

Université de Montréal

L'idée de liberté politique chez Spinoza

par

Richard Jacob Pierre

Département de philosophie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et Sciences

en vue de l'obtention du grade de maîtrise

en philosophie, option recherche

Septembre 2014

© Richard Jacob Pierre, 2014

Université de Montréal
Faculté des Arts et Sciences

Ce mémoire intitulé :
L'idée de liberté politique chez Spinoza

Présenté par :
Richard Jacob Pierre

Évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christian Nadeau, directeur de recherche

Daniel Dumouchel, président-rapporteur

Michel Seymour, membre du jury

Résumé

Chez Spinoza, la politique se construit essentiellement sur les bases de l'édifice de la liberté. En effet, la liberté se vit sous une forme institutionnelle, c'est-à-dire comme le dit Alain Billecoq, «à travers des lois qui garantissent sa stabilité et sa pérennité» (Billecoq, p. 132). Cela devrait donc exclure normalement toute éventualité de conflit entre les pouvoirs politiques et la liberté des individus. D'autant que l'État puise son fondement dans les droits et libertés qu'il se doit de garantir à ses citoyens. Autrement dit, on devrait supposer qu'il y a une certaine adéquation du pouvoir de l'État et de la liberté des individus. Or, ce n'est pas toujours le cas. Car de l'avis de certains, liberté et pouvoir de commandement ne sont pas tout à fait compatibles. Comment donc rendre possible une cohabitation de l'État comme organe de contrainte et de régulation, et de la liberté des individus, qui semble pourtant nécessaire? En passant par sa conception du droit naturel, de l'état de nature et de l'État, il sera démontré au terme de notre démarche que ce qui permet chez Spinoza la résolution de cette tension entre le pouvoir de l'État et la liberté des individus n'est rien d'autre que la démocratie.

Mots-clés : Philosophie politique, Spinoza, liberté politique, droit naturel, État, démocratie

Abstract

For Spinoza, politics is made on the foundations of the edifice of freedom. Indeed, freedom is considered as an institutional form. Then, it is lived as Alain Billecoq says "through laws that guarantee stability and continuity". This should normally exclude any possibility of conflict between the power of the Palace and people freedom. Especially as the State draws its fundamentals in the rights and freedoms that it's supposed to guarantee to its citizens. In other words, they would believe that there's a certain balance of power of the State and freedom of individuals. But, it's not always that which is happening. So for several people, freedom and power of command are not quite

compatible. Then, how to make possible this coexistence of the state as an organ of control and coercion, and the freedom of individuals, which seems to be necessary? Following his opinion about the right natural, the natural state and the civil state, it will be proved with Spinoza at the end of our approach that this tension between state power and people freedom is resolved thanks to the democracy.

Keywords: Political philosophy, Spinoza, political freedom, natural right, State, democracy

Table des matières

Introduction.....	vii
Chapitre I	11
Les pionniers de Spinoza	11
1-Machiavel et sa conception réaliste de l'État.....	12
1.1- La vérité effective de la chose.....	13
1.2- Le couple Virtù-fortuna (et le principe de liberté politique) chez Machiavel....	16
1.3- L'importance du conflit au sein de l'État machiavélien	20
2- Hobbes et la souveraineté absolue du Léviathan	23
2.1-L'état de nature et le droit naturel chez Hobbes.....	24
2.2-Le contrat social et la formation de l'État hobbesien.....	29
2.3-Hobbes et le principe de souveraineté.....	31
Chapitre 2.....	34
Les affects, l'état de nature et le droit naturel chez Spinoza	34
1-Les affects	34
1.1-Les affects et l'individualité.....	36
1.2-Les affects et l'état de nature.....	37
1.3-Les affects et la thèse spinoziste de la sociabilité	42
2- Droit naturel et loi naturelle au sein de l'état de nature.....	51
3- La loi naturelle et les limites du droit naturel	54
Chapitre 3.....	57
La constitution de l'État chez Spinoza.....	57
1-Le transfert du droit naturel (ou passage de l'état de nature à l'État).....	58
2- La souveraineté de l'État	66
2.1-La souveraineté de l'État et l'obéissance des individus	71
2.2-La souveraineté de l'État face à la liberté des individus.....	77
Chapitre 4.....	83
Les régimes politiques chez Spinoza	83
1-La monarchie	84

2-L'aristocratie	91
3-La démocratie.....	97
Conclusion	104
Bibliographie.....	109

Remerciements

Il m'est vraiment important de remercier celui à qui je dois en premier chef la réalisation de mon mémoire. Il s'agit de mon directeur de mémoire, en l'occurrence, professeur Christian Nadeau qui, tout au long de mes recherches, n'a jamais lésiné sur tout ce qui pouvait aider à mon encadrement. Ses remarques, commentaires et suggestions m'ont servi de véritables outils d'orientation tout au long de ma démarche. Pour tout dire d'un mot, grâce à la patience de mon directeur, j'ai eu droit à un encadrement aussi rigoureux qu'effectif.

Je voudrais aussi remercier les membres de ma famille qui ont su me supporter surtout en comprenant que je devais assez prendre souvent congé d'eux pour me consacrer à mes recherches.

Enfin, un mot à l'endroit de Dufort Emma et d'Emerson Jean-Baptiste, ces amis et camarades qui m'ont toujours fait part de leurs conseils et encouragements.

Introduction

Aussi longtemps que les individus vivront, ils chercheront toujours à accomplir leurs fins, leurs rêves, et ceci, en toute utilité. Autrement dit, ils agissent de toute visée commune en vue de trouver le bonheur. Cette attitude eudémoniste qui traverse tout individu ne peut être actualisée sans la liberté. La liberté est le véritable corollaire de l'action. Voilà pourquoi elle suscite toujours des débats inscrits hors temps, c'est-à-dire, à quelque époque soit-on, elle restera toujours un concept contemporain et non complètement épuisé.

Pour Spinoza, la politique se construit essentiellement sur les bases de l'édifice de la liberté. En fait, celle-ci est devenue une réalité quotidienne qui se vit sous une forme institutionnelle, c'est-à-dire comme le dit Alain Billecoq, «à travers des lois qui garantissent sa stabilité et sa pérennité»¹. On peut donc croire, et à juste titre, qu'il ne devrait y avoir aucun conflit entre les lois et la liberté ou mieux, entre les pouvoirs politiques et la liberté des individus d'autant plus que dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza nous présente l'État comme une entité qui doit, si elle veut exercer ses droits, pouvoirs et prérogatives institutionnels, prendre en compte le droit naturel dont se trouve investi tout individu de penser librement, de discriminer le vrai et le faux, d'exercer en un mot toute sa volonté. En fait, le philosophe nous dit, et nous citons : «J'ai cru faire une bonne chose et de quelque utilité peut-être en montrant que la liberté de penser, non seulement peut se concilier avec le maintien de la paix et le salut de l'État, mais même qu'on ne pouvait la détruire sans détruire du même coup et la paix de l'État et la piété elle-même». On peut donc soupçonner qu'il n'y a pas de place chez Spinoza pour des régimes politiques de nature à entraver la liberté des sujets de droit. Autrement dit, le système politique qui convient le mieux à un État est celui qui garantit les droits des individus, c'est-à-dire qui prend en compte leur liberté.

¹ Alain Billecoq, *Questions politiques, Quatre études sur l'actualité du Traité Politique*, p. 132, Paris, L'Harmattan, 2009

Il est à noter que chez Spinoza cette liberté est héritée dans un premier temps d'un droit naturel dont disposent les individus au sein d'une société prépolitique pour ensuite se muer en une liberté politique instituée au sein de l'État qui a pour tâche de veiller au respect de celle-ci. Cette précision est très importante dans la mesure où elle nous aidera à bien situer notre approche de la liberté politique. En fait, la liberté qui se subsume surtout sous le droit naturel des individus est une sorte de liberté qu'on qualifierait de liberté naturelle. Elle sera abordée surtout au deuxième chapitre de notre mémoire, c'est-à-dire quand nous aurons à traiter de la théorie du droit naturel chez Spinoza. Mais, pour ce qui est de la liberté politique à proprement parler, c'est-à-dire celle qui se trouve dans notre travail en tension avec le pouvoir de l'État, elle sera spécifiquement approchée au troisième chapitre. En fait, la conception spinoziste de la liberté telle qu'elle est exposée dans l'*Éthique*, et qui passe d'abord sur le plan métaphysique par une connaissance adéquate de l'essence divine et éternelle susceptible de conduire l'individu humain dans son intime relation avec Dieu à la Béatitude ou à la joie éternitaire², est celle-là même qui à l'échelle politique, c'est-à-dire dans une communauté politique, se vit cette fois-ci dans la relation de l'individu avec ses semblables.

En outre, la meilleure forme de gouvernement qui convienne à cet espace de liberté politique est la démocratie. Car c'est au sein d'un gouvernement démocratique que se manifeste la puissance de la « multitude libre », cet « être infini » qui confère à l'État la puissance dont il a nécessairement besoin pour persévérer dans son existence, ou en termes plus explicites, maintenir sa survie et garder sa souveraineté.

De là, on comprend que c'est le peuple, cette « multitude libre » qui, par une puissance collective (qu'on pourrait envisager comme l'ensemble des puissances individuelles au sein d'une société) est garant de la souveraineté de l'État. Et c'est ce qui explique également que « la fin de l'État, c'est donc véritablement la liberté »³.

² Car, comme nous le rappelle, Paul Cayazus dans son ouvrage *Pouvoir et liberté en politique, Actualité de Spinoza*, p. 232, Mardaga 2000, « celui qui découvre en lui la divinité découvre en même temps le principe de son action libre et de son autonomie ». Autrement dit, il s'agit d'une liberté intérieure, liberté de penser ou de jugement, une liberté d'agir en adéquation avec soi-même et avec autrui.

³ Spinoza, *Traité théologico politique*, chapitre 20

Mais, il n'est pas toujours évident que la liberté des individus (et c'est prouvé dans certaines sociétés) soit coextensive au pouvoir de l'État. En fait, l'une des grandes missions de l'État, on le sait très bien, c'est d'assurer la sécurité des individus. Or liberté et sécurité ne riment pas toujours. Par exemple, chez Machiavel, il y a une certaine inadéquation de la liberté privée (ou individuelle) et du pouvoir public. Pour lui, il n'y a aucune commune mesure possible entre la mission de l'État d'œuvrer à la sécurité de ses citoyens, et la liberté de ces derniers. Autrement dit, il s'agit de deux entités qui sont carrément incompatibles. En fait, pour Machiavel, la liberté s'efface devant la sécurité dans la mesure où le désir de liberté que les individus éprouvent n'est en réalité qu'un désir d'être en sécurité⁴.

Il y a un autre aspect du problème sur lequel nous devons nous appesantir. En fait, on sait bien qu'une société politique une fois instituée ne peut vivre sans une certaine assise coercitive. Il faut bien qu'un certain pouvoir de commandement, encadré par un système juridico-légal, soit établi en vue de réprimer les appétits et les passions excessives des individus. Sinon on assisterait à une société de chaos ou d'anarchie. Or les individus n'ont pas toujours une disposition naturelle qui les rend enclins à obéir au commandement de l'État. Autrement dit, il y aura toujours des gens qui pensent que la liberté devrait s'exercer en marge de toute contrainte qui émanerait d'un pouvoir politique. Donc, étant donné que l'existence de l'État est nécessairement liée à son pouvoir de commandement, alors la question principale qui nous intéresse est celle de savoir dans quelle mesure on peut selon Spinoza être libre sans pourtant se soustraire au commandement du pouvoir souverain? Autrement dit, comment s'articule le rapport entre la liberté politique (des individus) et le pouvoir politique?

En effet, on sait que pour Spinoza chaque individu est le premier protecteur de sa liberté. Et parallèlement, on sait aussi par exemple que c'est aux dignitaires souverains de l'État qu'il incombe comme dépositaires et comme interprètes du droit civil de décider de ce qui est juste, équitable, ou de ce qui ne l'est pas. Des prérogatives comme juger de ce qui

⁴ Laurent Bove, note d'introduction au *Traité politique* de Spinoza, Librairie Générale Française, Paris, 2002

est juste et de ce qui ne l'est pas, ne peuvent pas être attribuées à la libre discrétion des individus. Mais encore une fois, comment rendre possible une cohabitation de l'État réputé essentiellement comme organe de régulation et de contrainte, et de la liberté des individus qui se veut une sorte de condition de possibilité de l'existence ou de la survie même de l'État? Or, cette cohabitation de ces deux entités est nécessaire. Car elle empêche l'État de se transformer éventuellement en un lieu de répression et de domination tout en sachant qu'à côté de ses missions de paix et de sécurité, il est investi aussi de celle de protéger et de garantir la liberté des individus.

