

## Christophe Miqueu, « L'ontologie sociale de Spinoza. »

(Rapporteur : Raphaël Chappé)

### Synthèse de l'intervention du 12/12/09 à Tours, dans le cadre de l'atelier « Ontologie sociale et métaphysique » (Sophiapol / Département de philosophie de l'Univ. de Tours).

Ch. Miqueu place au cœur de sa communication la connexion entre l'ontologie, l'anthropologie et la philosophie politique de Spinoza. Il tend à montrer qu'entre l'ontologie et la politique, l'anthropologie fait le lien. Ce lien est selon Ch. M. d'autant plus ferme qu'il prend une forme *more geometrico* dans *l'Éthique*. – Ch. M. insiste alors sur la place originale de Spinoza, non seulement à l'égard des traditions métaphysiques antérieures qui se trouvent subverties et déconnectées des autorités théologiques, mais également à l'égard des autres possibilités internes au courant dit « républicain » (auquel Ch. M. rattache Spinoza), comme Harrington. En outre, la perspective de Ch. M. s'inscrit nettement ici dans une relation de continuité à l'égard de l'interprétation que J. Israël donne de Spinoza comme penseur « radical » dans son ouvrage sur *Les Lumières radicales*. Spinoza apparaît ainsi comme « appartenant à la communauté politique la plus avancée de son époque en termes de législations favorables à l'émancipation des individus » et du fait de son « soutien réel en faveur de la politique de la vraie liberté menée par Jean de Witt ». – Ch. M. s'efforce de répondre à la question : « comment donc un métaphysicien du 17<sup>ème</sup> siècle comme Spinoza parle-t-il du social à partir de ses présupposés ontologiques ? Comment en particulier ces fondations ontologiques rendent-elles possible l'articulation problématique la plus complexe de cette période, à savoir la combinaison de l'individu et de la collectivité ? » – Il s'agit plus précisément de montrer comment, de l'ontologie spinoziste (celle de la nature immanente) résulte une conception de Dieu et de l'homme, qui détermine à son tour une conception de la société humaine et des rapports politiques, et comment, dans ce cadre, Spinoza va remplacer une « ontologie du pouvoir anthropocentrée » par une « ontologie de la puissance ». – Pour ce faire, Ch. M. suit une démarche en trois temps : revenir sur le « radicalisme ontologique de Spinoza », décrire « la conception de la sociabilité humaine qui en découle », et enfin dessiner « les grandes lignes d'une conception de la citoyenneté qui en résulte ».

**[I – Le radicalisme ontologique de Spinoza.]** Dans un premier temps, donc, Ch. M. analyse « l'ontologie de la puissance » qui anime la pensée de Spinoza, dans sa relation avec le social et le politique. Il insiste à ce sujet sur ce qui différencie Spinoza de Hobbes, considéré comme moins radical que l'auteur de *l'Éthique*. Le cœur de l'ontologie de Spinoza est son opposition à tout préjugé finaliste, qui ferait de l'homme « une créature de Dieu », et de Dieu lui-même un être tout-puissant et créateur. A cela, Spinoza, au travers d'une « révolte antimétaphysique » et « antithéologique », substitue une ontologie de la « puissance immanente de la nature ». L'enjeu est politique, puisqu'une ontologie adoptant une posture finaliste travaille certaines conceptions et pratiques religieuses, ce qui ne manque pas d'affecter le corps social. – La critique de toute ontologie admettant du finalisme, et de toute pratique et conception religieuse instituant le finalisme, est alors accompagnée d'une « reconstruction ontologique », par laquelle Dieu, ainsi que la nature, se trouvent redéfinis, et à l'issue de laquelle sont offertes les « conditions d'une émancipation de l'individu humain ».

**[II – La conception de la sociabilité humaine qui découle de l'ontologie spinoziste.]** Ce parcours conduit Ch. M., dans un second temps, à envisager l'anthropologie de Spinoza comme une « anthropologie de l'intérêt » et comme découlant de « l'ontologie de la puissance » précédemment décrite. – Penser la substance en tant que « puissance nécessaire immanente » est nouveau, et il résulte de cela une redéfinition de l'homme. Ce dernier n'est plus qu'un mode de la substance, il ne fait qu'exprimer sa puissance et actualiser de façon finie un attribut de son essence infinie. – Or l'homme, accédant à l'existence, accède à « l'ordre naturel des luttes de puissance ». Le « droit naturel de Dieu » étant identique à sa puissance, il s'ensuit que toute chose dans la nature tient de celle-ci « autant de droit » qu'elle a de « puissance pour exister et pour agir »<sup>1</sup>. – L'homme n'étant par conséquent pas un « empire dans un empire » (Spinoza), il faut donc refuser de se représenter la chose politique comme le font philosophes, poètes et utopistes. Et désormais, la

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Traité politique* (« TP »), II, 3

dimension « passionnelle » de l'homme est ontologiquement fondée et devient « aussi nécessaire que la puissance divine » dont elle n'est qu'une « expression ».

