

**OBÉISSANCE ET CONNAISSANCE
NOTES À PARTIR DE QUELQUES
INTERPRÉTATIONS DU TRAITÉ
THÉOLOGICO-POLITIQUE**

OLEG BERNAZ et FABIO BRUSCHI

Abstract

In this paper, we analyze the link that can be established between imagination and obedience in Spinoza's *Theologico-Political Treatise* in order to evaluate the efficacy of knowledge in the processes of individual and collective emancipation. Taking as a conceptual reference some of the most significant French interpretations of Spinoza of the second half of the twentieth century, we begin by examining the constitutive role played by imagination in the act of obedience. We will then examine the conditions that make possible the intervention of knowledge in the very space of imagination. Our hypothesis is that an accurate analysis of the way in which modes of knowledge are institutionalized can clarify how it penetrates imagination and generates the emergence of individual and collective emancipation.

Celle entre obéissance et connaissance est l'une des oppositions structurantes du *Traité théologico-politique* (TTP). Elle est d'autant plus significative qu'elle permet de rejouer l'opposition entre premier genre de connaissance (imagination), d'un côté, et deuxième et troisième genres de connaissance (dont la distinction n'est pas reprise comme telle dans le TTP), de l'autre, en dévoilant toute la portée pratique de leur distinction. Spinoza montre en effet comment l'imagination, en comblant les manques de la connaissance causale des hommes, produit un dédoublement spéculaire qui les mène à projeter l'image d'un être qui leur est analogue et qui garantit la finalité d'eux-mêmes et des êtres qui les entourent, c'est-à-dire qui garantit que tout a été créé en vue de leur utilité propre. Ce processus de projection se révèle nécessaire puisqu'une faible capacité de connaissance est l'expression d'une faible puissance du conatus, celle-ci devant alors être soutenue par

un transfert de puissance vers cette image. C'est dans ce transfert de puissance que s'enracine l'obéissance, car les hommes qui agissent en fonction de l'image produite par leur imagination, agissent nécessairement *ex alieno decreto*. En plus, en engendrant cette posture d'obéissance, l'imagination ne produit pas seulement une croyance de type théologique, mais produit le lieu même du lien entre celle-ci et le pouvoir politique. Cette posture d'obéissance se situe ainsi au fondement de toute forme de pouvoir théologico-politique.

Certes, Spinoza n'oppose pas en bloc l'imagination (et l'obéissance qu'elle engendre) à la connaissance. Tout d'abord, l'imagination est elle-même un genre de connaissance, même si c'est celui qui exprime la plus faible puissance du conatus. Ensuite, des différences de degré peuvent être identifiées au sein de l'imagination et de l'obéissance. Schématiquement, on peut rappeler que Spinoza fait la distinction entre deux genres de religion : la superstition, ou religion d'extériorité, et une « religion raisonnable », ou religion d'intériorité. La première se fonde sur la croyance en un Dieu-Législateur qui récompense ceux qui respectent ses lois et punit ceux qui les transgressent. Elle tire sa force des affects tristes, c'est-à-dire principalement de la crainte, et légitime toutes sortes de normes irrationnelles et contradictoires dont l'interprétation et l'acceptation engendrent sans cesse des luttes dans la société. Elle entre enfin nécessairement en contradiction avec la philosophie – d'autant plus lorsqu'elle prétend produire un discours de type spéculatif. La deuxième se fonde au contraire sur la croyance en un Dieu-Amour, qui aime tous les hommes de manière universelle et inconditionnelle et que les hommes aiment exclusivement en fonction de cet amour qu'il manifeste à leur égard. Elle se fonde principalement sur un affect joyeux (même si toujours passif) : l'espoir et impose un Credo minimum universellement partageable fondé sur la charité et la justice, garantissant ainsi la paix sociale. Non seulement elle coexiste avec la philosophie, mais, en créant le climat de paix nécessaire à son développement, constitue la base sur laquelle cette dernière peut s'appuyer pour permettre l'élévation des hommes. Spinoza va jusqu'à dire qu'au niveau du comportement il n'y a pratiquement aucune différence entre le croyant raisonnable et le philosophe. C'est pourquoi Spinoza adresse son TTP aux croyants raisonnables, en conseillant au contraire aux superstitieux de ne pas lire son ouvrage. Cependant, tout en étant profondément différentes, ces deux formes de religion produisent des postures d'obéissance et font appel à des images de Dieu téléologiques et anthropomorphiques. Spinoza ici ne laisse pas de doute : la connaissance fournie par la religion ne sert que l'obéissance.