Toutefois, s'il est vrai que l'État puise son fondement dans la protection des droits et libertés qu'il assure à ses citoyens, doit-il pour autant accorder une certaine licence à ces derniers, les laisser vivre comme bon leur semble, c'est-à-dire au mépris de tous préceptes constitutionnels, lois ou décrets gouvernementaux? Quelles sont les limites de cette liberté que l'État doit garantir aux citoyens? En d'autres termes, comment empêcher que la liberté des individus ne nuise paradoxalement à la souveraineté, voire la survie de l'État? Autant de questions spécifiques sur lesquelles nous aurons sûrement à nous pencher.

Ainsi, notre objectif consistera à travers un schéma conceptuel bien entendu spécifiquement spinoziste, à réactualiser toutes ces tensions relatives au rapport de l'État, entité dépositaire d'une certaine souveraineté et dotée d'un pouvoir de commandement, aux citoyens qui, eux-mêmes, sont titulaires de droits dont celui de jouir péremptoirement et de manière inaliénable de leur liberté.

-----Partant de l'hypothèse qu'un certain « conatus collectif »⁵ nous commande d'obéir à l'État sans que cela ne soit en rien une entrave à notre liberté de citoyen, notre travail comportera quatre chapitres. Dans le premier chapitre, nous essaierons, non pas d'inscrire la pensée de Spinoza dans une certaine généalogie comme s'il ne serait qu'un simple héritier légitime, mais de montrer en quoi des auteurs comme Machiavel ou Hobbes sont des pionniers de notre philosophe juif hollandais. En fait, nous aurions pu

⁵ Alexandre Matheron, *Individu et communauté*. En fait, l'expression se traduit comme une sorte de désir commun, ou d'effort commun.

remonter à Grotius, à Bodin, voire Thomas d'Aquin⁶ pour établir une soi-disant parenté de Spinoza d'avec ces derniers. Mais, nous nous limiterons comme nous l'avons dit à Machiavel et à Hobbes en nous évertuant à montrer en quoi la pensée politique spinoziste notamment par rapport à des notions comme l'état de nature, le droit naturel, la loi naturelle ou la formation de l'État, est une reprise des conceptions de ces philosophes, mais qui se mue vite en un dépassement ou une démarcation effectuée avec force d'originalité. Au clair, le premier chapitre comportera deux grands points : Un sur Machiavel, et l'autre sur Hobbes. Toutefois, il est important de signaler que ce ne sera pas nécessairement une démarche comparative dans laquelle s'inscrirait d'abord une exposition des théories de Machiavel et de Hobbes, suivie d'une réplique spinoziste⁷. Non. Ce sera plutôt une manière de montrer que malgré la puissance et l'originalité attestée de l'œuvre de Spinoza, il n'en demeure pas moins qu'il a dû puiser ses idées principalement dans les écrits de ses prédécesseurs Machiavel et Hobbes⁸.

Il faut dire aussi qu'il ne nous sera pas possible de traiter notre problématique sans une analyse des concepts de l'état de nature et du droit naturel chez Spinoza. En effet, avant de résoudre les tensions auxquelles donne lieu le rapport entre le pouvoir de l'État et la liberté des individus, il est important d'envisager la question dans la perspective d'une société précivile, autrement dit, de l'état de nature. Car, si on doit analyser le pouvoir de l'État et ses implications par rapport à la liberté des individus, il faut être d'abord en mesure de le (l'État) situer dans un contexte qui préexiste à sa formation. C'est ainsi qu'on pourra bien s'enquérir des mécanismes qui ont conduit à son institution. D'où justement pour nous l'importance de dégager dans notre travail la conception spinoziste de l'état de nature. En ce qui concerne le droit naturel (que certains considèrent chez Spinoza comme l'ancêtre du droit civil) qui se définit chez le philosophe juif hollandais dans un certain rapport ontologique ou identitaire à la liberté (naturelle), ce sera aussi important, comme nous le disions, de le prendre en compte. En fait, l'analyse de ces

⁶ Thomas d'Aquin, dans son ouvrage *La somme théologique*

⁷ Ou mieux, cette réplique s'introduira à coup sûr à partir du second chapitre, mais davantage comme une exposition des idées propres de Spinoza que dans l'ultime objectif de mettre explicitement ce dernier en parallèle avec ceux-là mêmes que nous désignons comme ses interlocuteurs directs, à savoir Machiavel et Hobbes.

⁸ C'est encore plus évident pour le second, à savoir Hobbes.

deux notions, à savoir l'état de nature et le droit naturel, voilà ce sur quoi sera essentiellement centré le second chapitre de notre mémoire.

On y traitera aussi des affects. Au fait, bien qu'ils soient essentiellement exposés dans son ouvrage *Éthique* (et non dans ses traités) considéré d'ailleurs sous la plume d'Étienne Balibar, et à juste titre, comme une véritable « anthropologie politique »⁹, on ne saurait parler de la conception politique de la liberté chez Spinoza sans prendre en compte inéluctablement l'étude qu'il a réalisée sur les affects. L'analyse des affects se justifie dans la mesure où ils permettent de déterminer les comportements individuels. Saisir l'anthropologie des individus n'est rien d'autre que rechercher ce qui motive leurs comportements et leurs actions. Or, c'est ce à quoi servira une fois de plus une analyse des affects. Mais aussi, ces derniers ont un lien certain avec la liberté. Car celle-ci se veut en quelque sorte l'expression de la cohérence qu'il y a entre l'existence de quelqu'un et les actions qu'il pose au cours de celle-ci.

Il faut aussi préciser que notre analyse des affects nous amènera, bien évidemment, à traiter de l'individualité, c'est-à-dire de la nature de l'individu qui se trouve déterminée par ses désirs¹⁰, sa joie ou sa tristesse, ses espoirs ou ses craintes. En fait, nous porterons surtout un regard très attentionné sur le rôle prépondérant que jouent les affects chez les individus à l'état de nature.

Il y a un autre point important dont nous tiendrons compte. En effet, étant donné que les droits naturels des individus sont illimités et qu'ils s'expriment, pour parler en des termes typiquement spinozistes, en adéquation parfaite avec la puissance¹¹, et comme dans l'état de nature, les individus ne sont prémunis pas contre les menaces ou les abus qu'ils peuvent se causer les uns les autres, par conséquent, il adviendra un moment où il

⁹ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985

¹⁰ Sur ce point, on parlera du conatus, ce désir, cet effort de persévérer dans l'être, et où il conviendra aussi de faire ressortir sous la plume d'Alexandre Matheron dans *Individu et Communauté* une décantation entre conatus individuel et conatus collectif ou interhumain.

¹¹ On verra plus amplement lorsque nous aurons à en parler que chez Spinoza, droit naturel équivaut tout bonnement à désir et puissance.

leur faudra transférer leurs droits¹² en vue de former un seul individu collectif, une sorte d'« Individu total »¹³. Ainsi, leur paix et leur sécurité seront-elles assurées. Mais un peu avant, on se penchera un peu sur ce qu'on appelle l'imitation affective des affects qui donne lieu chez Spinoza à une certaine thèse de sociabilité. Autrement dit, en s'imitant, les individus établissent du même coup certaines règles de société. Dans cette même veine, on verra le rôle de la crainte (quand il est pris comme affect fondamental direct par rapport à l'espoir) dans la formation de l'État civil. « Aucun affect ne peut être refoulé sinon par un affect plus fort et de sens contraire, et que c'est la crainte d'un plus grand dommage qui empêche chacun de faire du tort à autrui »¹⁴, tel est un passage repris par Étienne Balibar pour parler de cette thèse spinoziste de sociabilité. Tandis que dans une analyse de Lazzeri, on se rend compte au contraire que pour Spinoza, « les transferts de droit issus de la crainte ne sont pas valides en raison de l'existence des causes extérieures qui peuvent occasionnellement les abolir »¹⁵.

Au second chapitre, nous l'avons déjà dit, nous parlerons bien sûr du droit naturel. Mais, il sera aussi important de parler de la loi naturelle. En effet, c'est à partir du moment que l'on aura assez bien appréhendé la notion du droit naturel, cet « impératif hypothétique »¹⁶, ce pouvoir, cette puissance que nous utilisons en vue de la conservation de notre être, qu'on comprendra aussi que son illimitation est la première raison qui justifie son abandon à une puissance collective. Cela revient à dire qu'il faudra que ce droit naturel soit limité par la loi naturelle, celle-ci n'étant autre chose que cette règle à appliquer quant aux actions auxquelles nous donne droit la puissance de nos droits naturels.

¹² Ici, l'opinion de Spinoza, comme on le verra plus largement au troisième chapitre de notre travail, est très différente de celle de Hobbes. Car si pour ce dernier, le transfert de droit, une fois effectué, le pacte social une fois né et effectif, l'état de nature est appelé à disparaître, pour le premier, il y aura plutôt une sorte de continuité. Et on aura à expliquer les arguments qui sous-tendent un tel point de vue chez Spinoza.

¹³ D'autres l'ont peut-être aussi utilisée, mais nous-autres avons tirée l'expression de Robert Misrahi dans sa traduction de *l'Éthique*, p. 30, Éditions de l'éclat, Paris-Tel-Aviv, 2005

¹⁴ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 95, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

¹⁵ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, p. 227, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

¹⁶ Hobbes l'entendra de cette manière en faisant appel de ce que Lazzeri appelle dans son ouvrage, les préceptes de la raison.

Il est important de souligner que dès que l'illimitation juridique par rapport au droit naturel des individus au sein de l'état de nature fera ressortir la nécessité de cet abandon (que nos théoriciens appellent le transfert de droit), il y aura aussitôt lieu de parler du pacte social¹⁷. Autrement dit, le passage de cette société précivile, prépolitique¹⁸ à la société politique coïncide avec la naissance (ou la formation) de l'Etat.

C'est ainsi que nous aborderons le troisième chapitre de notre mémoire qui portera essentiellement sur la constitution de l'État chez Spinoza. Tout d'abord, nous chercherons à déterminer dans ce chapitre en quoi le transfert de droit ou la naissance du pacte social caractérise le passage de l'état de nature à cette communauté politique que justement nous appelons tous l'État. Ensuite, il sera aussi question de voir ce qu'on appelle la souveraineté de l'État, son indépendance ou son absoluté. Ainsi, on comprendra qu'il s'agit d'une souveraineté qui a pour ultime conséquence que l'État « n'a qu'à obéir à lui-même » et ne se soumet aussi, en raison de sa liberté, qu'« à sa propre loi »¹⁹. En d'autres termes, l'État est souverain parce qu'il est en parfaite adéquation avec sa propre nature. Il est investi du droit de s'organiser, de s'autoréguler²⁰. Toutefois, il est important de nuancer que ce droit est, en vérité, moins un « droit institué qu'une puissance constituante de la volonté de tous »²¹. Autrement dit, si l'État jouit de l'absoluté d'une certaine souveraineté, c'est surtout grâce à cette puissance collective qu'il hérite de la somme des puissances individuelles de l'ensemble de ces citoyens, et non parce que cela lui viendrait, comme le pense Hobbes, de manière tout à fait inconditionnelle. Et c'est ce qui explique dans cette même optique que l'État, selon une certaine logique interne à sa rationalité politique (voire pratique) a tout intérêt à se comporter de manière rationnelle par rapport à ses citoyens, c'est-à-dire à ne pas chercher à les opprimer ou à nuire à leur liberté. D'où le troisième grand point qui sera abordé au troisième chapitre de notre

¹⁷ Par rapport au pacte social, on verra que la position de Spinoza fait l'objet de certaines variations selon ce qu'il s'agit du *Traité théologico-politique* où il semble favorable à l'idée dudit pacte, ou du *Traité politique* où son accord est cette fois-ci moins évident. De toute façon, on verra aussi qu'au-delà de son utilité, ce pacte ne signifie plus rien aux yeux de Spinoza

¹⁸ On rappelle ici que l'état de nature même s'il a des conséquences très pratiques, n'est rien d'autre qu'une abstraction imaginative où la société politique est préfigurée.

