

DE LA PUISSANCE DE LA MULTITUDE A LA DEMOCRATIE ECOLOGIQUE : UNE LECTURE POLITIQUE DE SPINOZA

Yao Aurèle BOKO

Doctorant, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
bokoyaoaurele@gmail.com

Résumé

Cet article propose une lecture délibérément politique, et non métaphysique, de la philosophie de Spinoza, centrée sur les concepts de puissance (potentia), de pouvoir (potestas), de multitude (multitudo) et de démocratie développés dans le Traité théologico-politique et le Traité politique. Sur le plan méthodologique, nous confrontons ces textes primaires à deux corpus contemporains : le commentaire politique du spinozisme (Negri, Balibar, Athanassakis) et la philosophie politique des droits des animaux (Bentham, Donaldson et Kymlicka). Nous montrons d'abord que Spinoza fonde le droit naturel sur la seule puissance, ce qui interdit toute légitimité transcendante du pouvoir politique. Nous montrons ensuite que la démocratie, assemblée générale possédant un droit souverain sur tout ce qui tombe en sa puissance, constitue le régime le plus conforme à cette ontologie. Nous montrons enfin que cette philosophie ouvre la voie à un élargissement de la citoyenneté aux non-humains, fondant le projet d'une démocratie écologique. Au-delà de sa portée théorique, cette lecture éclaire des débats sociaux contemporains et fournit aux acteurs publics et associatifs un cadre conceptuel pour penser l'élargissement institutionnel de la citoyenneté.

Mots-clés : Écologie politique, démocratie, multitude, philosophie politique, puissance politique.

Abstract

This article proposes a deliberately political, rather than metaphysical, reading of Spinoza's philosophy, centred on power (potentia), authority (potestas), multitude (multitudo) and democracy as developed in the Theologico-Political Treatise and the Political Treatise. Methodologically, we confront these primary texts with two contemporary bodies of work: the political commentary tradition on Spinozism (Negri, Balibar, Athanassakis) and animal rights theory (Bentham, Donaldson and Kymlicka). We first show that Spinoza grounds natural right in power alone, precluding any transcendent legitimization of political authority. We then show that democracy, a general assembly holding sovereign right over everything within its power, is the regime most consistent with this ontology. We finally show that this philosophy opens the way to extending citizenship to non-humans, grounding an ecological democracy. Beyond its theoretical scope, this reading sheds light on contemporary social debates and offers public and civil-society actors a conceptual framework for the institutional extension of citizenship.

Keywords: Political ecology, democracy, multitude, political philosophy, political power.

Introduction

Spinoza affirme, dans le *Traité politique*, que chacun a autant de droit qu'il a de puissance. Une formule qui ne pose aucune condition d'espèce et semble donc, par sa seule logique, ouvrir la citoyenneté à tout être doué de conatus, humain ou non humain. Mais lorsqu'il décrit concrètement la démocratie, au chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, Spinoza ne parle jamais que d'une assemblée d'hommes délibérant par la parole et la raison discursive, jamais d'animaux, jamais d'écosystèmes. De ce fait, le principe abstrait inclut mais la pratique historique exclut.

Cette contradiction nous emmène à formuler notre problématique en une question : le principe spinoziste du droit-puissance peut-il légitimement fonder l'élargissement de la citoyenneté démocratique aux non-humains ?

Cette question engage un double enjeu. D'une part, elle nous situe résolument dans le champ de la philosophie politique et sociale, non dans celui de la métaphysique générale. Car nous ne traiterons pas ici de la théorie spinoziste de la substance ou des attributs, mais de sa théorie du droit, de l'État et de la démocratie, dans la lignée de la lecture politique qu'en ont proposée Antonio Negri et Étienne Balibar. D'autre part, elle prolonge un débat contemporain que ravive Hans Jonas, pour qui une nature purement immanente, dépourvue de toute finalité transcendante, deviendrait philosophiquement disponible pour toute forme d'exploitation (Jonas, 1990 : 41). Nous avons montré, dans un précédent article de cette série, que cette crainte reposait sur une confusion entre anti-finalisme métaphysique et indifférence axiologique. Le présent article va plus loin, en démontrant que Spinoza n'est pas seulement innocenté sur le terrain métaphysique mais en constitue de surcroît, sur le terrain politique et social, l'une des ressources majeures pour penser une citoyenneté élargie aux non-humains.

