Philonsorbonne

6 | 2012
Année 2011-2012

Spinoza et le problème de la peur : *metus* et *timor*

Jean-Marie VAYSSE

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/410>

DOI : 10.4000/philonsorbonne.410

ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 15 juillet 2012

Pagination : 137-149

ISBN : 978-2-85944-710-6

ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Jean-Marie VAYSSE, « Spinoza et le problème de la peur : *metus* et *timor* », *Philonsorbonne* [En ligne], 6 | 2012, mis en ligne le 04 février 2013, consulté le 08 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/410> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.410>

Spinoza et le problème de la peur : *metus et timor*

Jean-Marie Vaysse ¹

Si Spinoza traite de la peur, ou plus exactement de la crainte, dans le cadre de la théorie des affects, on peut dire néanmoins que c'est un motif transversal qui traverse l'ensemble d'une entreprise qui se propose de nous conduire vers le salut, compris comme liberté. Dès le *Traité théologico-politique*, la question est posée comme celle du ressort affectif qui meut la multitude, engendrant la superstition, mais qui est aussi le ressort de l'autorité. S'il faut émanciper les hommes de la superstition et des peurs qui la rendent possible, il reste qu'un pouvoir doit dans une certaine mesure gérer la crainte et l'utiliser dans certains cas pour se faire respecter et être efficace. Dans l'Appendice de la première partie de l'*Éthique*, la question est abordée à partir du problème que pose la double illusion de finalité et de liberté. Toutefois, dans la quatrième partie, traitant de la vie affective et de la servitude qui en procède, Spinoza distingue entre la crainte et la peur. Spinoza définit la crainte (*metus*) comme « une tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure ». Il caractérise la peur (*timor*) comme « un désir d'éviter un mal plus grand, que nous craignons, par un moindre »². La peur est donc une spécification tout à fait particulière de la crainte, qui est elle-même foncièrement liée à l'espoir.

1. Issu d'une communication effectuée le 1^{er} avril 2009 dans le cadre du séminaire Spinoza à la Sorbonne, ce texte, qui a été revu par Jean-Marie Vaysse avant sa disparition, est publié avec l'aimable autorisation de sa mère.

2. *Éthique* III, Définitions des affects, XIII, XXXIX.

Espoir et crainte

L'espoir est « une joie inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure »³. En tant que joie inconstante, l'espoir est mêlé de tristesse, et l'on peut presque être tenté de dire qu'il s'agit d'une passion triste, dans la mesure où il dépend d'un manque de plénitude⁴. La proposition XLVII de l'*Éthique* III confirme : « les affects de l'espoir et de la crainte ne peuvent être bons par eux-mêmes ». En effet, la crainte est une tristesse et il n'y a pas d'espoir sans crainte. Le scolie précise que « plus donc nous efforçons de vivre sous la conduite de la raison, plus nous faisons effort pour nous rendre moins dépendants de l'espoir, nous affranchir de la crainte, commander à la fortune autant que possible, et diriger nos actions suivant le conseil certain de la raison ».

Spinoza aborde ces questions dans le cadre de l'analyse de la projection temporelle de l'affectivité. Tributaire des traces mnésiques du passé et soumise aux contingences du présent, l'affectivité projette, par l'imagination, ses idées et affects dans la durée. C'est ainsi que « l'homme éprouve par l'image d'une chose passée ou future la même affection de joie et de tristesse que par l'image d'une chose présente »⁵. Du point de vue de l'image, une chose est identique qu'elle soit présente, passée ou future. La différence ne peut alors se faire que par des affects spécifiques qui sont des modes de temporalisation de la joie et de la tristesse selon le passé et l'avenir. Il s'agit de l'espoir, de la crainte, de la sécurité, du désespoir, de la satisfaction et du remords de conscience. L'espoir et la crainte ont en commun le doute. Si l'on enlève le doute, on a la sécurité comme « joie née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle il n'y a plus de cause de doute » et le désespoir comme « tristesse née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle il n'y a plus de cause de doute »⁶. L'espoir engendre la sécurité et la crainte le désespoir et, dans tous les cas, nous sommes dans la certitude donnant lieu à une apparente stabilité. La satisfaction comme « joie qu'accompagne l'idée d'une chose passée arrivée inespérément » réfute le désespoir, alors que le remords de conscience comme « tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée arrivée contrairement à notre espoir » réfute l'espoir⁷. La force de ces analyses est de montrer l'ambivalence de l'affectivité en sa projection temporelle. L'espoir est une joie faite de tristesse, car elle n'est pas une certitude de l'issue, la crainte est une tristesse faite de joie, car elle est également inconstante et n'exclut donc pas l'espoir que la chose redoutée n'arrive

3. *Ibid.*, XII.