¹⁹ Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, p22, traduction de Madeleine Francés, Gallimard, 1954

²⁰ Laurent Bove et Émile Saisset, *Traité politique*, Librairie Générale Française, 2002

²¹ Ibid, p. 149

mémoire, à savoir, l'articulation de la souveraineté de l'État par rapport à la liberté des individus. Quelles sont les implications de cette souveraineté de l'État par rapport à la liberté des individus ? Ici se situe essentiellement, nous le rappelons, l'objectif principal de notre travail. Bien sûr, il s'agit du point nodal qui nous aura motivé à effectuer nos recherches dans le cadre de ce mémoire. Au fait, nous appuyant sur Spinoza lui-même, notre approche consistera à montrer que ce conflit entre la souveraineté, le pouvoir de commandement de l'État, et l'obéissance des sujets de l'État, ne peut être tranché que grâce à la rationalité d'une certaine dimension ontologique des individus. En fait, ce n'est pas que la raison fasse tout ou qu'elle soit la principale vertu humaine comme des intellectualistes rationalistes nous le feraient croire, néanmoins, « elle montre qu'un État réglé, capable de se conserver lui-même, est la condition de toute recherche efficace de l'utilité. Conduits par la raison, les individus doivent donc vouloir l'existence d'un tel État, auquel ils obéiront à l'égal de tous les citoyens »²². Pour le dire autrement, cet « État réglé » suppose un État qui comprend l'impérieuse nécessité d'œuvrer à l'ensemble des libertés de ses citoyens, notamment, leur liberté de penser, de s'exprimer, de juger, de raisonner, un État, disons-nous encore, qui arrive à saisir que sa survie ou son pouvoir de commandement dépend même de la liberté de ses citoyens.

Pour ce qui est du quatrième chapitre, celui-ci sera consacré spécifiquement à l'étude des différentes formes de gouvernement chez Spinoza. Ce chapitre (qui sera aussi le dernier) comportera trois grands points :

- 1- La monarchie
- 2- L'aristocratie et ses deux variantes, à savoir, l'aristocratie centrale et l'aristocratie fédérale
- 3- La démocratie.

Toutefois, quoiqu'il se soit consacré à l'étude de ces trois régimes politiques²³, il nous faudra démontrer que le dernier, à savoir, la démocratie est pour Spinoza comme nous

²² Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 112, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

²³ Même s'il n'a pas eu vraiment le temps de terminer le 11^e chapitre du TP pour cause de décès, on sait quand même à travers le fond de la pensée de Spinoza concernant la démocratie. Et on sait aussi que pour lui, c'est le régime politique naturel.

l'écrit Lazzeri²⁴ une sorte d'exigence immanente de tout État, le fondement de tous les autres régimes. Dans cette même veine, Étienne Balibar²⁵ relève quelques contradictions concernant la monarchie et l'aristocratie, qui justifient évidemment chez Spinoza que le meilleur régime politique n'est autre que le régime démocratique. Ensuite, on parlera également d'un beau passage du livre de Lazzeri²⁶ dans lequel on verra une inversion chronologique des régimes. Au fait, c'est à partir d'une déformation circonstancielle de la démocratie que seraient nées la monarchie et l'aristocratie. Mais, comme tout type de gouvernement est nécessairement fondé sur des pratiques de la démocratie, celle-ci reprendra automatiquement ses droits de cité.

Enfin, au terme de notre exercice, on se rendra compte que ce à partir de quoi on obtient finalement chez Spinoza la résolution de la tension entre les pouvoirs de l'État et la liberté des individus (ou entre le commandement de l'État et l'obéissance des citoyens), est la démocratie. Autrement dit, toute notre approche, tout le cheminement de notre analyse trouvera ultimement sa justification en démontrant que c'est effectivement cette « union des hommes en un tout qui a un droit collectif sur tout ce qui est en son pouvoir »²⁷ qui permettra de trouver un terrain de conciliation entre le pouvoir public et la liberté politique.

²⁴ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et Liberté*, p. 280, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

²⁵ On se référera à l'ouvrage d'Étienne Balibar, *Spinoza et la politique* pour découvrir lesdites contradictions

²⁶ Il s'agit du même ouvrage de Lazzeri auquel nous nous sommes maintes fois déjà référé, à savoir, , *Droit, pouvoir et liberté*.

²⁷ Voilà comment Spinoza définit la démocratie dans le *Traité politique*

Chapitre I

Les pionniers de Spinoza

L'œuvre de Spinoza accuse à bien des égards des points de ressemblance aussi bien avec la pensée de Machiavel qu'avec celle de Hobbes. On serait même tenté de croire qu'il existe une certaine parenté entre les œuvres de ces trois auteurs. Spinoza est vu tantôt comme un disciple de Hobbes tantôt comme un héritier de Machiavel. Par exemple, alors que Léo Strauss le présente comme un disciple de Hobbes, d'autres auteurs comme Carl Gebhart, Althusser ou Negri pensent qu'il s'appuie essentiellement sur l'œuvre de Machiavel pour traiter les différentes problématiques abordées notamment dans le *Traité politique*²⁸. C'est aussi le cas de Vittorio Morfino²⁹ qui, dans une version encore plus contemporaine, met en exergue un certain rapport de similitude entre l'œuvre de Machiavel et la pensée politique de Spinoza.

Toutefois, ce n'est que grâce à une analyse respective de leur œuvre (ou mieux de leur pensée politique) qu'on sera en mesure de déterminer en quoi la pensée politique de Spinoza serait tributaire de celle de Machiavel, et surtout, de celle de Hobbes. Autrement dit, notre principale motivation sera de mettre en lumière certains recoupements qui signalent les œuvres des trois philosophes en question. Ainsi, notre démarche consistera principalement dans ce premier chapitre à exposer en plusieurs points la stratégie conceptuelle de ces deux prédécesseurs de Spinoza, à savoir Machiavel et Hobbes, mais sans effectuer à proprement parler une confrontation de leur pensée politique avec celle du premier. En fait, comprendre la philosophie politique de Spinoza sera, croyons-nous, un meilleur exercice si nous nous donnons la peine de le situer par rapport à ses deux prédécesseurs.

²⁸ Voir Saverio Ansaldi dans son article *Conflit, démocratie, et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel*, *Multitudes*, 2006/4 (#27)

²⁹ Vittorio Morfino, *Le temps et l'occasion*, Classiques Garnier, Paris, 2012

1-Machiavel et sa conception réaliste de l'État

Machiavel, ce fils florentin de l'Italie, dégage une pensée politique qui va à contre-courant des conceptions traditionnelles du pouvoir politique. En effet, pour Machiavel, il n'est plus question de se retrancher derrière des paradigmes de pensée pour définir le pouvoir politique. Le projet politique machiavélien s'inscrit dans la logique de ce qu'on pourrait appeler une sorte d'« empirisme pragmatique »³⁰. Ceci dit, la logique traditionnelle de fonder un État sur une base théorique définie à partir des essences³¹ ne tient plus la route. Elle est frappée de caducité. Dorénavant, l'État est devenu avec l'auteur de *Le Prince* une entité qui se gère non en fonction d'un ensemble de théories prédéfinies, mais plutôt en conformité aux différentes contingences historiques qui signalent son existence³². En d'autres termes, ce à quoi on semble assister chez Machiavel n'est rien d'autre qu'une sorte de réalisme politique. Ce réalisme découle justement du fait que les anciennes conceptions politiques ou moralistes (qui ne sont pour Machiavel que des utopies) cèdent la place à des activités pragmatiques. Pour diriger l'État, il n'est plus question justement d'appliquer des théories toutes faites. Il faut plutôt nous mettre à décrypter la réalité de la vie politique, c'est-à-dire à nous en tenir à ce que nous vivons dans notre vie politique actuelle soit comme événements soit comme nécessité.

On serait même tenté de voir dans la pensée du philosophe florentin (même si ce n'est pas tout à fait le cas), une certaine démarche de toute apparence phénoménologique. Puisque qu'en nous exhortant à nous mettre en rupture de ban par rapport à toute description idéale d'une société politique, donc à être réaliste, Machiavel ne fait en vérité

³⁰ L'idée de parler d'un certain empirisme pragmatique nous vient du fait que même s'il faut tenir compte de l'expérience des événements, il faut le faire davantage pour maîtriser pragmatiquement ces derniers que de s'y référer dogmatiquement, c'est-à-dire en ne pouvant mieux faire qu'obéir à une certaine priorité ontologique de la nécessité. On en parlera long quand on fera ressortir les liens conflictuels entre la vertu et la fortuna.

³¹ Dans son ouvrage, *Machiavel ou la science du pouvoir*, Éditions Seghers, Paris, 1972, Hélène Védrine nous parle d'un prince qui ne s'intéresse nullement à introduire le peuple à la connaissance des essences tel que cela s'opère traditionnellement dans la philosophie.

³² C'est ce qui se trouve théorisé chez Machiavel, comme on le verra dans ce premier chapitre même, sous l'appellation de la fortuna, c'est-à-dire l'ensemble des contingences historiques dont il convient nécessairement au Prince de tenir compte s'il veut bien se comporter ou être en mesure de se conserver.

que nous inviter à saisir les phénomènes tels qu'ils sont, c'est-à-dire à faire une sorte de retour à la chose elle-même plutôt que de nous focaliser sur des idées déjà construites. Il faut dire que ce réalisme politique implique chez Machiavel une certaine connaissance des passions humaines. On ne peut pas se vouloir réaliste si on n'a pas une connaissance des individus.

Mais là, il y a lieu de soupçonner en outre, un certain recours de Spinoza³³ au réalisme politique machiavélien. Car Spinoza comme on le verra plus tard dans ce travail, rejette à l'instar de Machiavel toute description qui tend à idéaliser le pouvoir politique. En effet, chez lui on doit être en mesure de comprendre que toute action humaine se mesure à l'aune d'une certaine connaissance de la nécessité³⁴. En d'autres termes, Spinoza, comme Machiavel, croit à contre-courant de certaines théories politiques traditionnelles que le pouvoir politique s'articule à travers une prise en compte des événements politiques susceptibles d'affecter l'existence d'un État. Et là déjà, c'est effectivement un point de jonction important entre Machiavel et Spinoza.

1.1 : La vérité effective de la chose

Dans la configuration politique d'une cité, ce sont les faits ou événements qui doivent une fois de plus nous intéresser. Ils prennent la forme de règles de conduite, et doivent constituer un véritable tremplin dans toute approche théorique quelconque du pouvoir politique. C'est ce que certains spécialistes entendent par « la vérité effective de la chose », qui sert d'un véritable fil conducteur³⁵ à Machiavel dans sa conception de l'État. Bien sûr, l'idée de la vérité effective de la chose constitue un véritable corolaire de la conception réaliste du philosophe florentin de l'État.

³³ On rappelle que l'objectif même de ce premier chapitre consiste à faire des recoupements entre Spinoza et ses prédécesseurs.

³⁴ On verra quand nous parlerons spécifiquement de la liberté des individus (soit au troisième chapitre) que pour être libre, cela passe par une connaissance de la nécessité des causes extérieures.

³⁵ Normalement, ce n'est pas spécifiquement le seul. Mais, à notre avis, et peut-être aussi sans grand risque de nous tromper, ce serait fort difficile de saisir la pensée politique du penseur florentin sans d'abord tenir compte de ce postulat si important que constitue la prise effective et véridique de la chose. D'ailleurs, on pourrait même considérer cette remarque comme tout simplement un truisme.

Par ailleurs, cette même idée est aussi présente (même si ce n'est pas sous la même catégorie conceptuelle) dans la pensée de Spinoza. Car celle-ci, comme celle de Machiavel, est empreinte d'un certain sens de réalisme. Autrement dit, l'ontologie politique spinoziste est au même titre que celle de Machiavel, une ontologie qui fait l'économie de tout fondement théorique ou conceptuel a priori pour faire place en revanche à « l'effectivité de la chose ».

Mais, revenons maintenant à Machiavel. En effet, par rapport à cette question machiavélienne de la vérité effective de la chose, un texte du philosophe Thierry Ménissier³⁶ nous permet d'en avoir une meilleure compréhension. L'auteur nous présente dans ce qu'on pourrait considérer comme une sorte de théorie de l'éthique de la signification, l'importance des signes dans l'exercice qu'effectue le prince pour conserver son pouvoir. En effet, le prince n'obéit à rien d'autre qu'à ce qui est susceptible de contribuer à la pérennisation de sa principauté. En ce sens, son seul devoir n'est autre qu'un « devoir de nécessité »³⁷ dans la mesure où il a essentiellement pour tâche de poser toute action qui aille dans l'intérêt de son pouvoir et de la conservation de l'État. C'est ce qui explique entre autres que dans la morale propre à Machiavel, les vices ou la ruse sont les bienvenus. Toutefois, il faut préciser que ce n'est pas que le philosophe ne respecte aucune règle de morale ou d'éthique. C'est plutôt que pour lui, la véritable dimension anthropologique de l'homme fait de celui-ci un « être qui n'est ni dieu ni bête mais qui peut éventuellement se comporter comme une bête »³⁸. Une telle réflexion lui a permis de comprendre bien évidemment que le prince n'est pas d'un naturel vertueux qui lui empêcherait d'être en mesure d'utiliser à bon escient les vices ou la ruse. Ceci dit, « vous devez savoir qu'il y a deux manières de combattre : l'une avec les lois, l'autre avec la force, la première étant le propre de l'homme, la seconde celui de la bête. Mais,

³⁶ Thierry Ménissier, *La vérité effective de la politique et les qualités du Prince* in *Machiavel, le prince ou le nouvel art politique*, Presses Universitaires de France, 2001.