C'est pourquoi la distinction entre ces deux formes de religion, d'imagination et d'obéissance, c'est-à-dire la reconnaissance d'une capacité de la religion à s'au-

tocritiquer et à s'auto-réformer, ne suffit pas à rendre compte de tous les enjeux du TTP. Pour ce faire, il faut en dernière instance poser la question du rapport entre l'imagination et la connaissance. C'est en effet seulement avec cette dernière que peut être produite une nouvelle forme de vie dans laquelle les hommes sont déliés de toute forme d'obéissance et n'agissent que *ex proprio decreto*. Il s'agit donc de se demander non seulement comment la connaissance permet de rendre compte de la genèse du rapport imaginatif des hommes à leurs conditions d'existence et de l'efficacité pratique de ce rapport, c'est-à-dire de sa capacité à engendrer de l'obéissance, mais aussi quelle est la portée pratique de cette connaissance et de la rupture qu'elle induit par rapport à l'imagination, en tant que cette rupture favorise la production d'une nouvelle forme de vie déliée de toute forme d'obéissance vis-à-vis du pouvoir théologico-politique. La question n'est aucunement facile à résoudre dans la mesure où Spinoza ne se limite pas à théoriser un processus éducatif qui pourrait ramener les hommes vers la connaissance adéquate et dissiper une fois pour toutes les illusions engendrées par l'imagination. Il reconnaît au contraire la persistance, la nécessité même de l'imagination, en tant qu'elle exprime une certaine puissance positive du conatus qui est essentielle pour la constitution de toute forme d'institution humaine. Il faut donc saisir la coupure entre imagination et connaissance et l'efficacité de cette dernière sur les formes d'obéissance engendrées par la première.

Voici une question qui n'a cessé d'interpeller les lecteurs de Spinoza et qui s'impose d'autant plus aujourd'hui que le TTP est considéré comme le lieu où l'*Ethique* (alors en train de se construire) produit ses effets pratiques de la manière la plus directe. C'est pourquoi il nous a paru utile de revenir sur quelques interprétations du TTP qui ont été développées surtout en milieu francophone à la fin du vingtième siècle, afin de relever si et comment elles permettent d'affronter les problèmes que nous venons d'exposer synthétiquement. Pour ce faire, nous présenterons d'abord un ensemble d'interprètes (Negri, Revault d'Allonnes, Balibar) qui, tout en reconnaissant le caractère constitutif de l'imagination, ne vont pas jusqu'à réfléchir les possibilités données à la connaissance pour intervenir au sein de cette dimension. A travers une reprise du concept de théologico-politique tel qu'il a été formulé par Lefort, nous ouvrirons ensuite l'espace pour une étude des conditions de l'intervention de la connaissance au sein de l'imagination – étude dont les coordonnées fondamentales seront enfin mises en places à l'aide des analyses du TTP proposées par André Tosel. En assumant les limites inhérentes au dispositif conceptuel propre aux travaux des auteurs que nous venons de mentionner, notre hypothèse est que c'est à travers une analyse de l'institution même des actes de la connaissance que l'on peut rendre visible les modes d'accès de cette dernière

au registre de l'imagination et, ainsi, faciliter un possible mouvement d'émancipation individuelle ou collective.

En reconnaissant la dimension structurante de l'imagination dans toute forme d'action collective, nous faisons un pas important dans l'interprétation du TTP : cette dimension n'est pas reconnue en tant que telle dans tous les commentaires de l'œuvre de Spinoza. Chez Lucien Mugnier-Pollet¹, par exemple, le rapport entre connaissance et imagination apparaît clairement sous la forme d'une opposition simple. Est significative, en ce sens, l'analyse que Mugnier-Pollet fait de l'institution de l'Etat des Hébreux. En effet, Mugnier-Pollet note que les lois divines, une fois réalisé le transfert du droit naturel des hébreux à Dieu, ne sont pas connaissables immédiatement par le peuple. Incapable d'une pensée pure, le peuple doit recourir aux images pour se rapporter aux commandements du Dieu. Force est donc de constater que l'image, sous cette forme, apparaît 1) comme élément médiateur entre une instance divine et la masse et 2) comme étant le négatif ou, mieux, l'absence de la connaissance.

Or, c'est à partir d'une analyse du caractère constitutif de l'imagination qu'il est possible d'avancer dans l'interprétation de l'œuvre spinoziste. C'est donc de cette idée que grand nombre de lectures contemporaines du TTP prennent leur essor. De ce point de vue l'interprétation proposée par Antonio Negri est paradigmatique². Ce dernier a en effet insisté sur le rôle central du TTP dans le développement de la pensée de Spinoza en tant que s'y esquisse une conception de la vérité et de la réalité de l'imagination (dans la mesure même où elle génère l'illusion de la liberté et de la volonté), qui lui assigne une efficacité pratique, une puissance ontologique constitutive³. L'intellectuel doit ainsi intervenir dans le tissu de l'imagination pour identifier la positivité rationnelle qu'il contient, afin de libérer la puissance de l'être non pas à travers une médiation, mais en le décentrant par rapport à lui même pour qu'il exprime ce qu'il est déjà⁴. Dans le cas du TTP, il s'agit en particulier d'analyser la révélation de manière à dévoiler sa capacité à constituer le collectif par l'introduction d'une obéissance fondée sur la croyance⁵. En même temps, selon Negri, dans cette reconnaissance du rôle constitutif de l'imagination, qui représente la principale avancée du TTP, se cache aussi sa limite principale : un transcendantalisme de la raison continue à y œuvrer d'après lequel la raison

¹ Cf. Mugnier-Pollet Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.

² Cf. Negri Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Editions Amsterdam, 2007 (2^e éd.), Ch. V, « Césure du système ».

³ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁵ *Ibid.*, p. 179.

traverse l'imagination en y décelant une positivité quasi-rationnelle afin, en dernière instance, de dépasser ses valeurs en vue d'une réalisation supérieure du *conatus*⁶. Le TTP demeure donc dans la perspective de l'*emendatio* : l'immanence absolue de la puissance ontologique (son indépendance par rapport au pouvoir) n'est pas encore affirmée jusqu'au bout dans sa rationalité propre. Il faut toutefois se demander si l'insistance sur la différence, sur la coupure entre imagination et raison revient nécessairement à faire de Spinoza un philosophe des Lumières avant l'heure⁷. Il faut se demander si une autre interprétation de cette coupure est possible qui permette en même temps de contrecarrer le spontanéisme (l'affirmation de l'autoproduction immanente du travail vivant que la multitude peut à tout moment se réapproprier) de Negri. Cela paraît d'autant plus nécessaire qu'afin d'affirmer la portée libératrice de ce spontanéisme, Negri est finalement obligé de faire l'impasse sur ce qui est pourtant le résultat majeur de la puissance constitutive de l'imagination : l'obéissance comme ciment de toute institution⁸.

Dans le sillage de Negri, Myriam Revault d'Allonnes⁹ reconnaît que l'ambiguïté de son concept d'imagination permet à Spinoza d'affirmer la fonction constitutive de l'imaginaire religieux, en envisageant la *potentia* sans faire appel à aucune forme de *potestas*, et en particulier en évacuant toute fondation du politique sur l'idée de souveraineté¹⁰. Elle rappelle justement que chez Spinoza l'imagination n'est pas immédiatement liée à une forme d'erreur (l'esprit est dans l'erreur seulement lorsqu'il est privé de l'idée qui exclut l'existence des choses qu'il imagine présentes – Ethique, II, 17), mais est le signe d'une certaine puissance d'exister¹¹. En cela le religieux peut devenir le corrélat nécessaire du politique en tant qu'il exprime le *conatus* collectif, au lieu de demeurer le lieu d'une simple illusion. Il faut donc déconstruire le *nexus* théologico-politique en tant qu'il autorise une *potestas* et réinvestir l'imaginaire religieux dans le politique en tant que support de la puissance collective¹². En se débarrassant de toute organisation des affects de la multitude en fonction d'une *potestas*, Spinoza invite ainsi à libérer « la puissance au

⁶ *Ibid.*, pp. 181–182.

⁷ Il s'agit, pour le dire autrement, de comprendre cette coupure comme non ascétique. Cela permettrait de repenser le statut du troisième genre de connaissance au-delà de l'idée de Negri d'après laquelle il ne serait qu'un résidu de la première fondation « utopique » de la pensée de Spinoza (cf. *Ibid.*, pp. 273–274).

⁸ Cf. Spector Céline, « Le spinozisme politique aujourd'hui », in *Esprit*, mai 2007.

⁹ Cf. Revault d'Allonnes Myriam, « Spinoza et la « crise » du théologico-politique », in *Le genre humain*, « Le religieux dans le politique », n° 23, 1991 ; « L'imagination du politique », in Revault d'Allonnes et Rizk (dir.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.

¹⁰ Revault d'Allonnes M., « L'imagination du politique », *art. cit.*, pp. 111–112.

¹¹ *Ibid.*, p. 113.

¹² Revault d'Allonnes M., « Spinoza et la « crise » du théologico-politique », *art. cit.*, pp. 69–81, p. 72.

cœur de l'impuissance »¹³. Une fois évacué l'imaginaire de la souveraineté, l'imagination en vient en effet à marquer la réalité du pouvoir agir du Nous¹⁴, puisque l'on passe d'une imagination passive (enracinée dans les impressions corporelles que nous avons du monde extérieur) à une imagination active (en tant qu'elle relève de l'activité fondamentale de l'esprit de créer des images)¹⁵. C'est pourquoi, explique Revault d'Allonnes, Spinoza n'a pas besoin de recourir à la fiction contractualiste (fondée sur les enseignements de la Raison) pour rendre compte de la constitution des nouvelles normes instituant des nouveaux rapports sociaux.

Reste toutefois le problème, que Revault d'Allonnes entrevoit, mais n'aborde pas directement, de ce qu'elle appelle la référence, à savoir le problème du rapport de l'imagination au réel¹⁶. Si l'imagination rend possible une inventivité qui manifeste le pouvoir agir de la multitude, elle est destinée à produire des illusions si elle est privée de l'idée qui exclut l'existence des choses imaginées comme présentes. C'est ici que le problème de la connaissance peut être réintroduit : c'est seulement l'intervention de la connaissance qui peut dépasser une affirmation du pouvoir agir de la multitude se déclinant dans le sens de son asservissement à une puissance qui lui est extérieure à la faveur d'un questionnement de la transformabilité de ce pouvoir agir, c'est-à-dire de sa capacité à se prendre en charge de manière autonome en organisant son propre rapport (imaginaire) à ses conditions d'existence.