4. Voir sur ce point Deleuze qui dit que Spinoza « va si loin que, jusque dans l'espoir, dans la sécurité, il sait retrouver cette graine de tristesse qui suffit à en faire des sentiments d'esclaves ». *Spinoza*, Paris, PUF, 1970, p. 35.

5. *Éthique* III, XVIII.

6. Définition des affects, XIV, XV.

7. *Ibid.*, XVI, XVII.

pas. Si la sécurité est ce qui assure une garantie à l'espoir, cette joie reste empreinte de tristesse, car elle n'est qu'une stabilisation de l'espoir qui continue de reposer sur la crainte. Si le désespoir est une tristesse, il comporte aussi sa part de joie, en éliminant l'incertitude liée à la crainte. Enfin, la satisfaction est une joie qui ne fait que nous soulager comme le remords de conscience est une tristesse qui nous apporte la petite joie de la mortification.

Or, cette ambivalence affective liée à une projection temporelle des affects va permettre de saisir le processus de déstabilisation interne des affects et de transformation de l'amour en haine, ainsi que l'incapacité de l'âme à se stabiliser. Le scolie de la proposition XXXIX de l'*Éthique* III nous dit que l'homme « est ainsi disposé qu'il ne veut pas ce qu'il veut ou veut ce qu'il ne veut pas ». La proposition XXXIX dit : « Qui a quelqu'un en haine s'efforcera de lui faire du mal, à moins qu'il ne craigne qu'un mal plus grand ne naisse pour lui de là ; et, au contraire, qui aime quelqu'un s'efforcera par là de lui faire du bien ». Haïr quelqu'un c'est l'imaginer comme une cause de tristesse, et donc l'écarter ou le détruire. Cependant, si l'on craint que de cette action il ne résulte une tristesse pire et un mal plus grand, on s'abstient. La scolie introduit alors les notions de bien et de mal, tels qu'ils épousent le mouvement de l'affectivité : il n'y a de bien et de mal qu'en fonction de notre intérêt, indépendamment de tout critère absolu. Le bien est une joie associée à des choses qui remplissent notre attente, alors que le mal est une tristesse associée à des choses qui déçoivent notre attente. Or, c'est à ce niveau que la crainte se spécifie en peur.

Peur et désir

Étant admis que nous ne tendons pas vers une chose parce que nous la jugeons bonne, mais que nous la jugeons bonne parce que nous tendons vers elle, on peut dire que « chacun juge ainsi ou estime selon son affection quelle chose est bonne, quelle mauvaise, quelle meilleure, quelle pire, quelle enfin la meilleure ou la pire ». L'évaluation de l'intérêt ne procède donc pas de la raison et le jugement de valeur est purement affectif, les critères demeurant tout à fait précaires et les évaluations incertaines. Spinoza en donne trois illustrations : pour l'avare, le meilleur est l'abondance d'argent, et le pire, la pauvreté ; pour l'ambitieux, le meilleur est la gloire et le pire la honte ; pour l'envieux, le meilleur est le malheur d'autrui et le meilleur et son bonheur, le pire pour autrui. La certitude de savoir ce que l'on veut demeure subjective et exige de se plier à des conditions tout aussi contingentes qu'aliénantes. De telles représentations et associations d'idées reposent sur l'imagination. Il en résulte une déstabilisation de l'affectivité donnant lieu à la peur.

Si, en effet, chacun juge, selon son affection, de la chose comme bonne ou mauvaise, cette affection « par laquelle l'homme est disposé de telle sorte

qu'il ne veut pas ce qu'il veut ou veut ce qu'il ne veut pas, s'appelle la peur ». Elle n'est donc rien d'autre que « la crainte en tant qu'elle dispose un homme à éviter un mal qu'il juge de voir venir par un mal moindre ». La peur introduit ainsi dans la crainte une dimension stratégique de calcul d'intérêt qui se phénoménalise comme une anxiété. C'est ce qui d'ailleurs permet à P. Macherey de traduire *timor* par « angoisse ». Si l'avare vit dans la hantise de la pauvreté, il n'accumule son trésor que pour conjurer sa peur de devenir pauvre en finissant par mener une vie de pauvre, au sens où Marx dira du thésauriseur que « saint ascète juché sur sa colonne de métal, il est le martyr de la valeur d'échange ». Il accepte ce qu'il juge comme un moindre mal pour éviter ce qu'il estime être le pire. Si ce phénomène peut se manifester comme une régulation de l'affectivité, il est cependant d'autant plus aliénant. De même l'ambitieux, pour éviter la honte, préférera la réserve à la gloire. L'envieux pour éviter la tristesse que lui procure le bonheur d'autrui préférera sans doute ce que Spinoza appelle la consternation.