Sur le plan méthodologique, notre démonstration procède par une confrontation herméneutique systématique entre les textes politiques primaires de Spinoza et deux corpus contemporains distincts. D'une part, la tradition de commentaire qui a explicitement politisé sa métaphysique (Negri, Balibar, Athanasis) ; d'autre part, la philosophie politique contemporaine des droits des animaux (Bentham, Donaldson et Kymlicka), qui n'invoque presque jamais Spinoza mais en prolonge, selon notre hypothèse, les prémisses. Cette mise en regard permet de

vérifier, section après section, si les concepts spinozistes de *potentia*, de *potestas* et de *multitudo* trouvent une actualisation cohérente dans les dispositifs institutionnels contemporains de représentation du vivant, ou si au contraire une telle actualisation en trahirait le sens originaire.

Notre démonstration procédera en quatre temps. Nous établirons d'abord les fondements d'une philosophie politique immanente chez Spinoza (1). Nous montrerons ensuite que cette ontologie de la puissance débouche sur une théorie de la démocratie comme régime le plus naturel (2). Nous soutiendrons, en dialogue avec la philosophie contemporaine des droits des animaux, que cette théorie fonde la possibilité d'un élargissement démocratique de la citoyenneté (3). Nous en tirerons enfin les conséquences institutionnelles pour une refondation de la représentation politique du vivant (4).

1. puissance (potentia) et pouvoir (potestas) : les fondements d'une philosophie politique immanente

1.1 le droit naturel comme puissance chez Spinoza

Le geste inaugural de la philosophie politique spinoziste consiste à identifier rigoureusement le droit naturel et la puissance. Au deuxième chapitre du Traité politique, Spinoza formule cette identification en des termes devenus classiques : « le droit naturel de chaque individu s'étend aussi loin que s'étend la puissance déterminée par laquelle il existe et agit » (Spinoza, 2005 : 4). Cette formule, résumée par la maxime latine *unusquisque tantum juris habet quantum potentia valet* qui signifie en français : chacun a autant de droit qu'il a de puissance, s'oppose à la tradition jusnaturaliste classique, pour laquelle le droit naturel se définit par référence à une norme rationnelle ou morale transcendante à laquelle la puissance effective des individus devrait se conformer.

Ce renversement interdit de fonder la légitimité du pouvoir politique sur un principe transcendant, divin, moral ou rationnel au sens classique, indépendant du rapport de forces effectif entre les puissances individuelles et collectives : le droit, chez Spinoza, est la stricte expression de la puissance. Cette thèse, loin d'ouvrir sur un cynisme politique légitimant n'importe quel rapport de domination, fonde une philosophie rigoureusement immanente où la seule question pertinente devient celle de la composition des puissances individuelles en une puissance

collective plus grande, seule capable de garantir la persévérance durable de chacun de ses membres.

Cette identification a également une portée sociale précise : la question politique fondamentale n'est jamais celle de savoir qui détient un droit légitime abstrait, mais celle de savoir comment les puissances effectivement présentes dans une société donnée (paysannes, ouvrières, marchandes, savantes, mais aussi, comme nous le montrerons dans notre troisième section, animales et écosystémiques) peuvent se composer en une puissance collective cohérente plutôt que de s'annuler mutuellement dans un conflit destructeur.

1.2 la distinction entre *potentia* et *potestas* et sa portée institutionnelle

C'est cette dimension collective et compositionnelle de la puissance spinoziste que le philosophe italien Antonio Negri a mise en lumière, en distinguant la *potentia*¹ puissance constituante, immanente et collective de la multitude, et la *potestas*², pouvoir constitué, institutionnel et souvent coercitif, qui tend à capturer cette puissance au profit d'intérêts particuliers. Negri montre que ces deux termes, loin d'être synonymes comme le laisse croire leur traduction française commune par le seul mot « pouvoir », désignent deux réalités antagonistes : la puissance productive de la multitude d'une part, le pouvoir institué qui prétend la représenter, et souvent la trahit, d'autre part.

