la production et le maintien de la communauté libre, il devient possible de définir la politique par deux étapes complémentaires; l'une est l'étape spontanée ou *préréflexive* du surgissement de l'action commune qui se manifeste dans les états de *crise* ou d'urgence, et l'autre est l'étape de l'organisation et de l'institutionnalisation réflexive. Dans la première étape, les individus agissent dans une logique de *contagion* spontanée déterminée par les causes extérieures menaçant

l'existence d'une certaine pluralité d'individus. À cette étape, l'unité négative (la sérialité ou l'état de nature) des individus humains se transforme en l'unité positive (le groupe en fusion ou la multitude libre) dans la *structure nécessaire* de l'action commune qui vise à une fin commune. Il est important de souligner le fait qu'à la fois Spinoza et Sartre attribuent à cette étape de l'émancipation active une *structure nécessaire et spontanée*. Dans la deuxième étape de la politique, l'action commune s'accomplit, et l'expérience commune et ses conséquences deviennent le contenu de *la donnée* commune de la société en question. Cette étape, en tant qu'étape de l'évaluation du sens et des conséquences de l'action expérimentée par une combinaison particulière des individus humains, se présente donc comme la prise de conscience de l'expérience originaire et l'organisation de la communauté pour établir et maintenir la concorde interindividuelle. Loin d'être un processus de fixation des conditions données suivant l'action commune, cette étape s'explique comme la continuation réflexive d'un mouvement spontané et émancipateur. Dans cette étape réflexive de la politique, les questions de régime et d'institutionnalisation deviennent centrales. La structure réflexive de l'agir ensemble dans la deuxième étape de la politique exige des *inventions* communes pour l'organisation de la communauté à partir de sa spécificité historique et conjoncturelle.

La définition de l'articulation entre la politique et l'éthique dans l'étape réflexive de la politique nous conduit à définir l'éthique en tant que domaine pratique qui s'exprime toujours par une telle ou telle prise de conscience devant le fonctionnement de la réalité humaine interindividuelle. Il faudrait donc affirmer également que l'action éthique (qui se concrétise par la force d'âme chez Spinoza ou par la réflexion pure et la générosité chez Sartre) requiert une pratique réflexive

véritable qui se présente comme une prise de conscience de la structure ontologique de la réalité humaine. Il est à remarquer qu'une telle prise de conscience éthique, qui s'avère être la condition de possibilité du maintien de la liberté commune et de la concorde après l'accomplissement de l'expérience originale, peut se manifester non pas dans les états de crise et d'urgence dans lequel les individus sont soumis à une nécessité pratique, mais plutôt dans une communauté libre qui est en train de s'organiser ou est déjà organisée. À ce point, il est possible de dire que la contemplation active de soi et des autres devient possible particulièrement dans une communauté qui a dépassé la phase négative de la pluralité humaine dans et par une action politique libératrice. Cependant, il est à signaler que dans une communauté libre bien organisée qui se fonde, non pas sur l'obéissance rationnelle des individus, mais sur le désir commun de ceux-ci d'exister ensemble, la réflexion éthique de chacun ne se pose pas comme une nécessité, mais plutôt comme une possibilité favorisant le fonctionnement libre des relations interindividuelles. C'est pour cela que ni Spinoza ni Sartre n'expliquent la société politique comme une communauté de sages ou d'individus toujours rationnels. Une communauté libre et organisée contient toujours des conflictualités interindividuelles et la politique doit créer sans cesse des solutions conjoncturelles pour les conflits récurrents. La réflexion et l'action éthique, qui visent à comprendre et à modifier le fonctionnement des relations humaines pour favoriser la liberté à la fois commune et individuelle, s'articulent à l'activité politique perpétuelle en tant que domaine de production des relations favorisant la liberté commune et individuelle. En dernière analyse, comme les deux philosophes l'affirment de manière explicite, le contexte véritable d'une problématisation éthique est une société politique et historique.

Dans un tel contexte, l'éthique s'explique par les applications concrètes de la prise de conscience libératrice et éthico-ontologique des individus humains dans la société politique. Les fins primordiales de l'éthique et de la politique coïncident dans un but commun, qui est celui de la production continue du mouvement libérateur à travers la modification adéquate des relations interhumaines. En conséquence, la question de la liberté se montre nécessairement comme une question politique, éthique et ontologique, comme c'était le cas chez nos deux philosophes. La prise de conscience éthique qui favorise le maintien de la liberté commune et individuelle dans la société politique nous invite immédiatement à une réflexion ontologique à partir de laquelle il deviendrait possible de désigner la manière adéquate et libératrice d'agir ensemble. Une telle réflexion ontologico-éthique se manifeste chez Spinoza dans l'usage et l'analyse de la force d'âme (donc de la générosité et de la fermeté), et chez Sartre dans l'analyse de la réflexion pure et de la générosité. Il est à remarquer que, d'une telle affirmation du rôle modificateur de la réflexion éthico-ontologique dans le domaine politique découle une autre : chaque théorie politique se réfère, implicitement ou explicitement, à une conception spécifique de la liberté qui s'explique par la conception de la réalité humaine à laquelle cette théorie politique s'associe immédiatement. À partir de cette affirmation, il est possible de se demander si l'interrogation ontologico-éthique se pose comme une exigence principale pour la théorie politique.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE BARUCH SPINOZA