Celle-ci semble d'ailleurs résumer la situation d'incertitude afférente à la peur. À la fin du scolie de la proposition XXXIX, Spinoza écrit : « Enfin, si le désir d'éviter un mal futur est réduit par la peur d'un autre mal, de façon qu'on ne sache plus ce qu'on veut, alors la crainte s'appelle consternation, principalement quand l'un et l'autre maux dont on a peur sont parmi les plus grands ». Nous sommes ici dans le cas où nous ne savons plus que choisir, entre la peste et le choléra, et qui donne lieu à une sorte d'affolement, selon la traduction que Macherey donne du terme *consternatio*. La définition XLII des affects nous dit que celle-ci « se dit de celui dont le désir d'éviter un mal est réduit par l'étonnement du mal dont il a peur ». Elle est une espèce de la pusillanimité, que Macherey rend par la frousse, voire la trouillardise de celui qui a peur de tout. Il s'agit en fait d'une double peur, nous dit l'explication de la définition, car elle est « la crainte qui retient de telle sorte un homme frappé de stupeur ou flottant, qu'il ne puisse écarter le mal ». On est frappé de stupeur en ce sens que nous concevons le désir d'écarter le mal comme réduit par l'étonnement, et flottant en ce sens que ce désir est réduit par la peur d'un autre mal qui nous tourmente également. La consternation est ainsi un alliage de crainte et de peur, où le sujet ne sait plus vers quoi se tourner et s'affole en ne faisant plus face à la situation.

La consternation est ainsi le destin de la peur qui finit par ne plus savoir de quoi elle a peur, si ce n'est d'elle-même, du désir qui est à la racine de toute évaluation affective et qui se fixe sur un objet imaginaire obsessionnel dont l'individu désirant ne parvient à se détacher. L'avare est obsédé par son trésor et vit dans la peur de le perdre, comme l'ambitieux obsédé par la gloire vit dans la peur de la honte, et l'envieux obsédé par le malheur d'autrui vit dans la peur de son bonheur. Or, dans tous les cas, on débouche sur une double peur articulant crainte et consternation. Craignant de dépenser ou de risquer son argent, l'avare finit par vivre comme un pauvre et peut même finir par se ruiner en ne faisant pas fructifier son capital ; craignant la honte, l'ambitieux finit par renoncer à toute entreprise

ambitieuse ; craignant pour son bonheur fait du malheur d'autrui, l'envieux finit par faire son perpétuel malheur dans le ressentiment.

Bien évidemment, la crainte s'alimente de l'espoir : l'avare espère s'enrichir davantage, l'ambitieux espère toujours plus de gloire et l'envieux toujours plus de malheur pour l'autre. Or, dans l'espoir comme dans la crainte il y a le doute, et nous savons comment sécurité et désespoir en levant le doute apportent une relative stabilisation de l'affectivité. Toutefois, la peur interdit ici cette stabilisation du fait de l'étonnement et du flottement, qui font qu'en définitive l'individu ne peut plus penser à autre chose qu'à l'idée de l'objet qui l'obsède. Il convient alors de considérer que les affects ici considérés sont des vices du fait de leur caractère immodéré ou excessif. L'avarice est un désir immodéré des richesses, qui en elles-mêmes ne sont pas un mal. L'ambition est un désir immodéré de la gloire, qui en est même peut être une aspiration légitime de la raison. Quant à l'envie, elle est une sorte de haine, c'est-à-dire « une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », qui, si elle est toujours mauvaise, joue un rôle essentiel dans l'intersubjectivité, la vie économique et la vie politique, pouvant même affecter le rapport à Dieu compris comme un rapport personnel⁸.

Spinoza envisage ensuite ce cas de figure particulier où nous nous mettons à haïr quelqu'un pour la simple raison que nous imaginons à tort qu'il nous hait⁹.

Dans la mesure où haïr c'est vouloir du mal à quelqu'un, s'imaginer haï signifie s'imaginer que quelqu'un nous veut du mal, cet affect triste se transformant en une crainte qui donne lieu à une peur qui nous fait prendre les devants dans l'agressivité vis-à-vis de celui qui est supposé nous vouloir du mal. Cette situation est d'autant plus dangereuse qu'elle déstabilise le régime mental de l'individu pouvant donner lieu à un affolement généralisé de peur de tous envers tous, débouchant sur un état proche de l'état de nature, tel que le décrit Hobbes. Cette peur est aussi donc peur de l'autre et de l'altérité en général. Dès lors, n'importe quoi peut devenir objet de crainte. C'est donc cet obscur objet de la crainte qu'il convient d'analyser.