L'attitude de Spinoza à l'égard de la définition aristotélicienne de l'homme est alors ambiguë<sup>2</sup>. L'anthropologie issue de l'ontologie spinoziste ne pouvait réduire l'homme ni « à un animal politique », ni « à un artisan politique ». Spinoza n'accepte finalement de considérer l'homme comme un « animal social » (Spinoza), que dès lors que la formule n'entre pas en contradiction avec son anthropologie. Et si l'on peut parler d'« art politique propre à la nature humaine », et rendant de façon nécessaire les individus « raisonnables », cet art, au contraire de ce que pensait Hobbes, n'a rien d'un « artifice » de l'homme « imitant Dieu. » Mais cet art est lui-même une réalité naturelle : la puissance collective des hommes, faisant effort en commun en vue d'obtenir la régulation la plus rationnelle de leurs relations.

Spinoza opère également une importante distinction, entre « l'homme qui relève de son propre droit » et celui « qui relève du droit d'un autre ». A l'état de nature, les hommes s'efforcent en permanence à la fois d'éviter l'oppression et de dominer les autres hommes. Spinoza fait du thème de la domination le cœur de sa conception du droit naturel. Il fait également de « l'émancipation humaine » la première conséquence d'un « droit naturel réel ». Ch. M. propose, par allusion à Kant, de nommer ce droit naturel à l'œuvre chez Spinoza : « *sociable insociabilité* ». D'un côté, l'homme est sociable en ceci que sa nature « le conduit nécessairement à s'associer à d'autres pour persévérer dans son existence ». Mais d'un autre côté, il est insociable en ce que sa « structure passionnelle » le conduit à « suivre son plaisir », à « être soumis aux affects » comme les autres, et à chercher sans cesse à dominer les autres sans subir leur domination.

**[III – La conception de la citoyenneté qui résulte de l'anthropologie spinoziste.]** Passant enfin de l'anthropologie à la science politique, Ch. M. caractérise la citoyenneté chez Spinoza comme « citoyenneté des passions ». Si une « logique de l'utile propre » organise l'anthropologie spinoziste, Spinoza fait preuve d'originalité en ce qu'il refuse « le fort enthousiasme en la raison de l'homme » que l'on pouvait trouver chez les « républicains classiques ». Contre un tel enthousiasme, Spinoza participait, avec Hobbes, à remettre en question la « caractérisation originellement morale » qui était traditionnellement conférée à la citoyenneté (Aristote, Cicéron), et que plusieurs auteurs républicains de son époque reprenaient sans difficulté.

Ch. M. s'efforce alors plus précisément d'illustrer cette « conséquence de l'ontologie sur le politique » : il examine pour cela la « structure passionnelle de l'individu humain devenant citoyen ». C'est sur ce point que se fait sentir le plus l'influence de la culture républicaine hollandaise et qu'elle se combine le mieux avec l'ontologie de Spinoza. Ch. M. évoque ainsi Pieter De la Court, qui fut proche de De Witt. Pour cet auteur, « la réalité politique dominante était la passion ». – Un gouvernement qui méconnaîtrait cet aspect premier de la « logique intéressée » qui commande les gouvernés tout comme les gouvernants serait très vite condamné à l'impuissance. A l'opposé du républicanisme anglais, défenseur d'un « gouvernement de la raison », le « républicanisme hollandais » insistait sur « l'organisation politique des passions. » Ainsi, selon Spinoza, la « sociable insociabilité » a pour effet l'impossibilité de toute émancipation politique au travers de « l'obligation rationnelle » (comme on la voit déployée chez Locke). Rationalité et accès à la citoyenneté ne sont pas dans une relation d'identité réciproque. – Mais il ne s'agit pas pour autant d'identifier irrationalité et citoyenneté. Spinoza fait tomber l'usage de la raison, ainsi que les désirs irrationnels, sous la dénomination commune « lois de l'appétit ». De plus, par « l'explication anthropologique du droit naturel », Spinoza dépasse « l'opposition artificielle entre rationalité et irrationalité individuelle », car chaque individu s'efforce de persévérer dans son être de façon plus ou moins rationnelle, recherchant ce qui lui est utile.