Étienne Balibar a précisé cette lecture en montrant que la puissance spinoziste est toujours transindividuelle³, constituée par les relations entre puissances singulières. Comme il l'écrit : « il nous faut [...] nous assurer que l'Éthique énonce bien une définition de l'individualité comme transindividualité, ou mieux comme procès d'individua(lisa)tion transindividuel » (Balibar, 2018 : 192). Cette thèse interdit de penser la puissance individuelle indépendamment du réseau social qui la constitue, et fonde l'idée que le pouvoir politique légitime ne peut être que

¹ En philosophie et en latin, la *potentia* désigne la puissance vitale, la force d'agir ou la capacité naturelle d'un être. Elle s'oppose traditionnellement à la *potestas*, qui représente le pouvoir institutionnel, établi et contraignant.

² Chez le philosophe Baruch Spinoza, le terme latin *potestas* désigne le pouvoir institutionnel, la domination ou l'autorité exercée sur autrui. Il s'oppose à la *potentia*, qui représente la puissance intrinsèque, la force d'agir et l'élan vital de chaque être pour persévérer dans son existence.

³ Chez Spinoza, la puissance transindividuelle désigne la force collective qui relie les êtres humains entre eux au-delà de leur individualité séparée. Cette puissance naît des relations, des corps et des esprits qui s'unissent pour former un tout plus grand, augmentant ainsi la capacité d'agir de chacun.

l'expression composée des puissances singulières, non leur confiscation autoritaire.

Le philosophe Dimitris Athanasakis a récemment prolongé cette lecture en montrant que la multitude spinoziste ne se résout jamais en une unité substantielle stable : elle demeure, du *Traité politique* jusqu'à ses dernières lignes inachevées, un processus de composition perpétuellement recommencé entre puissances singulières, dont l'individualité collective ne préexiste jamais à ses membres mais résulte constamment de leur interaction (Athanasakis, 2021 : 95-98). Cette lecture confirme, depuis la philologie spinoziste la plus récente, que la multitude n'est pas un sujet politique unifié à la manière du peuple rousseauiste, mais un processus ouvert de composition dont l'issue n'est jamais garantie d'avance.

Cette distinction entre *potentia* et *potestas* fournit un outil d'analyse précieux pour la sociologie politique contemporaine des institutions environnementales. Elle permet de distinguer, dans toute politique publique de l'environnement, ce qui relève de la composition effective des puissances sociales concernées (communautés paysannes, organisations professionnelles, associations de protection de la nature) et ce qui relève d'une capture institutionnelle de cette puissance par des intérêts administratifs, économiques ou technocratiques. Une politique écologique authentiquement démocratique serait ainsi celle qui maximise la composition des *potentiae* sociales plutôt que leur simple soumission à une *potestas* administrative extérieure.

2. la démocratie comme régime le plus naturel : la multitude délibérante

2.1 la définition spinoziste de la démocratie

Cette ontologie de la puissance trouve son aboutissement institutionnel dans la théorie spinoziste de la démocratie, exposée au chapitre XVI du *Traité théologico-politique* : « chacun transfère tout le pouvoir qu'il a à la société, laquelle par cela même aura seule sur toutes choses le droit absolu de la nature, c'est-à-dire la souveraineté [...]. La société où domine ce droit s'appelle démocratie, laquelle est pour cette raison définie : une assemblée générale qui possède en commun un droit souverain sur tout ce qui tombe en sa puissance » (Spinoza, 1842 : 140).

Contrairement à ce que suggère une lecture rapide, le transfert du pouvoir individuel à la société ne constitue pas, chez Spinoza, une

aliénation de la puissance individuelle au profit d'un souverain extérieur, comme chez Hobbes. Il s'agit d'une composition, où chaque individu conserve une part de la souveraineté collective proportionnelle à sa puissance propre, l'assemblée générale n'étant rien d'autre que l'ensemble organisé des puissances singulières qui la composent. C'est en ce sens que Spinoza présente la démocratie comme le régime qui s'écarte le moins de la liberté naturelle de chacun, puisqu'elle seule permet à chacun de continuer collectivement à obéir principalement à soi-même.