L'obscur objet de la crainte

La proposition L de l'*Éthique* III affirme que « une chose quelconque peut par accident être cause d'espoir ou de crainte ». Dans la mesure où nos évaluations sont d'abord imaginaires, la vie psychique se déroule sur fond d'interprétations et peut donner lieu à un délire d'interprétation. Ce processus implique des déplacements de l'amour et de la haine du présent

8. « Nous voulons être l'élu du Seigneur comme celui de nos seigneurs temporels », A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 198.

9. *Éthique* III, XL.

vers le passé et le futur, les transformant en crainte et espoir. À la fin du scolie, Spinoza dit que puisque « en tant que nous espérons ou craignons quelque chose, nous l'aimons ou l'avons en haine », il en résulte que « tout ce que nous avons dit de l'amour et de la haine, chacun pourra aisément l'appliquer à l'espoir et à la crainte ». Il résulte de là que nous interprétons les choses qui sont causes d'espoir ou de crainte comme de bons ou de mauvais présages, qui sont eux-mêmes causes de joie ou de tristesse. Nous utilisons ces présages comme des moyens pour parvenir à ce que nous espérons ou pour éviter ce que nous craignons. Or, nous sommes plus enclins à espérer qu'à craindre, car nous croyons aisément en ce que nous espérons et plus difficilement en ce que nous craignons.

Telle est la source des superstitions combinant espoir et crainte, qui nous font aimer ou haïr des présages et instituent un culte des signes positifs, des bons présages, auxquels nous sommes portés à croire et que nous aimons. Le paradoxe est alors que la joie peut être malsaine, en nous berçant dans l'illusion, et la tristesse saine, en nous poussant à la réflexion. Toutefois, le régime mental et affectif est déstabilisé, oscillant entre crainte et espoir. Ceux-ci ne naissent point tant des choses passées ou futures en elles-mêmes que du doute portant sur l'issue de ces choses. Or, si le doute est une suspension du jugement, il n'est pas, comme chez Descartes, un acte de liberté, mais une incertitude provenant du flottement de l'imagination, un état psychologique d'inquiétude. La joie de l'espoir est inconstante, car elle est liée à la crainte de la déception. Or, s'il n'est pas d'espoir sans crainte, celle-ci semble avoir le dernier mot, car celui qui est en suspens dans l'espoir imagine forcément que ce qu'il espère peut très bien ne pas arriver, même si, devant cette crainte, il peut toujours continuer à espérer. Si donc nous sommes portés à espérer, nous sommes aussi assiégés par la crainte qui nous répugne, que nous refoulons mais qui revient sans cesse comme un symptôme. C'est ainsi que nous sombrons dans la peur qui fait que de deux maux redoutés, nous finissons par espérer le moindre, sans avoir cependant la moindre certitude. Ce cercle vicieux tend à montrer que la crainte est la passion la plus agissante de toute et que c'est sur elle que repose la domination de la superstition.

Or, la crainte fondamentale est la crainte de la mort, car elle est non seulement la plus forte, mais aussi la toile de fond et le destin de toutes les passions. Dans la mesure où la mort est inéluctable et indubitable, elle annihile tout espoir et du même coup la peur consistant à espérer entre deux maux le moindre. Il y a là comme une sorte de cran d'arrêt de la logique passionnelle. C'est pourquoi la proposition LXVII de l'*Éthique* IV dit que « un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort » et que « sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie ». C'est aussi ce qui explique que la servitude soit d'abord une culture et un culte de la mort, qui alimente la superstition. En fait, la mort n'est pas quelque chose d'existant, mais un défaut d'existence et son idée ne peut être que l'imagination obsessionnelle de quelque chose qui n'existe pas. Spinoza appuie sa démonstration sur la proposition LXIII qui dit que « qui est dirigé par la

crainte et fait ce qui est bon pour éviter un mal, n'est pas conduit par la raison ». La raison nous apprend que les choses singulières finies sont périssables, car leur essence n'enveloppe pas leur existence, de sorte qu'il n'est pas davantage possible d'en déduire ce qui leur retire l'existence, car l'existence et sa cessation dépendent de l'interférence d'une multiplicité de séries causales indépendantes. La mort n'est en fait qu'une transformation d'un corps en un autre.