La démarche d'Etienne Balibar¹⁷ permet de mettre en place plus directement un questionnement du rapport entre connaissance et puissance d'agir de la masse. En dépassant l'approche de Negri, il reconnaît que Spinoza, loin de simplement opposer Etat et *multitudo*, *potestas* et *potentia*, s'efforce de penser leur composition. En effet, le terme même de *multitudo* joue chez Spinoza un rôle bien plus ambigu que Negri ne semble disposé à le concéder. Spinoza est, selon Balibar, le penseur par excellence de la crainte des masses, c'est-à-dire à la fois de la crainte qu'elles inspirent et de celle qui permet de les contenir¹⁸.

Afin de penser cette composition, la lecture de Balibar réaffirme, de manière similaire à Negri et Revault d'Allonnes, le caractère positif et constitutif de l'imagination, en soulignant pertinemment son lien avec l'obéissance en tant que pra-

¹³ Revault d'Allonnes M., « L'imagination du politique », *art. cit.*, p. 121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷ Cf. Balibar Etienne, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 2005 (3^e éd.), Ch. 4, en particulier « Qu'est-ce que l'obéissance ? » ; « Spinoza, l'anti-Orwell – La crainte des masses », in ID, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

¹⁸ Balibar E., « Spinoza, l'anti-Orwell... », *art. cit.*, p. 60.

tique ou forme de vie captivant à la fois les âmes et les corps et se manifestant dans la conformité des actes avec la loi plutôt qu'au niveau du mobile pour lequel on obéit¹⁹. En analysant la forme spécifique prise par le désir dans l'obéissance, on peut en même temps entrevoir la manière dont la connaissance peut intervenir dans ses dynamiques passionnelles. En particulier, si l'on en vient à concevoir l'être qui nous commande comme nécessaire et impersonnel, on ne se rapporte plus à son pouvoir par le biais d'affects tels que l'amour et la haine, la crainte et l'espoir. Nos passions en résultent modérées et par conséquent aussi l'attachement passionnel au pouvoir qui suscitait notre obéissance²⁰. On passe de l'obéissance au consentement de telle manière que « l'obéissance s'annule dans ses propres effets »²¹. En même temps, comme Balibar lui-même le reconnaît, ce dispositif semble se fonder sur une pétition de principe. Comment en effet comprendre la possibilité réelle de nous libérer de nos dépendances passionnelles sans postuler que nous nous sommes déjà intérieurement libérés – ce qui nous rendrait déjà précisément capables de concevoir le pouvoir de manière impersonnelle et nécessaire? ²² Pour résoudre cette impasse, Balibar introduit un décalage entre individu et collectif. Le dépassement de l'obéissance ne peut en effet pas être compris au niveau de l'individu isolé. A ce niveau, tout ce qu'on peut espérer est que des individus conduits par la passion agissent *comme si* ils étaient conduits par la raison (ce qui se passe par exemple avec les croyants raisonnables)²³. La raison (et la liberté à l'égard de l'obéissance qu'elle comporte) ne peut donc se situer qu'au niveau collectif de la communication entre les individus, par laquelle leurs échanges affectifs peuvent être organisés de manière à augmenter la puissance de tous et à produire des effets libérateurs. La connaissance se situe au niveau d'un continuel perfectionnement de la communication²⁴.

Pourtant, si Balibar reconnaît le rôle fondamental joué par la connaissance dans le processus de libération, selon lui chez Spinoza la coupure entre connaissance et obéissance se décline dans une absence de communication entre les deux ou, pour le dire plus précisément, dans l'aporie insoluble qui caractérise le rapport qu'entretiennent connaissance rationnelle et imagination : c'est cette foncière difficulté qui empêche de saisir la manière dont la première peut intervenir au sein

¹⁹ Balibar E., *Spinoza et la politique*, op. cit., pp. 36 et 108.

²⁰ *Ibid.*, p. 110.

²¹ *Ibid.*, p. 111.

²² *Ibid.*, p. 112.

²³ *Ibid.*, p. 112–113.

²⁴ *Ibid.*, pp. 117–118.

même de la deuxième²⁵. Il a bien entendu raison de rappeler qu'en aucune façon on ne peut chez Spinoza faire passer l'obéissance pour la liberté et que la connaissance ne se produit pas de manière continue à partir de l'imagination. Toutefois, cette situation ne nous laisse pas comme seule option celle d'organiser rationnellement le rapport entre les passions afin que les individus se comportent comme s'ils étaient rationnels²⁶. Il nous semble qu'au contraire l'on pourrait montrer que, chez Spinoza, une transformation intrinsèque de l'imagination supportée par l'intervention de la connaissance est possible.

Afin d'analyser la spécificité des modalités d'intervention de la connaissance dans et sur le tissu de l'imagination nous procéderons à un détour par la pensée de Claude Lefort qui, dans son essai « La permanence du théologico-politique »²⁷, décrit l'institution des actes de la connaissance ayant pour effet une certaine structuration du champ de déploiement de l'action collective. L'originalité d'une telle démarche réside en ceci qu'elle ne présuppose pas comme préalable un réel auquel on pourrait rapporter, dans un second temps, l'efficacité du travail de l'imagination, mais examine l'institution même du réel à travers une analyse systématique des modes de connaissance. Ce type de critique nous permettra d'approfondir l'examen de la spécificité du mouvement de la désobéissance rendu possible par une certaine articulation des actes de connaissance. Penchons-nous de plus près sur les indications de Claude Lefort pour éclairer davantage la voie que l'on essaie de parcourir.