Le concept de *multitudo*⁴ occupe ici une fonction structurante que le contractualisme classique ignore largement. Alors que Hobbes, et dans une moindre mesure Rousseau, tendent à concevoir le peuple souverain comme une unité artificiellement constituée par le pacte, effaçant la pluralité concrète des puissances individuelles au profit d'une volonté générale indivisible, Spinoza maintient la multitude dans sa pluralité constitutive. La démocratie spinoziste est la composition institutionnelle et perpétuellement renégociée d'une multitude de puissances singulières qui ne cessent jamais, y compris au sein de l'État constitué, d'agir chacune selon son propre conatus.

2.2 la liberté comme finalité de l'État

Au chapitre XX du même traité, consacré à la liberté de philosopher, Spinoza formule le principe directeur de toute sa philosophie politique : « la fin de l'État est donc véritablement la liberté » (Spinoza, 1842 : 175). Cette formule, souvent citée isolément, prend tout son sens lorsqu'on la relie à la théorie de la puissance : si le droit se mesure à la puissance, l'État le plus apte à persévérer durablement dans son être collectif est nécessairement celui qui maximise la puissance d'agir de l'ensemble de ses membres, c'est-à-dire leur liberté effective.

Cette conception a une conséquence sociale majeure : elle interdit de penser la stabilité de l'État comme une simple pacification par la contrainte. Un État qui maintiendrait l'ordre social par la seule peur, en réprimant les puissances d'agir de ses citoyens plutôt qu'en les composants, ne ferait, selon la logique spinoziste, qu'affaiblir sa propre puissance collective à terme. Cette intuition, formulée contre les régimes théocratiques et absolutistes du XVII^e siècle, trouve un écho actuel dans

⁴ Chez le philosophe Spinoza, la *multitudo* (multitude) désigne l'ensemble des citoyens réunis. Ce groupe garde sa diversité et sa force propre. Il ne se réduit pas à une seule personne ni à un peuple soumis. La puissance de l'État vient directement de cette force collective.

la critique des politiques environnementales purement répressives, qui prétendent imposer la protection de la nature par la seule contrainte administrative sans composer avec les puissances sociales concernées.

2.3 une multitude ambivalente : la prudence spinoziste face aux passions collectives

Il serait trompeur de présenter la théorie spinoziste de la multitude comme une célébration naïve de la puissance collective. Spinoza sait que la multitude peut composer ses puissances rationnellement ou se laisser emporter par des passions communes destructrices telles que la peur, la superstition, la haine des minorités dissidentes qu'il analyse longuement dans la préface du *Traité théologico-politique* à propos du fanatisme religieux de son temps. C'est pour cette raison, significativement, que le *Traité politique*, resté inachevé à sa mort, s'interrompt au beau milieu du chapitre consacré à la démocratie, laissant ouverte la question de savoir comment Spinoza aurait résolu institutionnellement la tension entre puissance collective et rationalité délibérative.

Cet inachèvement révèle une difficulté structurelle de toute philosophie politique fondée sur la seule composition des puissances : rien ne garantit a priori que cette composition soit rationnelle plutôt que passionnelle. C'est cette difficulté que les institutions délibératives contemporaines à savoir assemblées citoyennes, conventions constitutionnelles, dispositifs de démocratie participative s'efforcent de résoudre, en aménageant les conditions procédurales qui favorisent la composition rationnelle des puissances sociales plutôt que leur capture passionnelle par des minorités démagogiques.

3. vers une démocratie écologique : l'élargissement politique de la multitude aux non-humains

3.1 de la sensibilité animale à la considération politique : l'apport de Bentham

Si le droit se mesure, chez Spinoza, à la seule puissance d'agir, une question politique se pose immédiatement : pourquoi la multitude délibérante devrait-elle être arbitrairement circonscrite à la seule espèce humaine ? Rien, dans la définition spinoziste du droit comme puissance, n'impose une telle restriction, puisque le conatus n'est en aucune façon une prérogative exclusivement humaine. C'est cette question que la

philosophie contemporaine des droits des animaux a explicitement reprise, sans toujours reconnaître sa filiation spinoziste implicite.