Mais Ch. M. se demande alors « comment l'utile individuel » peut « s'articuler à l'utile collectif », et de cette façon, « l'individu devenir citoyen ». Les « désirs aveugles », étant « au centre des conflits entre les hommes », ils vont rester constitutifs du « processus d'édification de la société ». Ce qui est au principe de la puissance collective, c'est une « communauté tout à fait singulière » : elle est déterminée par ce « qui consiste à rechercher ce qui est proprement utile à

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, 15

soi » (Spinoza). La « logique d'union » en résultant est une « logique de l'intérêt propre ». Elle est formulée dans le TP et y est caractérisée par l'abolition de toute différenciation de nature entre le concept de « droit naturel » et celui de « société ». – Le « droit naturel de persévérer dans son existence » ne s'efface donc pas dans l'état politique : il en est au contraire « à l'origine » (contrairement à ce qui se passe chez Hobbes).

Au contraire de ce qui se produit au sein des démarches utopiques, on assume ici le fait que la « puissance collective » est avant tout une « communauté d'intérêts propres ». L'intérêt collectif ne s'élabore que dans le prolongement de l'intérêt individuel. En ce sens, la « rationalité immanente » résulte de l'accroissement de puissance que confère la persévérance de l'existence individuelle au sein d'un « cadre collectif sécurisé ». Et la notion de « légitimité » perd pour Spinoza toute pertinence pour qualifier l'ordre politique humain : ne compte que la puissance, qui « définit le droit de chacun ».

Ch. M. revient, pour finir, sur la façon dont ce processus d'« accession au désir de citoyenneté » trouve sa confirmation dans l'*Éthique* à travers la définition de la notion de « citoyen »<sup>3</sup>. Dans ce contexte, Ch. M. souligne le fait que « l'accès au désir de citoyenneté » résulte d'une « logique non spécifiquement politique ». Il consiste plutôt en « une déduction ontologico-anthropologique du social ». La « notion de citoyen » est directement déductible de la « nature affective de l'homme ». En effet, ce 2<sup>nd</sup> scolie de la proposition IV, 37 de l'*Éthique* inscrit la « nécessité d'être citoyen » dans le cadre de la « logique passionnelle » à l'œuvre dans la « nature humaine ». Il analyse à ce titre ce qui détermine les hommes à « s'unir pour exister plus puissamment, ou plutôt avec moins d'impuissance. » Cette déduction de la notion de « citoyen » s'effectue, dans ce passage de l'*Éthique*, en trois étapes.

1/ « *L'hypothèse éthique idéale* » : « le souverain droit de nature » (Spinoza) d'après lequel chacun persévère dans son existence fait de chacun « son propre juge ». Or, si chaque homme « persévérerait dans sa puissance propre sans nuire à la puissance des autres », alors une « coexistence » pacifique et naturelle pourrait être envisagée.

2/ La « *réalité anthropologique concrète* » : « l'influence » qu'ont les affects sur les hommes donne inévitablement lieu à des « conflits d'intérêts », de sorte que c'est par la seule « logique passionnelle » (caractérisée par « l'inconstance » des individus), que sont naturellement régis les hommes.

3/ La « *solution politique* » : l'état civil est nécessaire en vertu de l'impossibilité même d'un « état des rapports humains où chacun satisferait sans limites son souverain droit naturel ». Si, « de l'ontologie à la politique », l'anthropologie fait le lien, une telle anthropologie toutefois ne repose pas sur la « rationalité calculatrice » des êtres humains, mais bien sur leur « conflictualité affective ».

Ainsi, pour Spinoza (contre Hobbes), la « nécessité passionnelle de construire collectivement une communauté de citoyens » travaille « la persévérance de l'individu dans son existence ». Les affects individuels sont alors « contrariés », voire « supprimés », à l'aide d'un « affect plus puissant » : l'affect « collectif ». – On peut donc ainsi définir la « société politique telle qu'elle vient à exister » : c'est une « majorité d'individus naturellement contraints d'être unis pour partager la même détermination affective que constitue la recherche de la paix et persévérer dans leur être ». Dès lors, la société politique n'est pas « l'issue d'un passage », mais « un état de fait ».

Ch. M. soutient qu'une telle déduction spinoziste de la notion de « citoyen » constitue un test pour l'ontologie de Spinoza. Aussi, dans le scolie cité de l'*Éthique*, la reprise des concepts jusnaturalistes d'état naturel et d'état civil a pour fin de dévoiler la « nécessité immanente de la citoyenneté des passions eu égard à la nature des hommes », et, ce faisant, de définir la « puissance commune » conférée à l'individu par la communauté politique. C'est donc la « définition ontologico-anthropologique » du « citoyen », plutôt que sa définition « politique », que ce scolie s'efforce de déduire.

---

<sup>3</sup> Spinoza, *Éthique*, IV, 37, Scolie 2.