³⁷ Ibid. p. 122 .Mais il faut souligner doré et déjà que cette logique de nécessité à laquelle le Prince semble lié, prêtera quand nous traiterons du couple vertu-fortuna, à un véritable dénouement problématique dans la mesure où le premier élément devra s'interpréter comme le contraire de tout déterminisme dans la gestion par le prince de son pouvoir politique.

³⁸ Ibid. p. 123

parce que la première ne suffit pas, il faut recourir à la seconde. Il est donc nécessaire à un prince de savoir bien user de la bête et de l'homme », affirme Machiavel³⁹.

En d'autres termes, et c'est là que nous allons de façon plus directe prendre en compte l'analyse de Ménissier, le prince doit être capable d'interpréter le moindre signe qui lui vient de son peuple, et de savoir en conséquence comment se comporter⁴⁰. Car l'image du prince est dans un rapport symbolique qu'il entretient avec son peuple, une image à soigner, qui l'oblige en conséquence à prendre en considération ce que celui-ci désire. C'est la prise en compte du désir qui permettra justement au prince d'avoir une maîtrise ou influence symbolique sur l'imaginaire passif de son peuple. Et pour y parvenir, « il n'est donc pas nécessaire, nous dit Machiavel, de posséder toutes les qualités, mais il est bien nécessaire de paraître les avoir »⁴¹. Autrement dit, il s'agit ici d'une sorte de pouvoir de manipulation, de la naissance (chez Machiavel) d'un nouvel art politique qui fait de l'illusion, une règle ou « un mode du réel politique »⁴².

Mais, n'est-ce pas que chez Machiavel on doit s'attaquer aux choses telles qu'elles sont en toute effectivité? Or, on voit ici que le paraître occupe une place prépondérante dans la conception machiavélienne du pouvoir. On pourrait donc croire que l'être (des choses) n'a pas une véritable valeur paradigmatique dans la pensée du philosophe. Puisqu'on on y décèle un primat de l'illusion sur le réel. Sauf que ce serait se berner que de croire que la théorie machiavélienne du pouvoir politique souffre d'une telle contradiction. Car, comme Ménissier nous invite à le comprendre, en même temps que le prince doit soigner son image, c'est-à-dire maintenir son pouvoir grâce à une intelligence des symboles, cette même intelligence lui exige aussi de faire une décantation entre les signes et les choses. Pour le dire en des termes, espérons-le, plus explicites, il ne sera pas simplement question pour le prince de se soumettre à un certain impératif du paraître. Il devra aussi faire en

³⁹ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, traduit, présenté et annoté par Jean-Yves Boriaud, Perrin, 2013, p. 133

⁴⁰ Hélène Védrine dans son ouvrage *Machiavel ou la science du pouvoir*, appellera cela « l'art du paraître » ou encore « la technique de l'être-vu ».

⁴¹ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, traduit, présenté et annoté par Jean-Yves Boriaud, Perrin, 2013

⁴² Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier, *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique*, Presses Universitaires de France, 2001

sorte qu'il y ait une correspondance entre cette image qu'il projette en vue de s'attirer l'admiration du peuple, et son véritable tempérament. Cela dit, il faut rendre moins fictif, c'est-à-dire plus consistant, ce lien imaginaire et passif qui lie le prince à ses sujets.

De toute façon, à la suite de l'analyse de Ménissier, nous sommes en mesure de comprendre que chez Machiavel, la gestion du pouvoir politique implique nécessairement une bonne intelligence des rapports avec les sujets, une connaissance de leur désir, enfin, la vérité effective de la chose.

Signalons en outre, une fois de plus, que la pensée de Machiavel et celle de Spinoza accusent bel et bien une certaine ressemblance. En effet, comme pour Machiavel, il est aussi important pour Spinoza que les tenants du pouvoir détiennent la vérité effective de la chose, autrement dit, comprennent que s'instruire de la psychologie de la multitude⁴³, de ses passions ou de son désir, constitue une obligation qui leur est immanquablement assignée. C'est dans cette même veine que Vittorio Morfino, affirme que pour Machiavel aussi bien que pour Spinoza, « la politique ne se fonde ni sur une morale normative ni sur une rationalité abstraite; elle doit en revanche être définie comme la tentative de bâtir, à partir de la réalité concrète des passions humaines, un État capable de durer »⁴⁴.

1.2- Le couple Virtù-fortuna (et le principe de liberté politique) chez Machiavel

Il y a une corrélation assez étroite entre le salut du pouvoir politique et la manière dont le prince tient lui-même les rênes de ce pouvoir. Autrement dit, la survie même de l'État est directement conditionnée par la prudence du prince⁴⁵. Autant dire que pour bien comprendre la théorie machiavélique du pouvoir, on n'aura pas de cesse de se rendre compte de l'importance déterminante de la notion de prudence. En effet, il y aura toujours, et Machiavel en est lui-même conscient, des changements de temps. La vie

⁴³ On le verra plus amplement au 3^{ème} chapitre, notamment quand il sera question de parler des exigences qu'implique la gestion du pouvoir public.

⁴⁴ Vittorio Morfino, *Le temps et l'occasion*, Classiques Garnier, Paris, 2012

⁴⁵ Toutefois, soulignons déjà que c'est une thèse qui sera contestée par Spinoza qui voit plutôt la pérennité de l'État assurée non par des vertus rationnelles de ses dirigeants, mais plutôt grâce à la bonne marche des institutions. Donc, que l'on soit raisonnable ou la proie de ses passions, ce n'est pas tant cela qui va garantir la conservation de la cité.

d'un peuple, d'une nation ou d'un État sera toujours mouvementée par des événements. Mais, comment le prince doit-il s'y prendre? Ici, c'est en quelque sorte la problématique de la vertu et de la fortuna qui intervient⁴⁶.

Mais tout d'abord, signalons que l'opposition du couple vertu-fortuna a une double importance. Premièrement, elle nous permet d'exposer encore davantage la conception machiavélienne du pouvoir politique. Car la prudence (ou vertu) est bien sûr ce dont le prince a essentiellement besoin pour être en mesure de savoir comment gérer les événements (la fortuna) qui affectent l'existence de la cité. Pour le dire autrement, s'il y a quelque chose chez Machiavel qui permet entre autres de prendre distance par rapport au schéma traditionnel des modes d'opération du pouvoir politique «en inscrivant l'action humaine dans l'aléa totalement intelligible de la nécessité»⁴⁷, il s'agit bien évidemment du couple vertu et fortuna. Deuxièmement, grâce à ce couple d'opposition, il est possible de voir sous un nouvel angle ce que Spinoza (quant à l'élaboration de sa pensée politique) devrait à Machiavel. En effet, de la même façon que Machiavel appelle à la prudence (la vertu) du prince pour être en mesure de bien exercer son pouvoir, Spinoza plaide aussi, on l'a déjà dit, pour une intelligence de la nécessité des événements (ou des causes extérieures). À cet égard, Vittorio Morfino va même jusqu'à dire que Spinoza traitant par exemple du couple violence et habitude au troisième chapitre du *Traité-théologico-politique*, ne fait que reprendre le couple machiavélien vertu/fortuna sous un autre vocabulaire⁴⁸.

Il faut aussi souligner que c'est en quelque sorte la problématique de la liberté politique qui est ici posée (c'est-à-dire autour de l'opposition entre la vertu et la fortuna). Puisqu'il s'agit de déterminer dans quelle mesure on peut contrecarrer ou résister⁴⁹ à la nécessité du déterminisme des événements, il est par là aussi question de savoir dans quelle sphère

⁴⁶ Même si c'est élémentaire, mais on se donne quand même la peine de rappeler que parler ici de vertu, c'est parler encore de la prudence. En fait, ce sera toujours la même chose dans notre travail que de parler de vertu, de prudence, de sagesse ou de l'action humaine. Ce sont des appellations qui s'équivalent.

⁴⁷ Vittorio Morfino, *Le temps et l'occasion*, p. 65, Éditions Classiques Garnier, Paris, 2012

⁴⁸⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Bien entendu, le verbe résister ici n'est pas tout à fait approprié. Ou à tout le moins, il reflète quelque chose de tout à fait provisoire. Car faire face à la fortuna, comme on le verra bientôt, requiert beaucoup plus qu'un simple exercice de résistance.

et jusqu'où l'action humaine peut-elle s'étendre. D'où justement une problématique de liberté : est-on libre et à quel degré on l'est?

Revenons maintenant au couple vertu-fortuna lui-même, et prenons en compte, une analyse de Miguel Vatter⁵⁰ qui nous semble d'une importance considérable. En effet, Vatter fait ressortir chez Machiavel plusieurs moments qui conduisent finalement à la thèse qui résoudra définitivement cette problématique qui met en face l'action humaine (la vertu) et les événements (la fortuna). Ainsi, le premier moment de l'analyse est celui où Machiavel concède (bien entendu provisoirement) que l'action humaine bénéficie d'un certain degré de liberté par rapport aux événements. En effet, cette première étape s'initie à partir d'une théorie que Vatter appelle la théorie machiavélienne du *riscontro*⁵¹. Il s'agit de dire que dans le changement des temps, c'est-à-dire par rapport aux événements, il y a une sorte d'adaptation entre l'action humaine et les circonstances dans lesquelles lesdits événements sont produits.

Sauf que s'il faut s'adapter aux événements, cela entraîne implicitement que si on est libre, c'est parce que les événements l'ont rendu possible. Il y aurait donc une certaine nécessité des événements, qui subsume l'existence humaine ou mieux, l'action humaine. Autrement dit, tout est tracé d'avance par une certaine forme. De telle sorte qu'on ne peut pratiquement avoir de réelle liberté sans que celle-ci ne soit en rapport à un certain déterminisme substantiel, cosmologique ou universel. Or, nous possédons quand bien même un certain libre arbitre. Et celui-ci joue un rôle plus ou moins déterminant dans notre action. D'où un sérieux problème avec cette théorie du *riscontro* qui débouche malheureusement sur un primat déterministe de la fortuna, et qui fait en sorte que Machiavel ne peut pas vraiment l'adopter.

En revanche, il faut trouver un moyen pour empêcher que la vertu ne soit neutralisée par la fortuna, ou pour que les deux soient à tout le moins sur un même pied d'égalité. Mais, même si on arrivait à les mettre effectivement sur un même pied d'égalité, là encore ce ne serait pas suffisant. Car l'action humaine partageant une même cote avec la fortuna,

⁵⁰ Miguel Vatter, *L'histoire comme effet de l'action libre*, in Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier, Machiavel, *Le Prince ou le nouvel art politique*, p. 209-244, Presses Universitaires de France, 2001

⁵¹ Ibid.

n'aurait aucune influence possible sur celle-ci. Ceci dit, pour remédier à la situation⁵², Machiavel compte, et là on est précisément au second moment de l'analyse, restituer à la prudence humaine une part plus ou moins active. En effet, pour Machiavel, nous sommes bien en mesure de contrôler au moins une partie des événements occasionnés par la fortune. Autrement dit, notre prudence nous permet d'opposer à la fortune une certaine résistance. Il suffit tout simplement de savoir comment nous y accommoder. Car, « à l'image d'un fleuve dont on peut contenir la crue grâce à de bonnes digues et de bons canaux, la fortune affiche sa puissance quand la valeur n'est pas en mesure de lui résister, et tourne ses assauts là où elle sait que n'ont été prévues ni digues ni levées pour la contenir »⁵³.

Mais, même si tout n'est pas encore résolu, ce deuxième moment de l'analyse a quand même le mérite de conduire plus ou moins à un carrefour où « non seulement il n'y a pas de prédétermination des événements par des structures ou des ordres universels, mais l'ordre des choses du monde est déterminé par le rapport qu'a l'action humaine à ses circonstances »⁵⁴.

En effet, on a pu jusque-là épargner certains écueils à la vertu. Toutefois, on n'est pas encore parvenu au moment décisif de la résolution de la problématique. Car jusqu'à présent, comme c'est écrit ci-haut, « l'ordre des choses du monde est déterminé par le rapport qu'a l'action humaine à ses circonstances ». Or pour Machiavel, il faut plus que cela si on veut vraiment que la vertu ne finisse par être éclipsée par la fortune. Autrement dit, un simple rapport entre les deux ne prémunit pas vraiment l'action humaine contre la fortune. Car celle-ci est imprévisible⁵⁵.

Mais heureusement (et là on aborde bien sûr le dernier moment du raisonnement), « la fortune est une femme et qu'il est nécessaire, si l'on veut la soumettre, de la battre et de

⁵² Du moins, encore provisoirement. Car normalement, on n'est pas encore parvenu au dernier moment de l'analyse.