Dès lors, la crainte de la mort est la plus triste des passions, qui finit par nous empêcher de vivre. Il se peut alors que le remède soit pire que le mal, dans la mesure où on a recours à l'espoir de l'immortalité comme durée après la mort. L'immortalité, contrairement à l'éternité, est une idée inadéquate qui représente une vie après la mort comme une durée, c'est-à-dire une continuation indéfinie de l'existence. Or, elle est, de surcroît, conçue comme une récompense de la vie terrestre, un tel espoir ne faisant qu'empoisonner la vie, dans la mesure où comme tout espoir, il reste douteux et dépendant d'une crainte, celle de la damnation. S'il peut apporter la sécurité d'une assurance survie, cet espoir fait resurgir la peur, dans la mesure où nous sommes à nouveau ballottés entre des maux plus ou moins grands : nous préférons l'ascèse du renoncement en cette vie, plutôt que le châtement éternel. C'est ainsi que s'enclenche le mécanisme de la superstition, résultant que l'on ne fait le bien que par crainte du mal. Le scolie de la proposition LXIII affirme : « Les superstitieux qui savent flétrir les vices plutôt qu'enseigner les vertus, et qui, cherchant non à conduire les hommes par la raison mais à les contenir par la crainte, leur font fuir le mal sans aimer les vertus, ne tendent à rien d'autre qu'à rendre les autres aussi misérables qu'eux-mêmes ». La superstition résulte donc d'une attitude réactive reposant sur la crainte qui est aux antipodes de la vertu : faire le bien ce n'est que fuir le mal, en guidant les hommes par la crainte.

La superstition procède ici d'une pratique pédagogique : les superstitieux sont des éducateurs qui, au lieu de guider les hommes vers la raison, cultivent la crainte et le calcul propre à la peur, en stigmatisant les vices au lieu d'enseigner la vertu. Le corollaire de la proposition LXIII affirme que « par un désir tirant son origine de la raison nous poursuivons le bien directement et fuions le mal indirectement ». Or, c'est l'inverse qui se produit ici : nous commençons par craindre le mal selon le calcul d'intérêt de la peur, pour espérer parvenir à un bien qui, n'étant qu'une assurance survie, ne fait que nous empoisonner la vie. Ces éducateurs sont des faibles qui ne forment que d'autres faibles et qui ne savent voir que le mal, exposant les vertus sous la forme d'un système d'interdits, dont la transgression implique un châtement. Étant eux-mêmes tristes et malheureux, ils veulent que les autres soient comme eux et assoient leur autorité sur la crainte. Le scolie du corollaire illustre cela par un exemple, opposant l'homme sain et le malade. Si le malade absorbe une potion amère par peur de la mort, l'homme sain se satisfait de la nourriture ; de même celui qui juge, non par haine ou colère, mais par amour du bien commun, rend un verdict raisonnable. Cela signifie qu'être sain c'est évaluer les choses en fonction du bien, alors qu'être

malade c'est prendre pour norme le mal dans l'horizon de la crainte de la mort. Les conséquences théologico-politiques de cette pratique sont considérables.

Perspectives théologico-politiques

Au début de son *Traité politique*, Spinoza dénonce ceux qui, faute d'une éthique, font une satire. Il récuse alors les philosophes qui s'en prennent aux vices d'une prétendue nature humaine dépravée, dont ils se moquent et sur laquelle ils se lamentent. Il est à noter que les philosophes en question ne sont rien d'autre que les éducateurs superstitieux dont parle l'*Éthique*. Ils considèrent les hommes non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils voudraient qu'ils fussent et leur politique n'est qu'une utopie. Le langage de la peur de la décadence consonne ainsi avec celui du regret de l'âge d'or et celui de l'espoir d'un monde meilleur qui, dans ce cas, s'avère n'être qu'une utopie. Ils s'en prennent également au réalisme des politiques qui, se résignant aux vices, s'emploient à les gérer et à les utiliser, ayant de fait compris l'efficacité de la crainte. Même s'ils traitent en fait de la politique dans leurs écrits avec plus de bonheur, ayant eu l'expérience pour maîtresse, les politiques s'attirent cependant la réprobation des philosophes et des théologiens pour leur absence de moralité. Or, ce que ces derniers ne voient pas ou ne veulent pas voir c'est qu'en leur satire, ils tirent eux aussi argument de la crainte. Spinoza souligne que, pour paraître moraux, ils s'emploient alors à détester les hommes, semblant du même coup suggérer que leur attitude est plus hypocrite que le cynisme des politiques, qu'ils légitiment subrepticement ou à leur insu.

Ils construisent en effet un système spéculatif reposant sur une double illusion psychologique de liberté et téléologique de finalité, qui est démontée dans l'Appendice de la première partie de l'*Éthique*. Il convient toutefois de distinguer ces constructions philosophiques et théologiques des préjugés du vulgaire, sur lesquelles elles reposent néanmoins et auxquelles elles ne font que donner de fait une légitimation théorique. Ces préjugés se ramènent à un seul qui fait que les hommes supposent que les choses de la nature agissent comme eux en vue d'une fin. Or, ce préjugé s'explique du fait que les hommes naissent ignorants des causes des choses et qu'ils désirent ce qu'il leur est utile en étant conscients. Il en résulte deux conséquences : 1. les hommes croient être libres car, conscients de leurs volitions et de leurs désirs, ils ne voient pas les causes qui motivent ces désirs ; 2. ils agissent toujours en vue d'une fin, qui est l'utile qu'ils désirent. En partant du simple fait de l'orientation de leurs actes vers des fins, ils finissent par imaginer que ces fins sont objectives et que le monde est fait pour eux et que des dieux régissent le monde pour leur propre usage. Les croyances religieuses prennent ainsi naissance dans l'illusion religieuse. La première étape est le fétichisme, où les choses sont en elles-mêmes divines, suivi du polythéisme