Éditions de référence

- *Spinoza Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter, 1925, 4 vols.
- *Spinoza Œuvres*, P.-F. Moreau (dir.), Paris, PUF, vol. I, *Premiers écrits*, 2009 (F. Mignini (éd.), trad.fr. M. Beyssade pour le *Traité de la réforme de l'entendement* et J. Ganault pour le *Court traité*) ; vol.III, *Traité théologico-politique*, 1999 (F. Akkerman (éd.), trad.fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau) ; vol. V, *Traité politique*, 2005 (O.Proietti (éd.), trad.fr. Charles Ramond).

Éditions utilisées

- *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Le seuil, 1988.
- *Traité politique*, *Œuvres V*, trad. Charles Ramond, Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.
- *Traité théologico-politique*, *Œuvres III*, trad, par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- *Lettres*, trad. Charles Appuhn, GF Flammarion, 1966.
- *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. Charles Appuhn, GF Flammarion, 1964.

- *Court Traité*, trad. Charles Appuhn, GF Flammarion, 1964.
- *Les Principes de la philosophie de Descartes*, trad. Charles Appuhn, GF Flammarion, 1964.
- *Pensées métaphysiques*, trad. Charles Appuhn, GF Flammarion, 1964.

ŒUVRES DE JEAN-PAUL SARTRE

- *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.
- *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, NRF, Gallimard, 1960.
- *Critique de la raison dialectique*, Tome II, *L'Intelligibilité de l'Histoire*, NRF, Gallimard, 1960.
- *Entretiens sur la politique*, ed. David Rousset, Gérard Rosenthal, Gallimard, 1949.
- *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995.
- « Esquisses pour la Critique de la Raison dialectique » publié dans *Etudes sartrienne, Dialectique, littérature*, n°10, 2005, sous la direction de Florance Caeymaex, Grégory Cormann et Benoit Denis.
- *L'Être et le néant*, Gallimard, Collection Tel, 1943.
- *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1970.
- *L'Imaginaire*, Gallimard, Collection Folio Essais, 1986.
- *Œuvre romanesque*, ed. Michel RYBALKKA, Michel CONTAT, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981.
- *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948.
- *Situations philosophiques*, Gallimard, Collection Tel, Paris, 1966.
- *Situations VI, Problèmes du marxisme I*, Gallimard, 1964.

- *Situations VII, Problèmes du marxisme II*, Gallimard, 1965.
- *Transcendance de l'Ego*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1996.
- *Vérité et existence*, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, 1989.

OUVRAGES DE COMMENTAIRE CITÉS OU CONSULTÉS

Livres sur Spinoza

- AKAL Cemal Bâli, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- AKAL Cemal Bâli, *Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.
- ALQUIE, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza (Servitude et liberté selon Spinoza)*, Table ronde, Paris, 2003.
- ALQUIE, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza (Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza)* Table ronde, Paris, 2003.
- ALLONES, Myriam Révault, RIZK, Hadi (dir.), *Spinoza : Puissance et Ontologie*, Éditions Kimé, Paris, 1994.
- ARMOUR, Leslie, *Being and Idea, Developments of Some Themes in Spinoza and Hegel*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1992.
- BAGLEY, Paul J. (Ed.), *Piety, Peace and Freedom to Philosophize*, The New Synthese Historical Library, Volume 47, Kluwer Academic Publisher, 1999.
- BALIBAR, Étienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.
- BLOCH, Olivier (sous la dir.), *Spinoza au XXe siècle*, PUF, 1993, Paris.