Lefort s'efforce de décrire, à l'aide du concept de « principe générateur », la manière dont une société se perçoit en tant que société. Quel est le statut de ce concept épineux de « principe générateur » dans le texte de Lefort ? Pour répondre

²⁵ « La difficulté du spinozisme, affirme Balibar, vient de ce que, ayant d'emblée pensé l'imagination et la faiblesse de l'homme ignorant comme un processus de collectivisation, toujours déjà social, et non comme l'imperfection ou le péché originel d'un sujet, il s'avère pourtant incapable, dans ses propres concepts, de penser la connaissance et la maîtrise des conditions d'existence qu'elle procure aux hommes comme une pratique également collective. La foule fluctue ; elle ne se transforme pas véritablement elle-même pour passer d'un genre de connaissance à un autre » (Balibar E., « Spinoza, l'anti-Orwell... », *art. cit.*, pp. 90-91).

²⁶ Cette perspective ne doit pas nous laisser croire que Balibar lise Spinoza dans une perspective instrumentaliste d'après laquelle les passions des individus doivent être utilisées comme des simples instruments par la mise en place d'un pouvoir rationnel. Pour Balibar, ce pouvoir n'est en effet rationnel que s'il coïncide tendanciellement avec la puissance de la multitude, c'est-à-dire avec la plus grande communication affectivo-cognitive possible entre les individus, et ne se réalise qu'en tant qu'il correspond à une libération réelle des individus. Toutefois, pour qu'une telle communication puisse être mise en place, il faut bien supposer un certain travail de transformation de l'imagination elle-même que Balibar ne semble pas réfléchir en tant que tel.

²⁷ Lefort Claude, « La permanence du théologico-politique », in *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.

à cette question, il est convenable de rappeler une distinction fondamentale proposée par Lefort lui-même entre *la* politique et *le* politique.

1) *La* politique doit être conçue comme étant un élément dans un complexe social plus large. Il est possible, dès lors, de rechercher des articulations entre ce qui relève de la politique et ce qui relève d'un autre type de réalité sociale. « Comment, par exemple, les rapports de forces se combinent-ils avec les rapports juridiques ? Comment le système politique s'intègre-t-il, à titre de sous-système, dans un système général ? »²⁸. Les présupposés fondamentaux d'une telle vision du pouvoir politique sont au nombre de deux : a) d'abord, le fait d'analyser les articulations des diverses données sociales suppose un acte premier de découpe du champ social; b) l'opération non-thématisée de découpe du champ social est guidée, en même temps, par un principe qui érige le Sujet en un « pur connaissant et lui procure une neutralité scientifique »²⁹.

2) *Le* politique est un terme qui désigne les « principes générateurs » de la société³⁰. Il nous est impossible, à ce niveau, de poser la question de la place *du* politique *dans* la société parce que « la notion de société contient déjà la référence à sa définition politique »³¹. Inutile, dans cette perspective, de chercher quelque chose comme une « essence » de la société. Il s'agit, plutôt, d'analyser les « modes singuliers d'institution qui rendent pensable » l'articulation entre individus, groupes ou classes sociales. La connaissance est, à ce niveau, différemment investie : elle ne porte pas sur une totalité sociale en tant qu'objet d'étude extérieur à un sujet connaissant tout aussi extérieur à son propre monde. La connaissance est, plutôt, centrée sur les modes politiques d'institution du social. Bref, la société n'est plus objet de connaissance, mais effet de connaissance. C'est sur ce niveau que se situe la démarche de Claude Lefort.

L'idée que la société soit mise en forme par des principes générateurs permet de se situer en-deçà de la distinction entre réel et symbolique et de saisir le lieu même de leur disjonction³². Cela signifie que Lefort entérine la reconnaissance spinoziste du rôle essentiel et nécessaire de l'imagination dans la fondation de tout pouvoir social et tente d'en saisir les différentes articulations, en se concentrant tout particulièrement sur la nouvelle figuration du pouvoir comportée par la démocratie. Ainsi, Lefort croit que la démocratie moderne témoigne d'une *mise en forme* très particulière de la société. Ce qui la rend spécifique, c'est qu'en elle le

²⁸ *Ibid.*, p. 280.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, p. 281.

³² *Ibid.*, p. 291.

pouvoir se situe en un lieu vide. On nomme vide le lieu du pouvoir démocratique non seulement parce qu'il est vidé de tout imaginaire religieux, mais aussi parce que plus concrètement il n'appartient à personne³³.

Il est important de remarquer qu'en tant qu'il relève du principe générateur sous la forme du vide, le lieu du pouvoir démocratique ne peut pas être un objet de connaissance ou d'imagination, ce qui implique qu'il ne peut plus susciter une posture d'obéissance. Cependant, ce qui s'offre à la fois comme objet de connaissance et d'obéissance, ce sont « les attributs du pouvoir », « les mécanismes qui commandent la formation d'une autorité publique, la sélection des dirigeants et plus largement, la nature des institutions qui ont en charge l'exercice de cette autorité ou son contrôle »³⁴. En ce sens, ce n'est plus à l'autorité politique que le peuple doit obéir, mais aux procédures institutionnelles de la démocratie (auxquelles les autorités publiques doivent elles-mêmes se soumettre), c'est-à-dire à ces mêmes procédures qui déterminent l'évidement régulier du lieu du pouvoir et déjouent donc aussi les formes d'investissement imaginaire obéissant qui s'y adressent³⁵.