⁵³ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, traduit, présenté et annoté par Jean-Yves Boriaud, Éditions Perrin, 2013

⁵⁴ Miguel Vatter, *L'histoire comme effet de l'action libre* in Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier, Machiavel, *Le prince ou le nouvel art politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001

⁵⁵ Comme Vatter l'a souligné dans un passage, il n'y a malheureusement aucune science qui puisse prédire les événements.

la rudoyer. Et l'on voit qu'elle se laisse plus facilement vaincre ainsi que par ceux qui en usent froidement avec elle : en femme qu'elle est, elle est l'amie des jeunes, parce qu'ils sont moins réservés, plus fougueux et plus audacieux quand il s'agit de la commander »⁵⁶. Ici, dans cette citation, ce qui doit surtout nous intéresser, c'est l'idée de violence introduite par Machiavel à partir du mot battre. En effet, cette idée de violence réside justement dans le fait que non seulement la vertu n'a plus à se plier à la fortune, mais aussi et surtout elle se déploie désormais avec une puissance qui lui assure le plein contrôle de la fortuna. Justement, il n'est plus question que la vertu existe dans un certain rapport de conformité à la fortune. Ou mieux, si le temps, les événements et l'action doivent coïncider, cela doit se faire désormais autour d'une opposition conflictuelle et permanente entre eux, et non à travers un simple principe de correspondance. Donc, on découvre que ce qu'il faut finalement à un prince pour bien diriger, c'est un sens aigu de la vertu qui lui permet, dans une posture combative, de s'adresser à la nécessité des événements.

1.3- L'importance du conflit au sein de l'État machiavélien

Il n'est pas de société qui puisse se mettre à l'abri des divergences qui caractérisent les intérêts des différents groupes qui le composent. C'est le cas tant pour les sociétés politiques que pour celles qu'on pourrait appeler prépolitiques ou préciviles⁵⁷. Autant dire que les conflits nés d'intérêts divergents peuvent aider à comprendre la dynamique dans laquelle évoluent différentes entités. C'est dans cette perspective que nous allons essayer de voir l'importance que revêt le conflit dans la pensée politique machiavélienne. Sauf que cette fois-ci, ce ne sera plus le conflit⁵⁸ entre vertu et fortuna, mais plutôt celui qui met aux prises des groupes sociaux les uns avec les autres, ou encore, qui oppose les différentes entités politiques au sein d'un espace politique donné.

⁵⁶ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, traduit, présenté, et annoté par Jean-Yves Boriaud, Éditions Perrin, 2013, pp. 181 et 182

⁵⁷ C'est le cas par exemple de l'état de nature. Ce n'est pas que des communautés d'individus aient existé comme tel dans la réalité. Toutefois, le caractère pragmatique de cette fiction, la façon utile dont les théoriciens de cette entité théorique ou philosophique l'ont conceptualisée, fait en sorte que l'état de nature est devenu quasiment quelque chose d'historicisé dans l'imaginaire de ceux qui en ont pris connaissance.

⁵⁸ Ce ne saurait être jamais le cas, puisque ce conflit est bel et bien déjà tranché.

En fait, pour Machiavel, il est assez évident que les tensions telles qu'elles existent dans une communauté politique quelconque jouent un rôle déterminant quant à la force ou la stabilité de celle-ci. En vérité, c'est même plus qu'une simple question de force ou de stabilité d'un État. Il y va même de la liberté de ce dernier, aussi bien que de celle de ses citoyens, qu'il y ait des conflits en son sein. D'ailleurs, c'est dans cette optique même que Machiavel déclarait péremptoirement dans les *Discours* que « dans toutes les républiques, il y a deux partis : celui des grands et celui du peuple; et toutes les lois favorables à la liberté naissent de leur opposition. Les soulèvements d'un peuple sont rarement pernicieux à sa liberté »⁵⁹

Au lieu de nuire à une société, les conflits qui y sévissent, aident à garantir la liberté des différentes composantes de ladite société. Dans cette même veine, Christian Nadeau a affirmé dans un article intitulé *Machiavel, Domination et liberté politique*⁶⁰, que penser la liberté politique chez Machiavel renvoie nécessairement à parler tant de la liberté du peuple que de la liberté des grands. Par ailleurs, cela peut paraître paradoxal de parler de liberté en l'associant aussi bien au peuple qu'aux grands. En fait, pour le premier, cela semble tenir de l'évidence. Car parler de l'idée ou du désir de liberté s'applique en général à ceux qui ne sont pas libres. Or cette condition privative de liberté est fort souvent celle des opprimés, ou du peuple. Mais, pour les grands, c'est assez problématique de parler de privation de liberté. Car ceux-ci ne sont pas en proie à une certaine oppression qui justifierait chez eux un désir de liberté. Toutefois, Nadeau précise qu'il y a lieu de considérer dans ce cas deux types de liberté : la liberté de ceux qui ne veulent pas être dominés, et qui par conséquent, expriment leur désir de liberté. Cette première catégorie de liberté est celle du peuple, ou encore des gouvernés. La deuxième catégorie de liberté est celle qui consiste à vouloir étendre sans aucune forme contrainte, sa domination. Il s'agit dans ce cas de la liberté de ceux qui dominent,

⁵⁹ À partir de cette déclaration, il est assez aisé, quoi que l'on dise, de voir en Machiavel un farouche défenseur du républicanisme. Autrement dit, même si dans le Prince, les théories développées par le philosophe florentin donnent à penser qu'il n'a fait que militer en faveur du statu quo de l'ordre public, force est de constater que dans les Discours, il s'appesantit sur des valeurs républicaines. Voilà pourquoi, c'est mieux de dire que dans une œuvre aussi que dans une autre, les idées défendues par Machiavel tournent finalement autour de la nécessité d'avoir un État républicain, c'est-à-dire favorable aussi bien au pouvoir de ses gouvernants qu'à la liberté de ses gouvernés.

⁶⁰ *Érudit*, Volume 30, numéro 2, automne 2003, p. 321-351

dirigent, et qui désirent en conséquence, être toujours en mesure de dominer. Pour le dire en des termes plus simples, cette catégorie de liberté est plutôt un « désir de domination »⁶¹. Mais, que ce soit d'un côté ou d'un autre, la liberté ne peut être garantie qu'à travers des mécanismes institutionnels qui permettent à chaque groupe social de pouvoir revendiquer ses intérêts, et de s'opposer du même coup à ce qu'il estime lui être préjudiciable. En ce sens, les dissensions qui existent entre les groupes constituent bien sûr une sorte de gage en faveur de leur liberté.

De plus, à côté du fait qu'ils sont un instrument efficace pour la sauvegarde des libertés publiques, les conflits au sein d'une société constituent également une sorte de garde-fou permettant de lutter contre la corruption. L'idée est que, chaque partie se sachant passible de contestation qui pourrait venir d'une autre partie⁶² a tout intérêt à agir en vue de garantir la bonne marche d'une institution à la tête de laquelle elle se retrouverait. Une fois garantie la bonne marche des institutions, et mises des balises qui favorisent cette dialectique d'opposition, il ne peut donc en résulter finalement que la stabilité de l'État.

Toutefois, le tour de force⁶³ du raisonnement correspond à ce moment où Nadeau précise que non seulement les conflits ont-ils un rôle important pour la stabilité d'un État et pour la sauvegarde des libertés, mais aussi ils doivent toujours être présents au sein de cet État. Donc, vu leur grande utilité, les dissensions constituent une dialectique importante à la conception machiavélienne du pouvoir politique.

Soulignons en outre que le conflit a aussi chez Spinoza une importance considérable. Aussi bien que chez Machiavel, on verra chez Spinoza qu'un État qui veut sa stabilité est obligé de laisser à la multitude le soin d'exprimer son désir. Autrement dit, les conflits entre ce que veulent les dirigeants et les forces passionnelles de la multitude, voilà

⁶¹ Normalement, Christian Nadeau ne fait pas une apologie de cette forme de liberté. Il a tout simplement tenu à la présenter. En revanche, une telle liberté est quand même problématique dans la mesure où elle peut facilement se muer en une licence, ce qui ferait en sorte qu'on laisse le champ de la domination pour tomber dans celui de l'oppression. Mais là encore, l'auteur reprend sa raison en soulignant, comme on va le voir dans les prochains paragraphes, que les dissensions telles qu'elles sévissent au sein d'une société, doivent toujours y demeurer. Car, elles constituent un rempart pour la liberté. Donc, si oppression il doit y avoir, ce n'est pas cette théorie qui la favorisera.

⁶² Puisque celle-ci a justement un droit qui lui permet de prendre sa distance par rapport à tout ce qui est susceptible de nuire à ses intérêts.

⁶³ En tout cas, c'est de cette façon que nous le voyons.

comment, tant pour Spinoza que pour Machiavel lui-même, s'articule en vérité l'organisation politique d'un État.

Malgré tout, n'y a-t-il pas lieu de relever quand même une contradiction dans la conception politique du philosophe florentin? Car d'un côté, il invite le prince à être fort⁶⁴ alors que d'un autre, il plaide en faveur de la liberté du peuple, celui-ci ne pouvant obtenir cette dernière qu'en dressant un mur de résistance face à ceux qui le dominent. Mais là où malheureusement notre interrogation perd sa force, c'est lorsqu'on considère, on se le rappelle, que la morale qui guide toute la pensée politique de Machiavel est celle de l'intérêt. Or, pour le florentin, « c'est le bien général et non l'intérêt particulier qui fait la puissance d'un État »⁶⁵. Autrement dit, même si Machiavel plaide pour la prudence efficace du Prince, il n'en demeure pas moins que ce qu'il vise, c'est d'abord le bien-être de l'État. Donc, sa conception de l'État est applicable autant pour les gouvernants que pour les gouvernés.

En gros, l'analyse de la conception machiavélienne de l'État nous permet de voir que contrairement aux pensées politiques traditionnelles, les bases de l'État doivent être fondées sur un seul vrai postulat : celui du réalisme. C'est ce même postulat, on le rappelle, qui sous-tendra la conception spinozienne du pouvoir politique.

2- Hobbes et la souveraineté absolue du Léviathan

Mais bien avant Spinoza, ce mouvement machiavélien qui construit les rapports du pouvoir sur les bases d'un pur réalisme, est repris par Hobbes. En effet, à l'instar de Machiavel, l'un des objectifs de Hobbes est de se mettre aux antipodes de la pensée politique platonico-aristotélicienne⁶⁶. En fait, sa démarche s'inscrit dans une perspective de faire de la politique, non un simple exercice au sens abstrait du terme, c'est-à-dire en

⁶⁴ On se souvient bien que dans le conflit entre la vertu et la fortuna, Machiavel a finalement tranché en faveur de cette violence qui doit permettre à la première de vaincre la seconde. Autrement dit, le Prince doit inévitablement avoir le dessus sur tout ce qui tend à se dresser devant lui.

⁶⁵ *Discours II*, ii, p. 217

⁶⁶ Il faut rappeler ici que cela a été d'abord et également le projet de Machiavel, c'est-à-dire prendre sa distance par rapport à des modèles de pensée traditionnels qui, au lieu de s'attaquer à des cas pratiques et réels, sont plutôt dominés par des figures abstraites.

conformité aux conceptions traditionnelles, mais plutôt un projet de science rationnelle. En d'autres termes, et d'un avis assez populaire, la pensée politique est « devenue »⁶⁷ avec Hobbes, une science. Et c'est la raison pour laquelle on lui reconnaît la paternité de la modernité de la pensée politique. En effet, Hobbes présente dans le *Léviathan*, une pensée politique axée sur une conception moderne de l'État, où celui-ci, en plus d'être un grand corps⁶⁸, est dépositaire d'une souveraineté absolue (comme nous allons le voir bientôt). Mais, à côté de la souveraineté, d'autres notions importantes comme l'état de nature⁶⁹, le droit naturel, le contrat social ou la formation de l'État, seront prises en compte dans notre analyse de la pensée politique hobbesienne. Du même coup, ces mêmes notions devraient nous permettre de voir (parce que présentes aussi dans sa philosophie politique) en quoi Spinoza serait-il un héritier de Hobbes⁷⁰.