- BOUCHNER, Wayne I. (ed.), *Spinoza, Eighteenth and Nineteenth-Century Discussions*, vol.II, Thoemmes Press, 1999, Virginia, USA.
- BOVE, Laurent, *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- BRUGÈRE, Fabienne et MOREAU, Pierre-François, *Spinoza et les Affects*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1998.
- BUMİN, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- CAZAYUS, Paul, *Pouvoir et Liberté en Politique*, Margada, Belgique, 2000.
- CITTON, Yves, *L'envers de la liberté, l'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des lumières*, Éditions Amsterdam, 2006.
- COLOMBEL, Jeannette, *Sartre ou le parti de vivre*, Grasset, Paris, 1981.
- CRISTOFOLINI Paolo, *Spinoza. Chemins dans l'Éthique*, PUF, Paris, 1998.
- CURLEY, Edwin (ed.) and MOREAU, Pierre-François (ed.), *Spinoza, Issues and Directions-The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Leiden, 1990.
- DEJARDIN, Bertrand, *L'immanence ou le sublime, Observations sur les réactions de Kant face à Spinoza*, L'harmattan, 2001.
- DELBOS, Victor, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan, Paris, 1893; rééd. avec introd. A.Matheron, Paris, PUPS, 1990.
- DELEUZE Gilles, *Spinoza Üstüne On Bir Ders* (çev. Ulus Baker), Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.
- DELEUZE Gilles, *Spinoza. Philosophie Pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1981.

- DELEUZE Gilles, *Spinoza. Pratik Felsefe* (çev. Ulus Baker), Norgunk, İstanbul, 2005.
- DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.
- DEN UYL, Douglas, *Power, State and Freedom, An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983.
- DEUGD, C. de, (ed.) *Spinoza's Political Thought and Theological Thought*, North-Holland Publ. Com., 1984.
- DUFF, Robert E., *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Augustus M. Kelley-Publishers, 1970, New York.
- FOISNEAU, Luc, THOUARD, Denis, *De la violence à la politique : Kant et Hobbes*, Vrin, 2005.
- FRAÏSSE, Jean-Claude, *L'œuvre de Spinoza*, Vrin, 1978.
- GIANCOTTI, Emilia (ed.), *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, Bibliopolis, 1985, Napoli.
- GIOVANNONI, Augustin, *Immanence et finitude chez Spinoza. Études sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Kimé, Paris, 1999.
- GUEROULT, Martial, *Spinoza, Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- GUEROULT, Martial, *Spinoza, l'Ame (Éthique II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- HUENEMANN, Charlie, *Interpreting Spinoza, Critical Essays*, Utah State University, 2008.
- ISRAËL, Nicolas, *Spinoza, le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.
- ISRAËL, Nicolas, *Temps et politique dans l'œuvre de Spinoza*, Multitude, Mise en ligne mai 2000.
- JAQUET, Chantal, «*Sub specie aeternitatis* »-étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza, Paris, Kimé, 1997.

- JAQUET, Chantal, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.
- JAQUET, Chantal, *L'unité du corps et de l'esprit chez Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.
- JAQUET, Chantal, SÉVÉRAC, Pascal, SUHAMY, Ariel (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Hermann, Paris, 2009.
- JAQUET, Chantal, *Spinoza ou la prudence*, Quintette, Paris, 1997.
- JAQUET, Chantal, SÉVÉRAC, Pascal, SUHAMY, Ariel (dir.), *Fortitude et Servitude, Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Editions Kimé, Paris, 2003.
- LAZZERI, Christian, *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*, Puf, Débats philosophiques, 1999.
- LEVENE Nancy K., *Spinoza's Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- LLOYD, Genevieve, *Part of Nature, Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell Univ. Press, 1994.
- LLOYD, Genevieve (ed.), *Spinoza, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, Routledge, 2001, London.
- LORDON, Frédéric, *L'Intérêt souverain, Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Editions La Découverte, 2006.
- LORDON, Frédéric, CITTON, Yves, *Spinoza et les sciences sociales*, Amsterdam Eds., février, 2008.
- MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la deuxième partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997.
- MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, 1995.
- MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, 1979.

- MATHERON, Alexandre, *Anthropologie et politique au 17^e siècle (Etudes sur Spinoza)*, Vrin-reprise, Paris, 1986.
- MATHERON, Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, 1971.
- MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.
- MERLAU-PONTY, Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, NRF, Gallimard, Paris, 1955.
- MISRAHI, Robert, *L'être et la joie*, La versanne, Encre Marine, 1997.
- MONTAG, Warren, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Verso, New York, 1999.
- MOREAU, Pierre-François (textes réunis par), *L'Architecture de la raison : mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS Editions, 1996.
- MOREAU, Pierre-François, *L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- MOREAU, Pierre-François Moreau, *Spinoza, Etat et Religion*, Ens Editions, 2005.
- MOREAU, Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003.
- MOREAU, Pierre-François et RAMOND, Charles (sous la dir.), *Lectures de Spinoza*, sous la direction de Paris, Édition Ellipses, 2006.
- MUGNIER-POLLET, L., *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, 1976.
- NADLER, Steven, *Spinoza A Life*, Cambridge University Press, 1999.
- NEGRI, Antonio, *L'Anomalie sauvage, Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. F. Matheron, Préfaces de G. Deleuze, P. Macherey et A. Matheron, Paris, PUF, 1982.
- PRELORENTZOS, Yannis, *Temps, durée et Éternité dans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, « Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents », n°6, 1996.