Le philosophe utilitariste anglais Jeremy Bentham formulait déjà, à la fin du XVIII^e siècle, l'intuition fondatrice de cet élargissement. Après avoir dénoncé l'arbitraire de la frontière tracée entre êtres dignes de considération politique et les autres, il posait, au chapitre XVII de son *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, la question qui allait structurer tout le débat contemporain : « la question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? ni : peuvent-ils parler ? mais : peuvent-ils souffrir ? » (Bentham, 1789 : 324-325). En substituant à des critères cognitifs et linguistiques hautement sélectifs tels que la raison, le langage articulé, un critère de sensibilité partagé par l'ensemble des êtres vivants sentients, cette question ouvre philosophiquement la voie à un élargissement du cercle de la considération politique bien au-delà des frontières traditionnelles de l'espèce humaine.

Cette intuition benthamienne, bien que procédant d'un cadre utilitariste distinct de celui de Spinoza, converge avec lui sur un point décisif : la considération politique ne devrait jamais se fonder sur un critère arbitraire de ressemblance avec l'humain rationnel, mais sur la capacité effective des êtres concernés à être affectés, positivement ou négativement, par les décisions collectives qui les concernent. Cette capacité à être affecté, que Spinoza place au cœur de sa théorie des affects au troisième livre de l'*Éthique*, constitue précisément le critère que la philosophie politique contemporaine mobilise pour repenser les frontières de la citoyenneté démocratique.

3.2 la Zoopolis contemporaine comme actualisation politique du spinozisme

Cette intuition, la philosophie politique contemporaine l'a systématisée sous la forme de la théorie de la Zoopolis, développée par Sue Donaldson et Will Kymlicka. Prolongeant la théorie libérale de la citoyenneté au-delà de ses frontières anthropocentriques, les auteurs proposent une typologie fondée sur trois statuts : la citoyenneté, la souveraineté et la résidence. Comme ils l'écrivent : « nous espérons que ce livre [...] nous aidera à cesser de considérer les animaux comme de simples animaux [...]. Les animaux sont des agents individuels complexes engagés dans des réseaux de relations sociales [...]. Ce sont des êtres

politiques, des citoyens et des membres souverains de communautés autodéterminées » (Donaldson et Kymlicka, 2016 : 395).

Les animaux domestiques s'y voient reconnaître un statut de co-citoyens ; les animaux sauvages, celui de nations souveraines sur leurs territoires propres ; les animaux liminaires, qui vivent aux marges des espaces humains, celui de résidents protégés sans citoyenneté pleine. À propos des animaux sauvages, les auteurs précisent que « tous les habitats n'ayant pas été peuplés ou aménagés par les êtres humains devraient être considérés comme des territoires sur lesquels les animaux sauvages sont en droit d'exercer leur souveraineté [...]. Dans la mesure où ces territoires sont occupés par des animaux sauvages, nous n'avons pas le droit de les coloniser » (Donaldson et Kymlicka, 2016 : 267-270).

Cette théorie, bien qu'elle ne se réclame pas explicitement de Spinoza, en actualise directement les prémisses. Si nous partons du fait que le droit se mesure à la puissance, la souveraineté territoriale reconnue aux animaux sauvages n'est que l'application cohérente du principe spinoziste selon lequel chaque être vivant possède, par son seul conatus, un droit proportionnel à sa puissance d'exister. La Zoopolis contemporaine se lit ainsi comme l'actualisation institutionnelle, dans le vocabulaire de la théorie politique libérale du XXI^e siècle, d'une intuition que Spinoza avait formulée dès le XVII^e siècle sans en tirer lui-même toutes les conséquences.

Cet élargissement trouve un ancrage supplémentaire dans la relecture écosophique que le philosophe norvégien Arne Næss propose de la métaphysique spinoziste. Selon Næss, l'identification de l'essence et de la puissance ouvre la voie à un « Soi agrandi », qui se révèle lorsque le sujet humain s'identifie avec l'ensemble des créatures vivantes et, en dernière instance, avec l'univers entier compris comme Nature au sens du Deus sive Natura spinoziste (Næss, 2017 : 168-169). Ce Soi agrandi a, aux yeux de Næss, une portée directement politique, puisqu'il est « possible de déduire un ensemble de principes favorables à une politique verte à partir de la norme fondamentale de la réalisation de Soi » (Næss, 2017 : 168-169).