2.1-L'état de nature et le droit naturel chez Hobbes

Hobbes, à travers un exercice de pensée s'essaie à imaginer ce que serait l'homme en dehors de toute détermination sociale ou politique. Autrement dit, il s'agit d'une inversion de l'ordre réel des choses, c'est-à-dire une situation où l'existence de la société n'est pas prise en compte parce que considérée désormais comme non encore née. À cet état, on le rappelle, on donne le nom d'état de nature lequel est défini par Hobbes comme nécessairement un état de guerre de tous contre tous. « C'est un temps sans lois, un temps

⁶⁷ Peut-être aurait-il été mieux d'employer le mot « redevenue » au lieu de « devenue ». Puisqu'on s'est déjà entendu de voir dans l'œuvre politique de Machiavel la naissance d'un nouvel art politique. Sauf que pour Hobbes, la quasi-totalité de ses commentateurs interprètent sa pensée politique comme correspondant à la naissance de la philosophie politique moderne, ou à une véritable science du pouvoir politique. Tandis que pour Machiavel, on se contente assez souvent soit de le présenter comme un terrible défenseur du Prince ou de voir dans son œuvre surtout un récitatif de recettes. En fait, même si nous n'adhérons pas tout à fait à ces critiques qui s'apparentent à nos yeux à de véritables exercices effectués purement et simplement par des détracteurs, nous pensons toutefois que le tour de force et de génie réalisé par Hobbes à travers la conceptualisation de l'état de nature est quand même digne d'une véritable œuvre anthropologico-politique.

⁶⁸ Ce grand corps n'est nul autre que le Léviathan

⁶⁹ On ne saurait traiter du pouvoir politique chez Hobbes sans prendre le temps de s'arrêter un moment sur la principale voie qui initie à sa pensée, à savoir, bien sûr, celle tracée à travers une analyse de l'état de nature.

⁷⁰ Il s'agit, on le rappelle, de la même question que nous nous sommes posée (sur Spinoza) par rapport à Machiavel.

d'avant la civilisation », dit-il⁷¹. En d'autres termes, il s'agit d'un état où tout, pourvu qu'on en soit capable, est permis en raison d'une certaine illimitation qui caractérise le droits naturels que possèdent les individus.

Toutefois, si paradoxal dont cela puisse avoir l'air, c'est quand même un état où les individus sont libres et égaux. Libres parce qu'ils n'obéissent qu'à eux-mêmes, qu'à leurs pulsions, qu'à leurs instincts, et égaux en raison du fait que ce qui vaut pour les uns vaut aussi pour les autres. Plus précisément, il s'agit d'une égalité qui s'entend surtout dans les aptitudes (susceptibles d'être mises en évidence) et l'espoir d'atteindre des fins quelconques.

Sauf que l'idée d'envisager cette égalité comme un paradoxe vient elle-même exactement d'une double contradiction relevée par le philosophe Lazzeri⁷² (concernant le caractère illimité et distributif des droits naturels). Premièrement, si mes droits individuels peuvent (en raison même de leur illimitation) s'étendre n'importe où, il en va de même pour les droits de l'autre qui comportent aussi cette extensibilité. Donc, mes droits sont illimités jusqu'à ce qu'ils coïncident avec ceux de l'autre, qui sont aussi illimités. En conséquence, l'extension des droits de l'autre est une négation de mes propres droits individuels, et vice versa. Autrement dit, il s'agit là d'une relation interne et réciproque à tous les droits individuels. Car en même temps qu'ils sont tous illimités, ils semblent aussi en dernière instance se limiter les uns les autres.

La deuxième contradiction est plutôt une conséquence de la première. Au fait, alors que les droits naturels sont des droits individuels, nul individu n'est pourtant en mesure de se soustraire aux conséquences de la première contradiction. Pour le dire en d'autres mots, personne ne peut parvenir à tirer profit de ladite contradiction en mettant en harmonie l'« application de son propre droit avec son extension »⁷³.

Malgré tout, il y a quand bien même lieu de considérer le principe d'égalité au sein de l'état de nature. Car ce même paradoxe qu'on vient de faire ressortir au niveau du

⁷¹ Frank Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, p. 72

⁷² Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

⁷³

caractère illimité du droit naturel vaut lui-même aussi paradoxalement tant pour les uns que pour les autres.

Mais, il faut aussi préciser que l'état de nature est un état de guerre individuel. Il est caractérisé justement par les conditions sociales des individus, qui excluent l'existence d'un pouvoir politique qui pourtant, garantirait la paix et la sécurité des gens. En d'autres termes, tant et aussi longtemps qu'il n'y aura pas un pouvoir politique à tenir par sa puissance tout le monde en respect, les hommes en conséquence seront toujours enclins à se battre entre eux, affirme Hobbes⁷⁴. Cet état de guerre qui caractérise l'état de nature ne s'inscrit pas dans le cadre de simples luttes ponctuelles; il ne s'explique pas seulement par des combats effectifs. Cela dit, pour se déclencher, il suffit qu'il y ait dans un laps de temps, une disposition avérée.

Néanmoins, ce qui fait surtout de l'état de nature un état de guerre réside dans le fait que dans cet état, les hommes sont mus par leurs passions. Et c'est justement parce qu'ils sont prisonniers de leurs passions, abandonnés à eux-mêmes, c'est-à-dire sans aucun encadrement juridicopositif, qu'ils seront toujours prêts à se livrer bataille. En effet, l'homme étant désirant⁷⁵, il a toujours un désir infini d'affirmer sa puissance face à l'autre. Ce désir est comme un apanage du droit naturel, celui-ci étant défini chez Hobbes non seulement comme la pleine liberté pour chacun d'utiliser sa puissance en vue de sa préservation, mais aussi comme la latitude dont il dispose pour agir selon ce que dictent sa raison et son jugement. Pour le dire autrement, la liberté engendrée par le droit naturel peut effectivement conduire à n'importe quel moment (parce qu'elle ne souffre d'aucune restriction) à des hostilités.

Mais, même si nous sommes libres, et que nous sommes en conséquence, le véritable juge de notre action, celle-ci doit quand même obéir à une certaine règle. Cette règle n'est rien d'autre qu'une sorte de précepte, une maxime d'action qui indique à notre esprit

⁷⁴ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Éditions Gallimard, 2000

⁷⁵ La crainte, l'espoir, le désir, la gloire sont de passions qui ont une importance vitale pour une analyse de l'état hobbesien. Sauf que dans le cadre de ce travail, il ne nous est pas trop opportun de nous y étendre.

comment articuler les fins et moyens⁷⁶ qui doivent servir à notre autoconservation. Bien sûr, cette règle n'est rien d'autre que la loi naturelle. En d'autres termes, « si le droit naturel est la liberté de vouloir, de juger, et de faire toutes les actions qui contribuent à notre conservation et nous ne possédons pas la liberté inverse, la loi naturelle n'est donc rien d'autre que cet impératif hypothétique qui oblige à vouloir et à ces actions »⁷⁷.

À cet égard, contrairement à l'idée de l'illimitation juridique ou distributive des droits naturels au sein de l'état de nature, on assiste ici dorénavant à une limitation rationnelle ou régulatrice dans l'exercice de ces droits. Car la loi naturelle devient désormais cette nécessité à laquelle doivent obéir les individus lors même qu'ils sont les véritables auteurs de leurs actions. Ceci dit, la loi naturelle affaiblit en quelque sorte l'argument de la légitimité du droit naturel, une légitimité remplacée désormais par une raison légitimatrice. Mais précisons en outre, que cette raison légitimatrice n'est pas un principe universel. Il s'agit plutôt d'une raison purement individuelle et instrumentale. Autrement dit, elle est une « raison loquace et calculatrice »⁷⁸, c'est-à-dire dénuée de toute finalité éthique. Et c'est ce qui explique d'ailleurs qu'elle est définie comme « le calcul des conséquences à partir des dénominations générales dont nous avons convenu pour noter et signifier nos pensées »⁷⁹.

Néanmoins, même si la loi naturelle intervient dans l'état de nature comme activité régulatrice des actions, elle n'est pas pour autant contre-indicative de la situation fragile et non sécuritaire qui affecte la vie des individus au sein de l'état de nature. En d'autres termes, les conséquences fâcheuses qui résultent du statut ontologique même de cet état demeurent telles quelles. D'ailleurs, c'est si évident que « dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré, et conséquemment, il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer... []... Pas de société ce qui est le pire de tout... []...

⁷⁶ On précise ici que ce sont les moyens déployés en vue de notre conservation qui sont concernés par cette règle (que constitue la loi naturelle), et non la conservation prise en elle-même.

⁷⁷ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998....p. 126

⁷⁸ Lucien Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986

⁷⁹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Éditions Gallimard, 2000, p. 38

La vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible quasi-animale et brève »⁸⁰. C'est pour cette raison que pour vivre dans un climat plus ou moins propice à la paix et à la sécurité, on va devoir envisager autre chose que la simple loi naturelle, c'est-à-dire il va falloir instituer un autre modèle d'espace. Cela dit, on laissera l'état de nature pour entrer dans une autre forme de société.

Mais juste avant, il y a lieu en outre, de relever déjà dans ce qui est jusqu'ici traité, une convergence de vue entre Hobbes et Spinoza, susceptible d'alimenter l'idée selon laquelle le second serait un héritier du premier. Cette convergence, elle est fondamentale. Car elle montre quelque chose d'essentiel que les deux philosophes partagent ensemble : l'idée que la théorie du droit naturel est fondée aussi bien pour l'un que pour l'autre (pour Spinoza, cela va se confirmer au second chapitre) sur l'illimitation de la puissance des individus.

⁸⁰ Hobbes, *Léviathan*, Éditions Gallimard, p. 124-125

2.2-Le contrat social et la formation de l'État hobbesien

Là encore, il faut dire que les deux philosophes se rencontrent. En effet, aussi bien chez Hobbes que chez Spinoza, le contrat social⁸¹ joue un rôle assez important par rapport à la constitution de l'État. Mais, voyons d'abord ce que cela implique chez Hobbes.

En effet, puisque l'homme ne peut pas vivre dans cet état de nature (où la raison n'est qu'individuelle), il va falloir créer un espace où la raison ne sera plus individuelle, mais plutôt institutionnelle, social ou politique. En fait, étant donné que dans l'état de nature les individus subissent toujours des uns comme des autres des sentiments de menace et de sécurité, il est donc rationnel qu'un pouvoir soit institué en vue de corriger cette dangereuse configuration. Il s'agit donc du Léviathan, un pouvoir souverain et absolu ayant justement pour principale mission de rendre plus ou moins possible aux citoyens, une vie pacifique et coopérative. Ce pouvoir est incarné à travers «une personne unique telle qu'une grande multitude d'hommes se sont faits, chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient, en vue de leur paix et de leur commune défense»⁸².

Cela dit, le Léviathan n'est pas une république instituée de manière vague et indéterminée. Évidemment, elle est le fruit de conventions mutuelles lesquelles s'incorporent à ce qu'on appelle le contrat social. En effet, celui-ci s'en tient à un transfert des droits naturels⁸³, qui s'exécute à un moment où tous acceptent de transférer leurs droits à une entité tierce qui détient à présent, et à lui seul bien évidemment, tous les pouvoirs.

Notons que même si le transfert de droit est un corollaire au contrat social, il y a toutefois un ensemble de droits naturels qui ne peuvent pas faire objet de transfert. Et ces droits

⁸¹ Il faut quand même préciser que si la notion du contrat social a une certaine importance pour Spinoza, c'est surtout dans son *Traité théologico-politique*. Mais, dans le *Traité politique*, ce n'est pas tout à fait le cas.

⁸² *Ibid.*, p. 178

⁸³ En des termes plus explicites « un contrat, comme l'écrit Lazzeri, n'est rien d'autre qu'un transfert mutuel de droits entre individus devenant par là même cocontractants ». Voir Lazzeri, p. 178

sont au nombre de quatre : i- on ne peut pas permettre à qui que ce soit de faire quelque chose qui soit attentatoire à notre intégration physique. Autrement dit, nous ne pouvons pas transférer le droit que nous avons de nous conserver, ou (ce qui revient normalement à la même chose) de résister à ce qui est susceptible de mener à notre propre destruction ii- nous ne pouvons pas non plus transférer à quelqu'un le droit de nous emprisonner, car nous emprisonner, c'est nous livrer à la laisse de celui qui nous emprisonne, et lui offrir, en conséquence, l'opportunité s'il le veut, de porter atteinte à notre intégrité physique ; iii-nous ne pouvons pas autoriser quelqu'un à déposer de faux témoignages contre nous devant un tribunal. Car cela amènerait soit à notre emprisonnement, soit à la violation de notre intégrité physique. En dernier lieu, toutes ces restrictions valent aussi pour les membres de notre famille. Car la conservation de notre famille est en quelque sorte le prolongement de notre propre conservation. Donc, ce qu'il faut retenir surtout de ces quatre exceptions que comporte le transfert des droits naturels, c'est le fait qu'en tout et pour tout, le droit à sa propre conservation est le droit suprême⁸⁴.