- PRÉPOSIET, Jean, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, 1967.
- RAMOND, Charles, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris, 1995.
- RAMOND, Charles, *Spinoza et la pensée moderne*, Constitutions de l'objectivité, L'Harmattan, 1998.
- ROVERE, Maxime, *Exister. Méthodes de Spinoza*, CNRS Éditions, Paris, 2010.
- SÉVÉRAC, Pascal, *Éthique de Spinoza*, Ellipses, Paris, 1997.
- SÉVÉRAC, Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, Paris, 2005.
- SÉVÉRAC, Pascal, *Spinoza, Union et Désunion*, Vrin, Paris, 2011.
- STRAUSS, Léo, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1965.
- TOSEL, André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude (essai sur le Traité théologico-politique)*, Aubier Montaigne, Paris, 1984.
- VERNIÈRE, P., *Spinoza et la pensée avant la Revolution*, tome I, II, Paris 1954.
- VINCIGUERRA, Lorenzo, *Spinoza*, Hachette, Paris, 2001.
- WOLFSON, Harry Austryn, *The philosophy of Spinoza, Unfolding the latent processes of his reasoning*, Harvard University Press, 1983
- YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- ZAC, Sylvain, *Essais Spinozistes*, Vrin, Paris, 1958.
- ZAC, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris, 1963.
- ZAC, Sylvain, *Philosophie, Théologie, Politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin, Paris, 1977.
- ZOURABICHVILI, François, *Spinoza, Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.

Livres sur Sartre

- ANDERSON, Thomas C., *Sartre's two ethics: from authenticity to integral humanity*, Chicago, Ill.: Open Court, 1993.
- BEAUVOIR, Simone de, *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Collection Folio, Paris 1987.
- BEAUVOIR, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947.
- BEAUVOIR, Simone, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960.
- BUSCH, Thomas W., *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
- CABESTAN, Philippe, *L'être et la conscience, Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Éditions OUSIA, 2004.
- CHARMÉ, Stuart Zane, *Vulgarity and Authenticity: Dimension of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1991.
- COHEN-SOLAL, Annie, *Sartre (1905-1980)*, Gallimard, Paris, 1985, rééd., 1999.
- FLYNN, Thomas, *Sartre and Marxist Existentialism - The test case of collective responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1984.
- GÜRSOY, Kenan, *Sartre'in Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ Yayıncılık ve Ltd. Şti., Ankara, 1987.
- HABIB, Stéphane, *La responsabilité chez Sartre et chez Lévinas*, L'Harmattan, Coll. Ouverture Philosophique, Paris, 1998.
- HOWELLS, Christina (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1992.
- HOWELLS, Christina, *Sartre, The Necessity of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

- JEANSON, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions du Seuil, Paris, 1965.
- MARCEL, Gabriel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, précédé d'une présentation de Denis Huisman, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- McBRIDE, William L. (ed.), *Sartre and Existentialism: Philosophy, Politics, Ethics, the Psyche, Literature and Aesthetics*, Garland Publishing, Inc., New York&London, 1997.
- McBRIDE, William L., *Sartre's Political Theory*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1991.
- MÜNSTER, Arno, *Sartre et la praxis*, L'Harmattan, 2005.
- PRIEST, Stephan, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*, Routledge, London and New York, 2001.
- REISMAN, David, *Sartre's Phenomenology*, London ; New York : Continuum, c2007.
- RENAUT, Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993.
- RYBALKA, Michel, CONTAT Michel, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, 1970.
- RYBALKA, Michel, CONTAT, Michel, *Sartre, Bibliographie 1980-1992*, CNRS Littérature, 1998.
- SALZMANN, Yvan, *Sartre et l'authenticité. Vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Labor et Fides, Genève, 2000.
- SCANZIO, Fabrizio, *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale, de 1939 à 1952*, Vivarium, Naples, 2000.
- SCHILIPP, Paul Arthur, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, The Library of Living Philosophers, Volume XVI, 1981.