L'attention que Lefort réserve aux mises en forme de la société (à ses principes générateurs) permet donc d'affirmer que la démocratie moderne se trouve *en rupture* avec les formes du politique du passé. En effet, dans la mesure où la société n'est plus perçue comme un corps, ou, ce qui revient au même, dans la mesure où le lieu du pouvoir demeure nécessairement vide, en démocratie on n'a plus besoin de faire intervenir, en tant que principe de la mise en forme de la société, un imaginaire théologico-politique qui assure dans le réel la distribution hiérarchique des places et la clôture du système en un organisme. Lefort semble donc indiquer qu'il est possible de concevoir une société où un vide du théologico-politique peut être produit, c'est-à-dire une société où le fonctionnement de l'imaginaire soit transformé de l'intérieur. Toute la question est celle de savoir quel type de connaissance nous avons pour thématiser et, surtout, pour favoriser le basculement d'un principe générateur à l'autre.

André Tosel³⁶ a donné des indications fondamentales pour répondre à cette question à partir de Spinoza. Il soutient à la fois que dans le TTP la raison joue un rôle fondamental dans le processus qui produit une réforme de l'imaginaire

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, pp. 294–295.

³⁵ Bien entendu, cette idée ne va pas sans poser des problèmes de taille. Il faudrait en effet se demander si cette réorientation de l'obéissance ne reproduit pas elle-même des nouvelles formes de pouvoir théologico-politique.

³⁶ Tosel André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984 ; « Que faire avec le Traité théologico-politique? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie? », in *Studia spinozana*, 11, 1995. Il faut souligner que dans cet

religieux et que cette intervention ne se fait pas de l'extérieur, qu'elle ne vise pas simplement un compromis extrinsèque entre le croyant raisonnable et le sage³⁷. La raison travaille l'imaginaire religieux de l'intérieur afin de le rendre plus expressif de notre puissance. Si l'imaginaire est bien indépassable, dans la mesure où il fournit une stabilisation des affects engendrés par l'exposition des corps humains aux défis de la conjoncture, le passage même de la superstition à une religion de l'intériorité, ainsi que l'accès à la philosophie véritable nécessitent une intervention de la raison qui explique génétiquement la structure, la fonction et les formes de cet imaginaire³⁸.

C'est sur deux niveaux différents, et pourtant nécessairement liés, que cette capacité de la raison travaille. D'abord, c'est sur un palier métaphysique qu'il faut reconnaître la persistance d'un héritage proprement théologique : celui-ci consiste dans un doublet causal affirmant comme source du monde tantôt la volonté de Dieu (volontarisme), tantôt le *logos* en tant qu'intelligibilité de l'ordre (constitutionnalisme)³⁹. Pour sortir de cette structure binaire (que Spinoza critique dans *Ethique I*, 30–32, mais aussi dans le chapitre IV du TTP), il importe d'introduire le concept de *Natura Naturans* en tant que celui-ci englobe autant la volonté du Dieu que son entendement. Il sera possible, ainsi, de montrer que *Natura Naturans* relève d'une puissance productive qui est indifférente aux choses qu'elle produit tout en les reliant, qu'elle est « vide des choses »⁴⁰.

Mais ce travail de la raison sur l'imaginaire religieux doit s'effectuer en même temps sur un plan politique. Là encore est reconnaissable la structure binaire d'un héritage théologique : en effet, Spinoza critique, selon Tosel, le statut de la loi autant en tant que norme naturelle infrangible (constitutionnalisme théologico-politique), qu'en tant que manifestation de la volonté du Dieu (volontarisme théologico-politique). C'est en exposant une théorie de la communauté comme vouloir commun que le dépassement de ce doublet causal sera possible. Ainsi, la puissance ne coïncidera ni avec le souverain, ni avec la multitude gouvernée : elle caractérisera plutôt un circuit de relations qui implique « le double foyer que

article Tosel prend les distances avec certaines thèses de son premier ouvrage sur Spinoza en les taxant d'intellectualistes.

³⁷ Tosel A., « Que faire avec le Traité théologico-politique? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie? », *op. cit.*, p. 166.

³⁸ *Ibid.*, p. 171.

³⁹ Le *logos* est dans ce cas de figure un système d'essences non créées qui norment l'action divine en tant que cause efficace première.

⁴⁰ Tosel A., « Quel devenir pour Spinoza ? Rationalité et finitude », in Lorenzo Vinciguerra (dir.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquêtes sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, 2001, pp. 53–87, p. 67.

constituent l'activité de la puissance de la masse et celle du pouvoir étatique »⁴¹. Par delà l'opposition souverain/masse, le pouvoir est un « *processus* qui ne peut se stabiliser autrement que comme *processus* d'institutionnalisation de la puissance commune »⁴².