où sont imaginés des démiurges manipulant le monde à leur gré et dont les hommes cherchent à s'attirer les faveurs par un culte. C'est en ce point que le préjugé se transforme en superstition, où le rapport avec les dieux devient un commerce, un échange de service. Ce processus aboutit au monothéisme, où il n'y a plus qu'un seul Dieu transcendant, maître absolu de toutes choses, donnant lieu à un système théologico-politique. On voit alors se déchaîner un délire interprétatif, où les choses nuisibles sont attribuées à la colère de Dieu et les bonnes choses, à sa bienveillance.

Le culte s'inscrit ainsi dans une logique de l'alternative de l'espoir et de la crainte, la volonté divine n'étant alors que « l'asile de l'ignorance ». L'idée d'un Dieu distribuant récompenses et punitions, inspirant espoir et crainte, fait de celui-ci un monarque absolu et un juge suprême. Or, cette idée, qui est un instrument de domination très efficace, est théorisée par les philosophes qui s'emploient à en donner une légitimation rationnelle, reposant en dernière instance sur le système de l'affectivité. Mais, en même temps, faisant une satire au lieu d'une éthique, ils ne voient pas les mécanismes affectifs en jeu qui supposent la superstition. Or, pour déterminer la superstition, il faut répondre à la question : qui est le superstitieux ? L'homme superstitieux c'est celui dont l'objet du désir est constitué par des biens incertains et qui, ne pouvant face au danger trouver un secours dans sa raison, a recours à un secours fictif externe qu'il pose comme cause tant de son infortune que d'un possible retour de sa bonne fortune. Nous disposons ainsi d'une définition génétique et d'une idée adéquate de la superstition qui nous en livre la cause : la cause de la superstition c'est la crainte en tant qu'elle est accompagnée d'ignorance et provoque un égarement donnant lieu à un délire de l'imagination.

Or, il ne s'agit pas là d'un simple phénomène individuel, mais d'un phénomène collectif. Ce qui caractérise la superstition c'est qu'elle domine les hommes et que cette domination dure aussi longtemps que la crainte. Il en résulte un certain comportement en quoi consiste le vain culte adressé à des fictions, produites par l'imagination déchaînée dans une âme en proie à des passions tristes. Il s'ensuit également un certain nombre de conséquences politiques précises : cela permet aux devins et aux prêtres d'avoir un empire qui peut s'accroître à proportion de la crainte, aussi bien sur la foule que sur les rois. En ce sens, les prêtres et les devins sont plus avisés que les philosophes et meilleurs politiques : ils sont ceux qui assurent la projection de la superstition vers l'avenir.

Or, la superstition concerne tous les hommes (l'exemple retenu par Spinoza dans le *Traité théologico-politique* n'est pas le vulgaire, mais Alexandre) : tous les hommes y sont assujettis, car ils sont tous en proie à des passions tristes. Ce qui caractérise la superstition est sa diversité et sa variabilité, le seul trait commun étant qu'elle est soutenue par des passions tristes, au premier chef desquelles se trouve la crainte. Or, si les hommes sombrent aisément dans la superstition, ils ne persistent jamais dans la même. Nous touchons là à une force majeure de la superstition, sa plasticité. Ce qui fait d'elle un moyen tout aussi redoutable qu'efficace pour gouverner

la multitude. En effet, la plasticité de la superstition est double : non seulement elle peut métamorphoser ou changer ses objets, mais elle peut aussi se travestir aisément en religion. C'est ainsi que l'on pourra adorer les rois comme des dieux, puis les métamorphoser en démons exécrables. C'est d'ailleurs pour éviter cet excès que l'on a entouré la religion d'un culte et d'un appareil institutionnel, permettant de lui donner un poids dans l'opinion et d'en faire un objet de respect, rendant impossible le doute, procurant donc une sécurité qu'il n'y a pas dans la crainte, mais paralysant le jugement. Tel est le point précis de l'articulation du théologique et du politique, se donnant notamment à décrypter dans le régime monarchique. L'intérêt majeur de ce dernier est de tromper les hommes et d'appeler religion la crainte qui permet de les maîtriser, en faisant qu'ils se battent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut, c'est-à-dire de leur liberté. On peut même aller jusqu'à dire qu'à ce niveau la crainte est un réflexe et qu'elle devient relativement sécurisante, dans la mesure où elle n'exclut pas un horizon d'espoir et où ces deux affects sont collectifs. Le tour de force du régime monarchique, son génie propre, c'est de rendre la servitude volontaire et de substituer à l'amour de la liberté, celui des chaînes. Point donc n'est besoin de diviniser les rois, car cela risque toujours de finir par les diaboliser. Mieux vaut jouer sur les passions tristes, ferments de superstitions sans cesse renouvelées. Mieux vaut transformer une religion d'amour et de liberté en culte de la haine et de la servitude en jouant sur la crainte des masses.