- SCWARZ, Theodor, *Jean-Paul Sartre et le marxisme. Réflexions sur la Critique de la Raison Dialectique*, L'Age d'homme, Lausanne, 1976.
- SHERIDEN, James F. Jr., *Sartre; The Radical Conversion*, Athens, Ohio University Press, 1969.
- SICARD, Michel, *Essais sur Sartre*, Editions Galilee, Paris, 1989.
- SIMONT, Juliette (coordination scientifique), *Écrits posthumes de Sartre, vol-II*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001.
- SIMONT, Juliette, *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*, De Boeck Université, Bruxelles, 1998.
- VARET, Gilbert, *L'ontologie de Sartre*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

Autres ouvrages

- ANGOULVENT, Anne-Laure, *Hobbes et la Morale Politique*, Presses Universitaires de France, Que sais-je, 1994, Paris.
- CAMPAGNA, Norbert, *Thomas Hobbes: l'ordre et la politique*, Michalon, Paris, 2000.
- COUJOU, Jean-Paul, *Philosophie Politique et Ontologie, Remarques sur la fonction de l'ontologie dans la constitution de la pensée politique*, Volume I (Platon-Aristote-Suárez-Hobbes-Spinoza), L'Harmattan, Paris, 2006.
- De LACCARIÈRE, R., *Etudes sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*, Paris, 1963.
- DIBON, P., *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Amsterdam, 1954.
- FOISNEAU, Luc, *La découverte du Principe de raison, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, PUF, 2001.
- HATZENBERGER, Antoine, *La Liberté*, Flammarion, Paris, 1999.

- HOBBS, Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, éd. Sirey, 1971.
- HOBBS, Thomas, *De Cive, ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, présentation par Raymond Polin, Paris, éd. Sirey, 1981.
- HOBBS, Thomas, *De corpore politico*, traduction de Samuel Sorbière, présentation de Louis Roux, Saint-Etienne, Centre interuniversitaire d'Éditions et de Rééditions, 1973.
- HUSSERL, Edmund, *Recherches logiques*, Press Universitaire de France, 1994.
- JEANSON, Francis, *Sartre dans sa vie*, Seuil, Paris, 1974.
- KERNER, George, *Three Philosophical Moralists; Mill, Kant and Sartre*, Oxford University Press, New York, 1990.
- LAZZERI, Christian, *La Production des Institutions*, Puf, 2002.
- LESSAY, Franck, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.
- MAUSS, Marcel, *Essai sur le Don*, Presses Universitaire France, Novembre, 2007.
- PHILIPPE, M.-D., *L'être, Recherche d'une philosophie première*, Editions P. Téqui, Paris, 1972.
- PINES, Shlomo, *La liberté de philosopher, De Maimonide à Spinoza*, Desclée de Brouwer, 1997.
- RIZK, Hadi, *La Constitution de l'être social*, Editions Kimé, 1998, Paris.
- STRAUSS, Leo, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. Par A. Enegén et M.-B. de Launay, Paris, Belin, 1991.
- ZARCA, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

ARTICLES

Articles sur Spinoza

-ALLIEZ, Eric, « Spinoza au-delà de Marx », *Critique*, Août- Septembre, 1981, No : 411-412, pp.812-821.

-ANSALDI, Saverio, « Conflit, démocratie et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel » de Saverio Ansaldi, in *Multitudes*, 2006/4 no 27, pp. 217-225.

-BALIBAR, Étienne, "Causalité, individualité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza" in *Spinoza, Issues and Directions-The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau, E.J. Brill, Leiden, 1990.

-BALIBAR, Étienne, « Heidegger et Spinoza » in *Spinoza au XXe siècle*, sous la direction de Olivier Bloch, PUF, 1993, Paris.

-BALIBAR, Étienne, "Jus-Pactum-Lex: On the Constitution of the Subject in the *Theologico-Political Treatise*" in *Spinoza, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, edited by Genevieve Lloyd, Routledge, 2001, London.

- BALIBAR, Etienne, "L'institution de la vérité, Hobbes et Spinoza", in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica, Atti del Convegno Internazionale - Urbino, 14-17 ottobre, 1988*, a cura di Daniela Bostrenghi, introduzione di Emilia Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1992, pp. 3-22

-BALIBAR, Etienne, "Spinoza: la crainte des masses" in *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, edited by Emilia Giancotti, Bibliopolis, 1985, Napoli.

- BARBONE, Steven, "Power in the *Tractatus theologico-politicus*" in *Piety, Peace, and the freedom to philosophize*, edited by Paul J. Bagley, Kluwer Academic Publisher, 1999.

- BARTUSCHAT Wolfgang, "The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics", *Spinoza's Political and Theological Thought* (ed. C. De Deugd), North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York, 1984, pp. 30-35.