Il faut aussi signaler que le contrat social entraîne la réduction des pouvoirs individuels. De telle sorte que les hostilités, les fins personnelles, les raisons individuelles et instrumentales, les lois personnelles que chacun se fixait auparavant sont désormais devenues lettres mortes. Car tout se confond dans et à travers une seule et unique entité : le Léviathan, cet « individu des individus », cette personne souveraine à travers laquelle toutes les autres personnes sont devenues une seule et même personne. Bien sûr, le Léviathan est cette unité à travers laquelle tous les individus au sein d'une communauté (politique) sont réunis et représentés.

Mais, à l'issue de notre analyse du contrat social, il y a lieu de nous arrêter une fois de plus sur des liens de similitude assez forts entre Hobbes et Spinoza. En effet, la théorie spinoziste du contrat social prise dans sa quintessence offre bien l'apparence d'une reprise de la pensée de Hobbes. Comme on vient de le voir, que ce soit chez celui-ci ou chez Spinoza, le contrat social aura été en quelque sorte ce qui permet à l'État de se constituer, du moins dans sa genèse. Et aussi, quand l'État sera complètement institué,

⁸⁴ En ce sens, aussi bien chez Hobbes que chez Spinoza (comme on le verra dans les prochains chapitres), le conatus est la règle d'or.

c'est-à-dire devenu souverain (comme on va tout de suite l'analyser avec Hobbes), là encore on assiste à un fonds commun dans les stratégies conceptuelles des deux philosophes.

2.3-Hobbes et le principe de souveraineté

Disons de nouveau que le pouvoir politique incarné par le Léviathan est un pouvoir souverain et absolu. Bien sûr, le pouvoir politique est souverain et absolu par le fait même que celui qui le détient soit le seul à ne pas être soumis aux lois ni passible de poursuite. En d'autres termes, le souverain n'est pas partie au contrat qui est passé au bénéfice des citoyens. Et tant qu'il est à la tête de la cité, les citoyens ont pour obligation de se reconnaître comme auteurs des actes qu'il pose. En effet, toute action du souverain est automatiquement légitime, ou vouée à l'être⁸⁵. Bien évidemment, c'est parce que son pouvoir est absolu que le Léviathan est entre autres capable de garantir la paix et la sécurité au sein de la communauté.

Toutefois, apportons quelques précisions sur les principaux motifs qui poussent Hobbes à voir dans le pouvoir politique un pouvoir souverain et absolu. Premièrement, pour l'auteur du *Léviathan*, toute potentialité de conflits se révèle toujours dangereuse. À cet égard, l'un des pires malheurs qui puissent arriver à une république, dit-il, c'est la guerre civile. Or, dans la mesure où des tensions sévissent au sein d'une république, qu'il y a plusieurs pouvoirs ou des tendances politiques différentes, nous risquons d'aboutir à une guerre civile ce qui dès lors conduit inévitablement à la mort de la République. Voilà pourquoi la seule et véritable façon d'obtenir et de maintenir la paix civile, c'est d'avoir un seul pouvoir souverain et absolu.

La deuxième raison qui justifie chez Hobbes l'absoluité du pouvoir est celle qui consiste à dire que toute limitation quelconque du pouvoir entrainerait nécessairement une régression à l'infini. Car s'il doit y avoir un deuxième pouvoir pour limiter un premier

⁸⁵ Nous discernons cette petite nuance parce que nous pensons que certains actes seront automatiquement acceptés, ou le seront beaucoup plus vite que d'autres. Mais, comme on n'a pas le droit de s'opposer aux actes du souverain, on finit quand même par accepter même ceux dont on peut être plus réticent à accepter.

pouvoir, il faudrait aussi un troisième pouvoir pour limiter ce second pouvoir, et ceci, jusqu'à l'infini. Hobbes nous précise exactement que « mettant la loi au-dessus du souverain, cette erreur place aussi, au-dessus de lui, un juge et un pouvoir capables de le châtier : ce qui revient à faire un nouveau souverain; et, pour la même raison, un troisième pour punir le second; et ainsi de suite, sans fin, jusqu'à la désorganisation et la dissolution de la République »⁸⁶. En conséquence, pour éviter cette éventuelle régression à l'infini, Hobbes fait donc appel à la présence d'un décideur humain final. Celui-ci n'est autre que le souverain lui-même dont, comme on le sait bien déjà, le pouvoir n'est contrôlable par aucun autre pouvoir. Le pouvoir du souverain étant absolu, il n'est nullement concerné par les lois édictées au sein de la République.

Il faut souligner quelque chose de très important par rapport à ce pouvoir souverain. C'est que ce statut qui fait des individus les véritables auteurs des actes posés par le souverain implique qu'ils n'ont pas le droit de s'insurger contre ce dernier. Car, à travers l'acte de représentation, ils ont a priori donné leur plein acquiescement à toutes actions susceptibles d'être posées par le souverain⁸⁷. Autrement dit, s'insurger contre le souverain aurait le même sens que s'insurger contre soi-même. Autant dire aussi que non seulement n'a-t-on pas le droit de s'insurger contre le souverain, mais on ne peut pas le faire non plus. Mais de plus, ce serait vain et frivole de se révolter contre le souverain. Car, « celui qui se plaint d'un tort commis par le souverain se plaint de ce dont il est lui-même l'auteur ». En d'autres termes, les citoyens ont un devoir d'obéissance inconditionnelle à l'égard du souverain.

Par ailleurs, il est ici opportun de constater à nouveau le lien qu'il y a entre Hobbes et Spinoza. Comme on le verra, Spinoza plaide lui aussi pour un devoir d'obéissance à l'égard de l'État. Autrement dit, obéir à l'État sera aussi chez lui l'une des conséquences les plus immédiates de la souveraineté. En effet, penser le pouvoir politique à partir des attributs de souveraineté permet à l'État non seulement d'assurer sa propre survie, mais aussi la paix et la sécurité de ses citoyens. Et c'est exactement ce que fera Spinoza (on le

⁸⁶ Hobbes, *Léviathan*, Éditions Gallimard, 2000, p. 346

⁸⁷ Donc, non seulement la représentation bénéficie d'une certaine transcendance (puis qu'elle plane au-dessus de toute insurrection possible), mais aussi, elle permet à Hobbes de réaliser un véritable coup de force, celui-là même par lequel les gens n'ont pas le droit de s'insurger.

verra précisément au troisième chapitre) s'inspirant justement et en toute apparence de la théorie hobbesienne du pouvoir politique.

Somme toute, non que nous allions effectuer une comparaison systématique entre l'œuvre de Spinoza et celles de ses interlocuteurs, toutefois, les chapitres⁸⁸ qui suivront, nous montreront effectivement que même s'il y a lieu de relever certaines similitudes entre le philosophe et ses prédécesseurs, il est quand même loin d'être leurs fils légitime. Il est vrai en effet, que Machiavel, Hobbes et Spinoza opèrent un tournant majeur dans leur conception du pouvoir politique. Tous trois militent pour la sécularisation du pouvoir politique. Mais, présenter Spinoza comme un héritier de Machiavel ou de Hobbes n'est pas évident. Car ce qui semble le lier à ses interlocuteurs est rompu en plusieurs moments, comme on aura l'occasion de le voir, par des discordances assez radicales.

⁸⁸ Puisqu'ils seront essentiellement axés sur Spinoza

Chapitre 2

Les affects, l'état de nature et le droit naturel chez Spinoza

Au chapitre précédent, nous avons présenté d'une part, la conception politique de Machiavel dégagée surtout à partir d'une analyse de sa théorie de la raison d'État, et de l'autre, la souveraineté absolue du Léviathan, cet État dont la formation est précédée, sous la plume de Hobbes, d'un véritable artifice de pensée donnant lieu à cette société prépolitique qu'est l'état de nature. Toutefois, cette élaboration de la pensée politique de Machiavel et de celle de Hobbes était inscrite, on juge assez opportun de le rappeler, dans une perspective de voir en quoi ces deux philosophes peuvent-ils être considérés comme les véritables pionniers du cheminement qu'a emprunté Spinoza quant à l'élaboration de sa pensée philosophique. Alors, si dans certains cas, il y a bien sûr des similitudes assez évidentes au niveau de leurs conceptions politiques, d'autres offrent plutôt l'occasion non seulement de voir que lesdites similitudes ne tiennent lieu qu'en apparence, mais aussi et surtout de constater que la philosophie politique de Spinoza se construit à partir des stratégies de pensée assez indépendantes⁸⁹ ou tout simplement originales. Ainsi, le présent chapitre portant sur les affects, l'état de nature et le droit naturel, devra nous permettre de faire ressortir bon nombre de points sur lesquels Spinoza se démarque tout bonnement de ses prédécesseurs.

1-Les affects

Alors qu'il s'agit pour nous dans ce travail d'analyser la pensée politique de Spinoza et de dégager spécifiquement sa conception politique de la liberté, la notion des affects présentée dans l'*Éthique*⁹⁰ (et non dans les traités politiques, qui sont pourtant les

⁸⁹ D'ailleurs, si tel n'était pas le cas, on ne pourrait, en principe, parler d'un système de pensée entièrement spinoziste. Car tout système se compose de parties qui lui appartiennent en propre de telle sorte qu'entre lui et ces dernières, il y a lieu de parler d'une certaine dépendance ou interdépendance ontologique.

⁹⁰ L'*Éthique* est cet ouvrage de Spinoza portant comme son nom l'indique sur des théories éthiques (ou métaphysiques). Toutefois, il n'y a pas en vérité un véritable obstacle d'y faire référence dans la mesure où il n'y a pas dans l'œuvre spinoziste une superposition de ses théories. Autrement dit, même si chacun

principaux ouvrages dans lesquels le philosophe juif hollandais élabore sa philosophie politique) nous est d'une importance considérable. En fait, cette importance découle du fait que par les affects il est possible de saisir ce qui constitue «le contenu conscient et vécu»⁹¹ de tout individu. Grâce à l'affect on parvient à bien appréhender chez Spinoza la réalité des individus, c'est-à-dire à comprendre que tout individu humain quel qu'il puisse être, possède un corps et un esprit. Or l'affect n'est rien d'autre que «l'unité indissociable du corps et de l'esprit»⁹². C'est pour cela qu'il serait sinon impossible du moins très difficile de tenter une analyse pertinente sur la conception de Spinoza de la liberté sans prendre en compte sa théorie des affects.

En effet, le lien entre l'affect et la liberté découle du fait que la seconde suppose le vécu d'une vie fondée sur la cohérence entre un individu et son action, c'est-à-dire une vie basée sur la connaissance de sa réalité. Alors que le premier ne renvoie à rien d'autre qu'au contenu de cette réalité. En plus, ce sont les affects (comme par exemple le désir, la crainte ou l'espoir, la joie ou la tristesse, la pitié ou la gloire) qui permettront de saisir la théorie de l'état de nature et du droit naturel chez Spinoza, mais qui aussi, dans une certaine mesure, nous aideront à camper son idée politique de la liberté.

Rappelons en outre que la conception spinoziste de la liberté est abordée principalement dans l'Éthique, c'est-à-dire sur un plan métaphysique. Dans cette perspective, la liberté renvoie à une connaissance adéquate de l'essence divine et éternelle à partir de laquelle il est possible aux individus humains de s'investir dans les liens d'une relation intime avec Dieu, à la béatitude ou à une certaine joie éternitaire⁹³. Mais, rappelons aussi que c'est cette même liberté (métaphysique) qui se mue dans une perspective politique sous forme d'une relation de l'individu avec ses semblables. Autrement dit, elle s'exerce dans un

de ses ouvrages s'intéresse spécifiquement à des problématiques assez spécifiques, il n'en demeure pas moins que ce sont toutes les théories spinozistes qu'elles soient éthiques, métaphysiques ou politiques qui forment ensemble le système de pensée du philosophe.

⁹¹ Robert Misrahi, *100 mots sur Spinoza*, p. 31, Le seuil, Paris, Septembre 2005

⁹² Ibid.

⁹³ En effet, Paul Cazayus dans son ouvrage *Pouvoir et liberté en politique, Actualité de Spinoza*, Mardaga 2000, p. 232, nous rappelle bien que « celui qui découvre en lui la divinité découvre en même temps le principe de son action libre et de son autonomie ». Pour le dire autrement, il s'agit ici d'une liberté intérieure, liberté de penser ou de jugement, une liberté d'agir en adéquation avec soi-même et à l'égard des autres.

contexte où les individus doivent inévitablement tenir compte de l'existence des entités comme l'État (ou la société).

1.1-Les affects et l'individualité

Saisir l'importance des affects c'est comprendre la fonction qu'ils remplissent dans la vie des individus, en termes de ce qui sous-tend tant leurs comportements que leurs désirs non seulement dans l'état de nature, mais aussi au sein d'une communauté politique⁹⁴. L'affect est défini dans l'Éthique comme « ...les affections du Corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections, leurs idées »⁹⁵. À partir de cette définition, se dessine donc le rôle que joue l'affect dans la construction d'une individualité, celle-ci étant essentiellement composée d'un corps et d'un esprit.