Cette démocratie élargie ne relève pas d'une utopie étrangère à la rigueur du spinozisme : elle prolonge ce que Pierre-François Moreau identifie comme le noyau rationaliste de cette philosophie, la conviction que « le réel est totalement intelligible » et que « nous n'avons rien de mieux que la raison pour comprendre la nature, y compris celle des hommes »

(Moreau, 2019 : 124-125). La raison politique doit comprendre la nature dans son intégralité pour agir rationnellement sur elle, elle ne peut légitimement exclure de sa considération la part non humaine de cette nature, dont dépend, comme l'a montré Balibar, la persévérance transindividuelle de toute puissance singulière.

3.3 objection et réponse : le risque d'un anthropomorphisme juridique

Une objection mérite d'être examinée avant d'en tirer les conséquences institutionnelles. On pourrait reprocher à la théorie de la Zoopolis, et à notre lecture de Spinoza, de projeter sur les animaux et les écosystèmes des catégories juridiques (citoyenneté, souveraineté, résidence) qui n'ont de sens que rapportées à des sujets capables de délibération rationnelle explicite. Cet anthropomorphisme juridique, selon cette objection, habillerait de vocabulaire savant une simple compassion morale, sans fondement rigoureux.

Cette objection méconnaît la spécificité du geste spinoziste reconstruit ici. Il ne s'agit pas de prêter aux animaux une rationalité délibérative qu'ils ne possèdent manifestement pas, mais de reconnaître que la théorie spinoziste de la citoyenneté ne repose précisément pas sur ce critère rationaliste hérité du contractualisme classique. Puisque le droit se mesure, chez Spinoza, à la puissance d'exister et d'agir, l'extension de catégories politiques aux non-humains n'est pas une projection arbitraire. Dans la mesure où, elle est la conséquence rigoureuse d'une théorie du droit qui n'a jamais fait de la rationalité délibérative son critère exclusif. De ce fait, l'anthropomorphisme véritable consisterait plutôt à maintenir indéfiniment cette rationalité comme unique étalon de la citoyenneté légitime, en dépit des ressources que la philosophie spinoziste offre pour s'en affranchir.

4. implications institutionnelles : vers une citoyenneté écologique

4.1 la critique du contractualisme classique

La philosophie politique classique, hobbesienne, lockienne ou rousseauiste, repose sur la fiction du contrat social : des individus rationnels, supposés exister à l'état de nature indépendamment de toute relation politique préalable, décident de s'associer pour instituer un pouvoir souverain commun. Cette fiction, quelle que soit sa fécondité

historique, présente une limite structurelle : elle exclut par construction toute partie prenante incapable de consentir explicitement, ce qui disqualifie a priori animaux, écosystèmes et vivant non humain de toute considération politique directe.

La philosophie spinoziste, parce qu'elle ne repose pas sur la fiction du contrat mais sur la seule composition effective des puissances, échappe à cette limitation. Le passage de l'état de nature à l'état civil ne procède pas d'un consentement rationnel explicite, mais d'un processus immanent de composition des puissances qui augmente la puissance d'agir collective de l'ensemble des participants. Rien n'impose que seuls les êtres capables de consentement explicite puissent légitimement participer à cette composition.

4.2 vers de nouvelles institutions de représentation politique du vivant

Cette différence a des conséquences institutionnelles concrètes. Partant du fait que la légitimité politique se fonde sur la composition des puissances et non sur le seul consentement explicite, les institutions démocratiques peuvent intégrer des mécanismes de représentation pour les puissances qui ne peuvent consentir par elles-mêmes (faisant allusion aux générations futures, écosystèmes, espèces non humaines) par l'intermédiaire de porte-paroles désignés selon des procédures démocratiquement établies.

C'est cette voie qu'esquissent la Zoopolis de Donaldson et Kymlicka, qui propose des mécanismes de représentation différenciés selon le statut des animaux, et les innovations juridiques contemporaines qui reconnaissent une personnalité juridique à certains écosystèmes (fleuves, forêts, montagnes), leur permettant d'être représentés en justice par des tuteurs humains désignés. Ces innovations actualisent institutionnellement la conséquence directe de la philosophie politique spinoziste : la citoyenneté démocratique, désancrée de la fiction contractualiste, peut s'étendre à toute puissance dont la persévérance affecte la composition politique de la multitude tout entière.