- BATTISTI, Giuseppa S., “Democracy in Spinoza’s Unfinished *Tractatus politicus*” in *Spinoza, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, edited by Genevieve Lloyd, Routledge, 2001, London.
- BOSS, Gilbert, “Les Principes de la Philosophie chez Hobbes et chez Spinoza“, in *Studia Spinozana*, n° 3, 1987, pp. 87-123.
- BOVE Laurent, “Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel”, *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste?* (ed. Laurent Bove), Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1999, pp. 47-64.
- BOVE Laurent, “C’est la résistance qui fait le citoyen”, *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron* (ed. Pierre François Moreau), Ens Éditions, Paris, 1996, pp. 73-85.
- BOVE Laurent, « “J’entends par là une vie humaine”, Démocratie et orthodoxie chez Spinoza », *Multitudes* n° 22, Automne 2005.
- BOVE, Laurent, « De l’étude de l’État hébreu à la démocratie : La stratégie politique du conatus spinoziste » in *Philosophiques*, vol. 29, n° 1, 2002, pp.108-109.
- BOVE Laurent, MOREAU Pierre-François, RAMOND Charles, “Le *Traité politique*: une radicalisation conceptuelle”, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique* (dir. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy), Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 27-44.
- CHAUI, Marilena, “La plèbe et le vulgaire dans le *Tractatus Politicus*“ in *Spinoza et la politique, Actes du Colloque de Santiago du Chili*, L’Harmattan, 1997, pp. 95-118.
- CITTON Yves, “Les lois de l’imitation des affects”, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l’économie des affects* (ed. Yves Citton, Frédéric Lordon), Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 69-102.
- CITTON Yves, “Téléologie régnante et politiques de modes”, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l’économie des affects* (ed. Yves Citton, Frédéric Lordon), Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 103-123.

- COOPER, Julie, “Freedom of Speech and Philosophical Citizenship in Spinoza’s Theological-Political Treatise“, in *Law, Culture and Humanities*, 2006, pp.91-114 .
- CRISTOFOLINI Paolo, “La peur de la solitude”, *Quel avenir pour Spinoza* (dir. Lorenzo Vinciguerra), Éditions Kimé, Paris, 2001, pp. 87-91.
- CRISTOFOLINI Paolo, “Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza”, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique* (dir. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy), Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 45-58.
- CURLEY, Edwin, “The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza” in *Spinoza, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, edited by Genevieve Lloyd, Routledge, 2001, London.
- DAMADE, Jacques, « Le saint et l’hérétique. Borges et Spinoza » in *Spinoza au XXe siècle*, sous la direction de Olivier Bloch, PUF, 1993, Paris.
- DESANTI, Jean-Toussaint, « Spinoza et la phénoménologie » in *Spinoza au XXe siècle*, sous la direction de Olivier Bloch, PUF, Paris, 1993.
- DUCHESNEAU, François, « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l’être vivant », *Cahiers Spinoza*, 2 (1978), pp.241-285.
- FRANCÉS, Madeleine, « La liberté politique selon Spinoza » in *Revue philosophique*, 148, 1958, pp. 317-337.
- FRANCÉS, Madeleine, “Les réminiscences spinozistes dans le *Contrat Social* de Rousseau”, in *Revue Philosophique*, 141, no.1, Juin 1944, pp. 259-291.
- GEISMANN, Georg, “Spinoza-beyond Hobbes and Rousseau“, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, N°1, 1991, pp. 35-53 .
- GIANCOTTI BOSCHERINI, Emilia, “Réalisme et utopie: limites des libertés politiques et perspective de libération dans la philosophie politique de Spinoza”, *Spinoza’s Political and Theological Thought* (ed. C. De Deugd), North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York, 1984, pp. 37-43.

-GILLOT, Pascale, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza. », *Methodos*[En ligne], 3 | 2003, mis en ligne le 05 avril 2004, consulté le 28 janvier 2012. URL :<http://methodos.revues.org/114> ; DOI : 10.4000/methodos.114

- HADDAD-CHAMAKH F., “Liberté individuelle et paix civile d’après le *Traité Théologico-Politique* de Spinoza”, *Spinoza’s Political and Theological Thought* (ed. C. De Deugd), North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York, 1984, pp. 44-55.

-HALLAM, Henry, “Spinoza’s Ethics, Moral System and Politics.”, *Spinoza, Eighteenth and Nineteenth-Century Discussions*, vol.II, Edited and Introduced by Wayne I. Boucher, Thoemmes Press, 1999, Virginia, USA.

-HAMMAHER, Klaus, “La Raison dans la vie Affective et Sociale selon Descartes et Spinoza“, in *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, 1985, pp.73-81.

-HARRIS Errol E., “Spinoza’s Treatment of Natural Law”, *Spinoza’s Political and Theological Thought* (ed. C. De Deugd), North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York, 1984, pp. 63-72.

-ISRAËL, Nicolas, “La présence d’esprit (*Éthique* V, 10, sc)”, *Philosophique* [En ligne], 1 | 1998, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 19 novembre 2012. URL : <http://philosophique.revues.org/265>.

-ISRAEL, Nicolas, “Le tarité Théologico-Politique: de la libre interprétation“, in *Spinoza*, sous la direction de Pierre François-Moreau, Charles Ramond, Ellipses, 2006.