En ce sens, le mouvement de la connaissance, en réfléchissant Dieu comme vide des choses et en reconduisant la puissance aux relations internes à la multitude dans leurs processus d'institutionnalisation, produit une « décentration de toute illusion finaliste » et un « recentrement relationnel »⁴³. Cette double détermination par la décentration et la relation permettent à la fois de jouer sur l'insatisfaction pratique produite par une religion fondée sur la crainte afin de favoriser le déplacement du croyant vers une religion raisonnable fondée sur l'amour, et ensuite de jouer sur cette image de Dieu construite par la spontanéité productive de notre amour afin de mener les croyants raisonnables à renverser l'inversion qu'ils ont produite des causes en causes finales en leur montrant que leur conception encore anthropomorphique (c'est-à-dire centrée) de Dieu, bien que pratiquement productive, dépend toujours de la conception du superstitieux. Le TTP pense ainsi une raison qui, à partir de son extériorité, est capable de jouer sur les contradictions et les impasses internes aux deux formes d'imaginaire religieux pour produire à la fois une réforme intrinsèque de celui-ci et une introduction à la philosophie véritable. Ainsi, bien que son insistance sur la raison ne conduise pas à une critique humaniste qui ferait de l'imagination une pure illusion qui pourrait être dissipée en opérant la réduction de l'aliénation qui la produit, Tosel tient à souligner que dans le TTP Spinoza ne s'en tient pas non plus à une critique infra-imaginaire de la religion⁴⁴. En effet, même la religion raisonnable reste dépendante d'une représentation personnelle et finalisée de Dieu qui reproduit la structure d'interpellation caractéristique de toute posture d'obéissance. C'est le rapport même entre l'intérieur et l'extérieur de l'imagination en tant qu'il précède leur stabilisation en deux sphères fixes qu'il s'agit de mettre au premier plan pour penser sa réforme.

L'analyse de Tosel a donc le mérite de reconnaître que l'objet fondamental du TTP est de penser le rapport entre « deux domaines incommensurables et pourtant inscrits l'un dans l'autre, c'est-à-dire le domaine de la pratique humaine en tant qu'elle se constitue toujours comme ordre assujettissant les hommes en sujets

⁴¹ *Ibid.*, p. 75.

⁴² *Idem.*

⁴³ Tosel A., « Que faire avec le Traité théologico-politique? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie? », *art. cit.*, p. 182.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 181.

d'obéissance à un pouvoir ou autorité qui est Autre leur prescrivant des fins, et le domaine de la connaissance par les causes qui hors de toute obéissance et imposition de finalité produit le savoir de la nécessité de cet ordre, de sa structure et de sa loi de transformation »⁴⁵. Ce savoir explicite la genèse de tout ordre théologico-politique en tant que « factuel et fictif », c'est-à-dire en tant que nécessaire et en même temps transformable. Il opère en déliant toute liaison donnée, en dénonçant toute forme d'obéissance qui empêche la connaissance de ses propres causes. Il rouvre ainsi sans cesse à des nouvelles relations des pratiques tendant à l'auto-référentialité⁴⁶.

Ainsi, l'obéissance n'est ni un ordre fermé toujours sur soi-même, ni un ordre possédant la capacité spontanée de s'auto-transformer. Elle nécessite l'intervention d'une connaissance génétique de ses causes qui, loin de l'éliminer comme une erreur, permet à ses sujets de remettre en question les liaisons qu'elle impose en libérant leur imagination pour la production d'autres liaisons⁴⁷. Celui-ci est, selon Tosel, le rôle du seul Dieu rationnellement acceptable pour Spinoza, le *Deus sive Natura*. En opposant cette figure d'un Autre comme instance vide d'énonciation de la loi, comme lieu que personne ne peut occuper, à la figure de l'Autre plein théologico-politique qui capte la puissance de la multitude pour la stabiliser dans l'obéissance à un pouvoir (qu'il soit raisonnable ou pas, qu'il fonctionne à l'espoir ou à la crainte), le philosophe renvoie l'imagination de la multitude à sa propre puissance comme à la seule instance constitutive⁴⁸. Il dévoile ainsi l'inconsistance du désir de l'Autre auquel la multitude est soumise et ouvre l'espace pour des formes de désobéissance par lesquelles elle pourrait rechercher des nouveaux attachements qui augmentent sa puissance. L'on voit comment cette figure du *Deus sive Nature* n'intervient pas purement et simplement de l'extérieur, mais s'appuie sur les « points d'impossibilités » internes du processus imaginaire lui-même, comme par exemple la figure du *Deus sive Lex* (sans législateur) ou du *Deus sive Amor sive Homo*⁴⁹.

Au lieu de se limiter à une confiance dans le pouvoir productif de l'imaginaire ou de proposer d'organiser rationnellement les échanges affectifs sur lesquels il se fonde, le philosophe spinoziste doit selon Tosel intervenir au cœur même de cet imaginaire avec un geste critique à l'égard des modes de liaison qui le caractérisent.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 183–184.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 186–187.

⁴⁹ Nous tirons ces distinctions de Balibar E., « Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication », in *European Journal of Philosophy*, 2012.