Comme le montre E. Balibar, cette crainte doit s'entendre au double sens de la crainte qu'il faut inspirer aux masses pour les maîtriser et de la crainte que les masses peuvent inspirer, lorsqu'elles ne craignent plus rien¹⁰. Or, d'une certaine façon la vie politique comme existence sous la loi et la contrainte qu'elle implique repose toujours sur des passions plus ou moins tristes, même s'il est vrai qu'il y a des degrés entre les pires régimes reposant sur les affects les plus tristes et d'autres. La réduction totale de la fluctuation de l'âme des masses reste douteuse : une politique qui ne serait plus déterminée par la crainte et par la fluctuation entre l'amour et la haine semble utopique. Le scolie de la proposition LIV de l'*Éthique* IV note que « la foule est redoutable quand elle est sans crainte ». Ce problème est au cœur du *Traité politique*, où il est montré que, si les masses doivent craindre le pouvoir, celui-ci doit aussi craindre les masses. C'est pourquoi la question n'est plus tant dans ce texte celle du meilleur régime politique que celle d'un équilibre de puissance entre la masse et le pouvoir. C'est en ce sens que tout régime politique peut avoir sa stabilité propre et que la révolution est toujours la pire des solutions.

Si l'homme ne choisit pas de vivre en société, car cela appartient à sa nature, cette socialité n'est cependant pas un accord parfait, mais un jeu de passions et de conflits, dont il faut saisir le mécanisme. Lorsque l'*Éthique* IV, LXXIII, dit que le sage est plus libre dans la cité, cela ne veut pas dire que celle-ci garantisse une liberté absolue, mais que la vie politique

10. *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

en est une condition. Sages et ignorants sont d'abord des catégories éthiques et, sur le plan politique, tous deux font partie de la multitude, distincte du peuple et se rapprochant de la masse et de la foule. Si un peuple est une communauté assignée à un territoire et à une histoire, au sens où l'on parle du peuple juif, grec, romain, il a des institutions et constitue un État au sens où l'on parle d'un pays, qu'il s'agisse d'un pays propre ou d'un pays d'adoption, comme les Hébreux durant leur captivité. La multitude est une notion quantitative, beaucoup plus indifférenciée, impliquant néanmoins l'idée de multiplicité non organisée et donc plus difficilement maîtrisable. Notion arithmétique, elle implique des effets physiques de masse. En physique, une masse est la quantité de matière d'un corps, réglée selon un rapport constant existant entre les forces appliquées à ce corps et les accélérations correspondantes. Par extension, il s'agit d'une quantité dotée d'une consistance, mais sans forme déterminée qui donne lieu à une force aveugle, qui est une force d'inertie. Or cette force est d'autant plus redoutable qu'elle n'a pas de forme et que l'on peut la façonner.

Le rapport des masses à la crainte est alors un problème politique essentiel. D'une part, les masses inspirent de la crainte, car elles sont redoutables, incontrôlables et, d'autre part, pour éviter ce péril, le pouvoir doit leur inspirer de la crainte. Lorsque l'*Éthique* parle du *vulgus* qui est le vulgaire, la foule, c'est-à-dire les ignorants, le terme a un sens gnoseologique : c'est l'illusion anthropomorphique et téléologique, et l'ignorance renvoie à l'imagination et au premier genre de connaissance. Le *Traité théologico-politique* distingue le peuple, qui est l'ensemble des citoyens dans le régime démocratique, le vulgaire, qui est la foule ignorante, et la plèbe, qui est la masse de ceux qui sont soumis à des dirigeants. La notion de multitude permet d'unifier la plèbe et le vulgaire. Ce concept est introduit dans la *Préface* pour expliquer la superstition, qui sert à gouverner la multitude en régime monarchique en exploitant la crainte naturelle de masses qui ne sont pas gouvernées par la raison. Il apparaît que l'État doit d'abord redouter un danger intérieur, celui de la multitude, alors assimilée au peuple, du fait d'un processus historique qui fait que le peuple devient masse. C'est aussi ce qui explique que les révolutions sont nuisibles : tout mouvement de masse suppose en effet une tyrannie intérieure qui conduit nécessairement à remplacer une tyrannie pas une autre. Tout mouvement de masse serait donc par nature monarchiste, car il désire la servitude et reste tenu par la superstition. La révolution anglaise en fut la preuve et la révolution orangiste de 1672 donnera une fois de plus raison à Spinoza. Le destin de la révolution c'est la terreur suivie de la restauration.