-JAQUET Chantal, “L’actualité du *Traité politique* de Spinoza”, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique* (dir. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy), Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 13-26.

- JAQUET Chantal, “Le rôle positif de la volonté chez Spinoza”, *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste?* (ed. Laurent Bove), Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1999, pp. 147-163.

- JAMES, Susan, "Power and Difference: Spinoza's conception of Freedom", *The Journal of Political Philosophy*, Volume 4, Number 3, 1996, pp.207-228.
- LAZZERI, Christian, « Les lois de l'obéissance : Sur la théorie spinoziste des transferts de droit » in. *Études philosophiques : Spinoza*, n°4, oct.-déc. 1987.
- MARA, Gerald M., "Liberal Politics and Moral Excellence in Spinoza's Political Philosophy" in *Spinoza, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, edited by Genevieve Lloyd, Routledge, London, 2001.
- MARTINS André, "L'éthique dans le *Traité politique*: l'appartenance à l'État sans inertie", *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique* (dir. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy), Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 95-104.
- MATHERON, Alexandre, « La vie éternelle et le corps selon Spinoza », *Revue philosophique*, 1994.
- MATHERON, Alexandre, « Etat et moralité selon Spinoza » in *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, edited by Emilia Giancotti, Bibliopolis, 1985, Napoli.
- MATHERON, Alexandre, « Spinoza et le problématique juridique de Grotius » in *Anthropologie et Politique au XVIIe Siècle (Études sur Spinoza)*, pp. 81- 101, Vrin, 1986.
- MATHERON, Alexandre, « Le "droit du plus fort" : Hobbes contre Spinoza » in *Revue philosophique*, n°2, 1985.
- MATHERON, Alexandre, « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste » in. *Spinoza : Puissance et Ontologie*, sous dir. de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Éditions Kimé, Paris, 1994.
- MATHERON, Alexandre, « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* » in *Spinoza, Issues and Directions-The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau, E.J. Brill, Leiden, 1990.

- MATHERON, Alexandre, “The Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes” in *The New Spinoza*. Eds. Warren Montag and Ted Stolze. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- MATHERON, Alexandre, « Le TTP vu par le jeune Marx » in *Cahiers Spinoza*, 1, (1977), pp. 159-212.
- MISRAHI, Robert, « Le désir, la réflexion et l’être dans le système de l’*Éthique*. Réflexions sur une appréhension existentielle du spinozisme aujourd’hui » in *Spinoza au XXe siècle*, sous la direction de Olivier Bloch, PUF, 1993, Paris.
- MOREAU, Pierre-François, “La loi du nombre (ou la démocratie comme “régime absolu””, Introduction de l’édition du *Traité politique* publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, PUF, 2005.
- MOREAU Pierre-François, “Les deux genèses de l’Etat dans le *Traité Théologico-politique*”, *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste?* (ed. Laurent Bove), Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1999, pp. 191-199.
- MOREAU Pierre-François, “La place de la politique dans l’*Éthique*”, *Fortitude et servitude. Lectures de l’Éthique IV de Spinoza* (dir. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy), Éditions Kimé, Paris, 2003, pp. 123-144.
- MOREAU, Pierre-François, “Fortune et théorie de l’histoire” in *Spinoza, Issues and Directions-The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau, E.J. Brill, Leiden, 1990.
- MOREAU, Pierre-François, « La notion d’*imperium* dans le *Traité politique* » in *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*, edited by Emilia Giancotti, Bibliopolis, 1985, Napoli.
- MOREAU, Pierre-François, “La place de la politique dans l’*Éthique* » in *Fortitude et Servitude, Lectures de l’Éthique IV de Spinoza*, Editions Kimé, Paris, 2003, pp.123-145.

- MORFINO Vittorio, “Spinoza, interprète de Machiavel dans le *Traité politique*”, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique* (dir. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy), Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 59-67.
- NEGRI Antonio, “Spinoza: une sociologie des affects”, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects* (ed. Yves Citton, Frédéric Lordon), Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 249-267.
- PARKINSON G.H.R., “Spinoza: metaphysics and knowledge”, *The Renaissance and 17th century rationalism* (ed. G.H.R. Parkinson), Routledge, London, 2003, pp. 273-308.
- RAMOND, Charles, « Sens et projet du *Traité Politique* »; *Lectures de Spinoza*, sous la direction de P.-F. Moreau et C. Ramond, Paris, Édition Ellipses, 2006.
- REVAULT D'ALLONES, Myriam, « Hannah Arendt et Spinoza : le politique sans la domination » in *Spinoza au XXe siècle*, sous la direction de Olivier Bloch, PUF, Paris, 1993.
- RICE, Lee, « Individual And Community in Spinoza's Social Psychology” in *Spinoza, Issues and Directions-The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau, E.J. Brill, Leiden, 1990.
- RIZK Hadi, “L’actualité comme puissance de l’éternel”, *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron* (ed. Pierre François Moreau), Ens Éditions, Paris, 1996, pp. 259-268.
- RUBEL, N. « Marx à la rencontre de Spinoza » in *Etudes de marxologie*, janvier-février 1978, pp. 239-265.
- SAADA Julie, “Le corps-signe. Ordre des passions et ordre des signes: une économie du corps politique”, *Spinoza et la politique* (dir. Humberto Giannini, Pierre-François Moreau, Patrice Vermeren), L’Harmattan, Paris, 1997, pp. 67-83.
- SAADA-GENDRON, Julie, « L’analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », in *Astériorion*, n°3, septembre, 2005.