Ce n'est pas la simple reconnaissance du pouvoir agir du collectif que le TTP essaie de produire, ni le savoir de son organisation rationnelle, mais une connaissance critique qui puisse créer le vide nécessaire à l'auto-transformation de ce pouvoir agir. En ce sens si, comme le soutient Herman De Dijn, le sage qui atteint la science intuitive opère un décentrement par rapport à soi-même et à l'imaginaire produit par sa vie affective (*decentering, self-distantiation*) qui est toujours accompagné par une forme d'acceptation (*acceptance, self-acquiescence*)⁵⁰, on pourrait soutenir que l'intellectuel devrait précisément se décentrer en faisant le vide dans les liens théologico-politiques tout en consentant avec la puissance imaginative des masses en tant qu'elle peut produire de nouveaux liens.

Ce parcours à travers quelques lectures du TTP pourrait être résumé en risquant un parallèle entre la théorie de l'intervention intellectuelle qui émerge de cet ouvrage et la théorie des trois genres de connaissance de l'*Ethique*. Si les positions de Negri et Revault d'Allonnes tendent à laisser au deuxième plan la question de l'intervention intellectuelle pour privilégier la mise en relief de la puissance positive de l'imagination, la position de Balibar pourrait être décrite comme une politique du deuxième genre de connaissance, d'après laquelle le deuxième genre de connaissance (produit par une intensification des rapports de communication entre les individus) revient sur le premier genre de connaissance (l'imagination) pour l'orienter de telle manière qu'il favorise des formes d'émancipation. La position de Tosel nous paraît faire un pas de plus en ceci que, même si l'auteur ne touche pas cette question explicitement, il semble considérer que, si ce rapport entre premier et deuxième genre de connaissance peut être établi, c'est-à-dire si les relations assurées par l'imaginaire peuvent augmenter et s'intensifier jusqu'à rendre possible le saut vers le deuxième genre de connaissance qui pourra ensuite revenir sur le premier de manière à relancer le processus, il faut d'abord qu'un décentrement interne au premier genre de connaissance soit opéré. Cela n'est possible qu'en mettant en rapport un mode factuellement et facticement hypostasié en cause finale avec Dieu en tant qu'instance vide des choses et non-anthropomorphique. Il faut donc opposer à la plénitude imaginaire de l'hypostase le vide de Dieu pour que l'être puisse augmenter sa puissance pleine. Voici ce qui pourrait nous fournir les bases pour une nouvelle interprétation de la connaissance de troisième genre, celle qui, selon Spinoza, « procède de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses » (*Ethique*, V, 25, démonstration). Par ce processus, les modes sont en effet compris en tant que leur essence consiste dans toutes les relations qu'ils entretiennent entre eux, c'est-à-dire dans leur situa-

⁵⁰ Cf. Herman De Dijn, « Knowledge, Anthropocentrism and Salvation », in *Studia spinozana*, 9, 1993.

tion au sein de l'enchevêtrement des modes dans une totalité sans clôture (Dieu). Dans cette perspective, aucune chose, même pas Dieu, ne peut s'hypostasier pour devenir un empire dans un empire.

A la fin de ce parcours une question nous semble inévitable. Nous avons vu qu'il est possible de penser un rapport à l'imagination qui n'engendre pas l'obéissance. La question peut toutefois être abordée aussi à l'inverse : est-ce que c'est uniquement par le biais de l'imagination que l'on peut faire une analyse de la pratique de l'obéissance ? Les lecteurs de Spinoza auxquels nous nous sommes référés dans ce travail accordent en effet une importance particulière à l'imagination afin de traiter les postures de l'obéissance et afin de réfléchir aux possibilités de les transformer à la lumière d'une intervention de la connaissance rationnelle. Pour avancer dans cette démarche spinoziste ayant pour objet d'étude les pratiques de l'obéissance ainsi que les formes d'émancipation collective ou individuelle, il nous semble toutefois important d'interroger aussi la pertinence de l'hypothèse selon laquelle ce sont des techniques non-imaginaires de captation et de gestion de la puissance de la multitude qui représentent, aujourd'hui plus que jamais, les formes principales du fonctionnement du pouvoir. C'est précisément en ce sens que des auteurs comme Michel Foucault et Giorgio Agamben ont analysé la généalogie des technologies de pouvoir ayant pour objet de gouvernement ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux (comme la natalité et la mortalité ou la sexualité, par exemple). En quoi consisterait, de ce point de vue, l'originalité du lien que l'imagination noue avec les technologies de pouvoir pour produire des nouvelles figures de l'obéissance ? Comment, dans ces conditions, penser l'efficacité des pratiques d'émancipation ainsi que le rôle de l'intervenant intellectuel ? Poser ces questions signifie orienter notre attention sur le corps en tant que lieu où se concentre l'efficacité du pouvoir. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'il faudrait évacuer la question de l'imagination, dans la mesure où chez Spinoza celle-ci n'est que la manière dont on perçoit les effets du rapport entre notre corps et ce qui l'entoure. En même temps, un travail spécifique sur les modalités dont les dispositifs de pouvoir se rapportent au corps permettrait d'approfondir davantage l'analyse des modes de subjection entretenus par l'imagination. C'est là une question qui mérite toute notre attention non seulement pour évaluer l'actualité du spinozisme, mais aussi pour comprendre la spécificité des figures actuelles du pouvoir.