Conclusion

Au terme de cette lecture politique et sociale de la philosophie spinoziste, quatre conclusions s'imposent. L'identification du droit et de la puissance ouvre la voie à une théorie immanente de la légitimité, où le pouvoir institué ne peut jamais épuiser la puissance constituante de la multitude. La démocratie, composition institutionnelle des puissances singulières, constitue le régime le plus conforme à cette ontologie. Rien n'impose de restreindre la multitude délibérante à la seule espèce humaine : l'élargissement contemporain de la citoyenneté, proposé par Bentham puis par Donaldson et Kymlicka, actualise institutionnellement des prémisses posées par Spinoza dès le XVII^e siècle. Cette actualisation appelle enfin une refondation concrète des institutions représentatives. Cette démonstration a une portée qui dépasse le seul commentaire philosophique. Sur le plan social, elle fournit aux mouvements citoyens de défense de l'environnement, aux collectivités territoriales et aux législateurs un cadre conceptuel rigoureux pour justifier philosophiquement des dispositifs déjà en germe dans plusieurs droits nationaux : personnalité juridique des fleuves et des forêts, sièges réservés aux représentants des générations futures dans certaines assemblées délibératives, consultation obligatoire des communautés locales dans les grands projets d'aménagement. Sur le plan utilitaire, elle offre un langage politique commun, non confessionnel et rationnellement argumenté, susceptible de rassembler des acteurs très divers, des juristes environnementaux aux mouvements paysans, autour d'un même principe directeur : la citoyenneté se mesure à la puissance d'être affecté par la décision collective, non à la seule capacité de délibérer selon les canons classiques de la raison humaine. Loin d'être un exercice spéculatif clos sur lui-même, cette lecture de Spinoza fournit ainsi un outillage conceptuel directement mobilisable dans les débats contemporains sur la gouvernance des biens communs environnementaux.

Notre objet, dans cette série d'articles, n'est donc pas la métaphysique spinoziste prise pour elle-même, mais sa fécondité politique et sociale pour penser les enjeux démocratiques et écologiques du XXI^e siècle. Un prochain article examinera les apories de cet élargissement démocratique, notamment celles que met en évidence la mésoéthique contemporaine, avant d'aborder, dans les derniers articles de la série, l'articulation entre cette démocratie écologique spinoziste et les institutions politiques

traditionnelles de l'Afrique de l'Ouest, seules capables, selon notre hypothèse, d'en assurer l'incarnation concrète et durable.

Bibliographie

- ATHANASAKIS Dimitris**, 2021. « Individu et multitude dans le Traité politique de Spinoza », in *Spinoza et la politique de la multitude*, S. **LAVAERT** et P. **MOREAU** (éds), pp. 85-111, Éditions Kimé, Paris
- BALIBAR Étienne**, 2018. *Spinoza politique. Le transindividuel*, Presses Universitaires de France, Paris
- BENTHAM Jeremy**, 1789. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, T. Payne & Son, Londres
- DONALDSON Sue** et **KYMLICKA Will**, 2016. *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux* (trad. P. Madelin), Alma éditeur, Paris
- JONAS Hans**, 1990. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (trad. J. Greisch), Éditions du Cerf, Paris
- MOREAU Pierre-François**, 2019. *Spinoza et le spinozisme*, Presses Universitaires de France, Paris
- NÆSS Arne**, 2017. *Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde* (trad. P. Madelin), Seuil, Paris
- NEGRI Antonio**, 1982. *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza* (trad. F. Matheron), Presses Universitaires de France, Paris
- SPINOZA Baruch**, 1842. *Traité théologico-politique* (trad. É. Saisset), Charpentier, Paris
- SPINOZA Baruch**, 2005. *Traité politique* (trad. C. Ramond), Presses Universitaires de France, Paris
- SPINOZA Baruch**, 2020. *Œuvres IV — Éthique* (trad. P.-F. Moreau), Presses Universitaires de France, Paris