- SACKSTEDER, William, "Communal Orders in Spinoza" in *Spinoza, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, edited by Genevieve Lloyd, Routledge, 2001, London.
- SÉVÉRAC, Pascal, "Affects et Politique, Une difficulté du Spinozisme", in *Œuvres de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents*, No:7, *Spinoza et les Affects*, Textes réunis par Fabienne Brugère, Presses Universitaire de la Sorbonne, Paris, 1998.
- SMITH, Steven B., "Spinoza's Democratic Turn: Chapter 16 of the *Theologico-Political Treatise*" in *Spinoza, Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, edited by Genevieve Lloyd, Routledge, 2001, London.
- TERPSTRA, Martin, "An Analysis of Power Relations and Class Reactions in Spinoza's *Tractatus Politicus*", in *Studia Spinozana*. N°9, 1985.
- TOSEL, André, "Quel devenir pour Spinoza? Rationalité et finitude", *Quel avenir pour Spinoza* (dir. Lorenzo Vinciguerra), Éditions Kimé, Paris, 2001, pp. 53-83.
- TOSEL, André, "Que faire avec le *Traité théologico-politique*?", *Studia Spinozana 11*, Konigshausen & Neumann, 1995, pp. 165-188.
- TOSEL, André, "La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza", *Studia Spinozana 1*, Walther&Walther Verlag, Hannover, 1985, pp. 183-208.
- WALTHER, Manfred, "Negri on Spinoza's Political and Legal Philosophy" in *Spinoza, Issues and Directions-The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau, E.J. Brill, Leiden, 1990.
- ZAC, Sylvain, "Spinoza et l'État des Hébreux", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 167, No.2, Spinoza (I), Avril-Juin 1977, pp.201-232.
- ZOURABICHVILI François, "Deleuze et Spinoza", *Spinoza au XXe siècle* (dir. Olivier Bloch), PUF, Paris, 1993, pp. 237-246.

-ZOURABICHVILI François, “L’énigme de la ‘multitude’”, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique* (dir. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy), Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 69-80.

Articles sur Sartre

-BARBARAS, Renaud, « Le corps et la chair dans la troisième partie de *L’être et le néant* » in *Sartre et la phénoménologie*, textes réunis par Jean-Marc Mouillie, ENS Editions, Paris, 2000.

-CAEYMAEX, Florence, “Les enjeux éthiques de l’existentialisme sartrien”, *PhaenEx*, no.1 (spring/summer 2006).

-FLAJOLIET, Alain, « Le corps dans la première philosophie de Sartre » in *Sartre et la phénoménologie*, textes réunis par Jean-Marc Mouillie, ENS Editions, Paris, 2000.

-FLAJOLIET, Alain, « Ontologie, morale, histoire », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008.

-HATZENBERGER, Antoine, “Réflexion complice et réflexion purifiante chez Sartre et Heidegger”, *Philosophiques*, Volume 25, numéro 1, printemps 1998, pp. 63-71. ([http:// id.erudit.org/iderudit/027472ar](http://id.erudit.org/iderudit/027472ar))

-HUSSON, Laurent, « De la contingence à la situation : dimensions et configurations de la facticité » in *Sartre et la phénoménologie*, textes réunis par Jean-Marc Mouillie, ENS Editions, Paris, 2000.

-MARCUSE, Herbert, « Existentialism, Remarks on Jean-Paul Sartre’s *L’Être et le Néant* », in *Studies in Critical Philosophy*, Boston, Bacon Press, 1973.

-MOUILLIE, Jean-Marc, « Sartre et Husserl : une alternative phénoménologique ? » in *Sartre et la phénoménologie*, textes réunis par Jean-Marc Mouillie, ENS Editions, Paris, 2000.

-TINLAND, Franck, "Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratisme comme mesure de la légitimité du pouvoir politique", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N°110, 1985, pp.195-222.