Le *Traité politique* conçoit le droit naturel comme puissance de la multitude, droit du nombre, non au sens arithmétique, mais au sens d'un jeu de forces. Spinoza reprend le problème de Hobbes, déjà hanté par le danger de la masse et des guerres civiles et pour qui la multitude est un élément essentiel de la définition du contrat : la multitude qui fonde le contrat est un peuple décomposé, où les individus sont susceptibles d'entrer un à un dans le pacte. Il s'agit donc, pour Hobbes, d'une multitude individualisée,

alors que, pour Spinoza, la multitude n'est pas le peuple abstrait comme somme d'atomes individuels, mais une réalité socio-historique de masses en mouvement. Si, pour Hobbes, l'unanimité est une conséquence du contrat, pour Spinoza elle n'est pas acquise automatiquement, mais doit être construite à partir des conditions matérielles de l'obéissance. Si on peut donc dire, envers et contre tout, que nul ne va à l'encontre de la raison en obéissant à la loi de la cité, encore faut-il expliquer jusqu'où va le droit de la cité.

Si donc les philosophes ont fait jusque-là une satire plutôt qu'une éthique et n'ont pu donner des préceptes qui le plus souvent ne sont guère applicables, cela tient à ce qu'ils ont eu peur de la multitude au sens précis où la peur est « un désir d'éviter un mal plus grand, que nous craignons, par un moindre ». Il en va de même des politiques, qui ont remédié à cette peur par le cynisme et le pragmatisme. Les philosophes ont, quant à eux, forgé des utopies et un homme idéal qui n'est qu'une fiction. Or, dans tous les cas, la peur suppose la crainte comme « tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure ». Cette crainte est en l'occurrence la crainte des masses du fait de son imprévisibilité. Aussi convient-il de gérer cette crainte en l'inversant et en faisant en sorte que ce ne soit pas le pouvoir qui ait à craindre les masses, mais les masses qui aient à craindre le pouvoir, au point de se résigner à la tyrannie par peur du pire. C'est à cela que s'emploient les politiques : faire peur aux masses qu'ils craignent. Les philosophes font une satire ou construisent des utopies. Ils s'attristent sur la nature humaine dont ils craignent les conséquences imprévisibles, alors que les politiques, prenant les hommes tels qu'ils sont, se contentent d'un moindre mal. Il y a donc un pessimisme foncier des politiques, expliquant leur cynisme et débouchant sur une consternation, qui est le destin de leur peur. Il y a en revanche un optimisme des philosophes, qui espèrent un monde meilleur, par peur d'affronter le monde réel. Or, nous savons que l'espoir n'est qu'une joie mêlée de tristesse, et que la construction des utopies n'est qu'une vaine espérance, un refuge dans le rêve par peur de la réalité.

Spinoza rejette ainsi l'alternative du pessimisme et de l'optimisme et c'est pourquoi il salue en Machiavel le plus pénétrant des penseurs politiques, même si la fin qu'il vise n'est pas claire. Il a su en effet montrer « de quelle imprudence la masse fait preuve alors qu'elle supprime un tyran, tandis qu'elle ne peut supprimer les causes qui font qu'un prince devient un tyran, mais qu'au contraire, plus le prince a de sujets de crainte, plus il y a de causes propres à faire de lui un tyran, ainsi qu'il arrive quand la multitude fait du prince un exemple et glorifie un attentat contre le souverain comme un haut fait »¹¹. C'est donc la crainte qui pousse les politiques à devenir des tyrans, et la cause en est le régime monarchique. C'est pourquoi Machiavel a voulu aussi montrer « combien la population doit se garder de s'en remettre de son salut à un seul homme qui, s'il n'est pas vain au point de se croire

11. *Traité politique*, V, 7.

capable de plaire à tous, devra constamment craindre quelque embûche et par là se trouve contraint de veiller surtout à son propre salut et au contraire de tendre des pièges à la population plutôt que de veiller sur elle »¹². La crainte est donc le ressort de la tyrannie, alors que l'espoir est celui des régimes où règne la liberté. Or, nous savons que l'espoir comporte comme la sécurité une inéluctable dimension de tristesse. L'action politique est ainsi une gestion de l'espoir et de la crainte et, de manière générale, l'existence politique comporte une dimension inéluctable de tristesse, la politique étant une physique des forces et une chimie des passions.

12. *Ibid.*