En effet, sans vouloir vraiment entrer dans un débat sur les théories de la dualité du corps et de l'esprit, il faut quand même dire que dans cette étude anthropologique réalisée par Spinoza à travers l'*Éthique*, l'homme dans son individualité est bien sûr présenté comme un «esprit-corps unitaire»⁹⁶, c'est-à-dire un être constitué de façon unique à partir d'un corps et de l'idée de ce corps⁹⁷. Ici, on assiste chez Spinoza, disons-le, à une nouvelle description de l'individualité, différente bien sûr des théories anthropologiques traditionnelles (qui accordaient plutôt à l'esprit une certaine prééminence par rapport au corps). Ceci dit, comme nous l'exhorte Robert Misrahi, on ne doit pas voir dans ce

⁹⁴ Car, comme on le verra un peu plus loin, le droit naturel qui se définit chez Spinoza par le désir ou la puissance de l'individu se conservera en quelque sorte dans la société politique. Autrement dit, le droit politique ne sera rien d'autre qu'une transmutation du droit naturel.

⁹⁵ Spinoza, *Éthique*, III, Déf. III, traduction de Robert Misrahi, Éditions de l'éclat, Paris, Tel-Aviv, 2005

⁹⁶ L'expression est de de Robert Misrahi, tirée bien évidemment dans sa traduction de l'*Éthique*, Éditions de l'Éclat, Paris, Tel-Aviv, 2005

⁹⁷ Ceci dit, il n'y a pas chez Spinoza de séparation systématique entre le corps et l'esprit. Ce sont les deux qui ensemble constituent l'unité individuelle de l'être humain. C'est ce qui explique aussi chez lui l'absence de tout idéalisme qui consacrerait à l'instar des adeptes traditionnels de celui-ci, une sorte de transcendance de l'esprit par rapport au corps. Bien évidemment, il n'y a dans l'anthropologie spinoziste aucune essence transcendante. S'il y a une essence, il s'agit bien sûr de celle qui caractérise l'individualité d'un être singulier, c'est-à-dire une essence de l'individu marquée ipso facto parce que Misrahi désigne dans sa traduction de l'*Éthique* comme « la conscience effective de son corps et du monde ».

«monisme anthropologique »⁹⁸ de Spinoza, un simple objet d'étude anthropologique qui ne fait que s'intéresser à l'étude de la nature humaine. Il s'agit plutôt d'une anthropologie qui se consacre, certes, à l'étude de la nature de l'homme, mais, en tant que celui-ci est pris dans toute son essence individuelle, dans toute sa réalité humaine marquée par son corps, sa raison, son esprit ou sa conscience.

1.2-Les affects et l'état de nature

Une fois de plus, les affects revêtent une importance considérable dans une analyse spinoziste de l'état de nature⁹⁹. Car dans l'état de nature, tout est déterminé chez les individus par des affects comme le désir, la crainte, la honte, la pitié, la gloire ou l'ambition de telle sorte qu'on pourrait même parler d'un lien consubstantiel entre l'état de nature lui-même et lesdits affects. En fait, les affects sont autant d'éléments qui influencent le schème de comportement des individus dans la mesure où chacun d'eux exerce une fonction bien spécifique soit dans la conservation de l'individu lui-même, ou dans sa relation avec autrui. Mais, même dans sa relation avec ses semblables, l'individu ne fait encore que chercher à se conserver. En ce sens, il s'exerce dans l'état de nature un certain primat ontologique du désir de se conserver. C'est ce que Spinoza appelle le *conatus*, c'est-à-dire ce désir qu'a tout individu de persévérer dans l'être.

⁹⁸ Certes, on ne va pas parler ici en fond et en large du monisme spinoziste ou de la substance sous peine (même si comme nous l'avons déjà souligné, il y a chez Spinoza une sorte d'implication réciproque entre sa pensée métaphysique et sa philosophie politique) de ne pas trop verser dans la métaphysique alors que nous sommes appelés à produire des réflexions de philosophie politique. Mais, précisons que nous reprenons cette expression « monisme anthropologique » déjà utilisée par des théoriciens du spinozisme (comme Robert Misrahi et d'autres), c'est tout simplement en guise d'un rappel implicite de ce que l'anthropologie spinoziste est une anthropologie unitaire.

⁹⁹ Et en ce sens, même si nous n'y avons pas mis trop d'accent, c'est aussi le cas dans l'état de nature hobbesien. Autrement dit, même si la raison prend sa place à travers bien sûr des calculs rationnels, ce qui caractérise surtout les individus au sein de l'état de nature dans la philosophie politique de Hobbes, ce sont leurs passions. Ce sont bien sûr la gloire, la méfiance et la rivalité, autant de passions qui expliquent, on se le rappelle, que l'état de nature soit un état de guerre. Toutefois, il faut quand même souligner que parler d'affects ne renvoie pas nécessairement chez Spinoza à des affects passifs, c'est-à-dire à des passions. Autrement dit, les affects peuvent être autant actifs que passifs : actifs quand ils contribuent à l'augmentation de la puissance de l'individu (c'est le cas de la joie), et passifs, quand, au contraire, ils donnent lieu à la diminution de l'être individuel (c'est le cas de la tristesse). De toute façon, on en saura long quand on va bientôt parler du *conatus* ou du désir.

Par ailleurs, si chez Hobbes, ce désir de persévérer dans l'être ne se limite qu'à un simple calcul pour l'individu d'œuvrer à son autoconservation, chez Spinoza, il s'agit bien sûr non seulement de nous conserver, mais aussi de nous efforcer en vue de la conservation de tout ce qui fait notre essence individuelle. Pour mieux saisir cette différence d'approche entre les deux philosophes, on peut commencer par la métaphore d'une distinction qui s'opère chez Hobbes entre deux types de mouvements : le mouvement vital et les mouvements animaux. Le premier s'agit à travers la circulation du sang. Et comme le sang est vital à la vie, cela revient à dire que le mouvement vital est celui grâce auquel on parvient à se conserver. Tandis que les mouvements animaux servent de leur côté à protéger le mouvement vital, c'est-à-dire conserver tout ce qui peut lui être utile, et empêcher en revanche, tout ce qui peut lui causer des ennuis. D'où chez Hobbes, un rapport dialectique moyens et fin dans l'articulation du principe de l'autoconservation. Mais chez Spinoza, cette dualité moyens et fin concernant la conservation de soi n'existe pas. Car le conatus dont dépend notre conservation, ou encore la conservation de notre essence, englobe tout ce qui est en rapport à la persévérance de notre être. En fait, ce conatus comporte en soi, et la fin que constitue elle-même cette conservation, et les moyens qui conditionnent son existence ou sa persistance.

Revenons à présent, à l'issue de la remarque précédente, plus spécifiquement au concept de l'état de nature. En effet, il est vrai que nous avons déjà défini l'état de nature, mais une redéfinition de ce concept ne peut nuire, croyons-nous, à la structure de notre démarche dans la mesure où elle nous permet non seulement de mettre un peu plus d'accent sur la définition générale du concept lui-même, mais aussi parce que nous estimons devoir l'appliquer cette-fois-ci dans un langage davantage spinoziste qu'hobbesien. En fait, même si, comme on le sait déjà, l'état de nature n'a jamais existé comme une réalité empiriquement ou historiquement vécue, on ne peut pas le considérer pour autant, comme on a si souvent tendance à le faire, comme un simple exercice fictif. Car il a une portée pragmatique dénotée à travers l'idée selon laquelle il constitue une sorte de « matière première de la société politique qui en est la continuation directe »¹⁰⁰. On voit donc que l'état de nature confine à un tant soit peu de réalisme qui se décrit chez

¹⁰⁰ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 81, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988

Matheron sous un double trait : d'abord l'état de nature est celui des hommes réels, mais tels qu'ils sont guidés par des idées inadéquates avec, comme élément plus ou moins tempérant, un strict minimum de raison. Ensuite, il est l'état des hommes réels en tant que ceux-ci n'agissent que sous l'impulsion brute et sauvage de leurs affects ou de leurs pulsions désirantes.

Mais encore, à côté de son lien intime, consubstantiel ou ontologique avec le conatus, on peut aussi définir l'état de nature dans une approche dialectique de la substance infinie et de ses modes finis¹⁰¹ (que sont les êtres singuliers, les individus). En fait, la substance peut être comparée à une activité pure qui a ses propres structures, et sa propre manière de donner naissance à ces dernières. Autrement dit, ces structures, ce sont les modes finis qui se trouvent au sein de la substance. Alors que cette manière dont celle-ci se sert pour se donner ses propres structures n'est rien d'autre que son essence. En d'autres termes, tout ce qui existe en termes de modes finis, d'êtres singuliers ou d'essences individuelles¹⁰² se trouve naturellement compris au sein de la substance¹⁰³. En fait, dire que la substance comporte en son sein tout ce qui peut exister en termes d'essences individuelles, c'est dire que, précise Matheron, ces dernières ont toutes un certain droit à exister, c'est-à-dire à s'actualiser. Or, découlant de la substance, chaque essence singulière n'a pas la capacité d'exister à partir d'elle-même¹⁰⁴. Pourtant, ce ne devrait pas être le cas. Car selon un principe d'identité du réel et de l'intelligible, tout ce qui peut se concevoir devrait pouvoir se transformer en réalité. En d'autres termes, les modes finis qui se trouvent en puissance, dirait-on, au sein de la substance, devraient pouvoir s'actualiser d'eux-mêmes. Or, encore une fois, ce n'est pas le cas. Car chaque mode fini, chaque essence singulière ne peut exister qu'à partir d'un ensemble de déterminations

¹⁰¹ Et cela rend encore plus évidente, comme on l'a déjà signalé, cette implication réciproque à laquelle sont liées la pensée métaphysique et la philosophie politique de Spinoza. Donc, nos lecteurs nous pardonneront ce détour métaphysique que nous empruntons à l'instar de Matheron pour expliciter encore davantage le concept d'état de nature.

¹⁰² On précise ici que les trois termes « modes finis, êtres singuliers, essences individuelles » s'équivalent.

¹⁰³ Toujours en rapport à cette permission que nous nous sommes accordée de faire une transposition métaphysique, précisons que cette substance n'est rien d'autre que Dieu lui-même. Car quand Spinoza parle de la nature, il parle aussi de Dieu. C'est ce qu'on appelle chez lui, le panthéisme, c'est-à-dire que Dieu se retrouve au centre de tout ce qui existe dans l'univers, dans la nature. Il est immanent à la nature. Enfin, chez Spinoza, c'est le « Deus cive natura », formule qui se traduit par « Dieu ou la nature ».

¹⁰⁴ En vérité, il n'y a que la substance dont l'essence et l'existence s'impliquent réciproquement.

qu'elle devrait posséder ou maîtriser, mais qui, malheureusement lui échappent. Il y a donc ici, un sérieux paradoxe semblable justement à celui qui prévaut à l'état de nature. C'est celui bien évidemment de la difficulté d'application (ou d'actualisation) du principe de l'identité du réel et de l'intelligible. Or saisir ce paradoxe, c'est aussi saisir en très bonne partie ce qui se passe dans l'État de nature. En fait, comme on le sait très bien déjà, tout individu au sein de l'état de nature (d'ailleurs c'est aussi le cas pour toute autre forme de société) possède un conatus qui est, rappelons-le, cet effort qu'il fait pour persévérer dans son être. Or, parallèlement à ce qui se passe dans la substance par rapport à cette difficulté d'actualisation qui affecte le principe de l'identité du réel et de l'intelligible, il y a aussi au sein de l'état de nature une certaine contradiction. Elle s'explique par le fait que dans l'état de nature, les individus, malgré la force de leur désir¹⁰⁵, se trouvent confrontés à la fois à une « nécessité d'être » (puisqu'ils existent, ils sont nécessairement présents dans l'état de nature) et « une difficulté d'être »¹⁰⁶. En effet, celle-ci découle du fait que même s'il fait l'effort ou dispose de la puissance nécessaire pour persévérer dans son être, l'individu est tenu de prendre en compte un ensemble de causes qui lui sont extérieures, mais qui pourtant déterminent son existence. Ces causes extérieures sont si nombreuses que concevoir l'existence de l'individu sur la base de son effort de persévérer dans l'être est une chose, mais adapter la réalité concrète de sa vie à cet effort, c'en est bien une autre. D'où effectivement une sérieuse difficulté.

Mais, il y a aussi d'autres difficultés, ou plus exactement, une triple contradiction de l'état de nature¹⁰⁷ que Matheron fait ressortir. Premièrement, au sein de l'état de nature, les individus sont des êtres essentiellement passifs. Et en tant que tels, ils ne peuvent vivre que dans l'aliénation qui leur vient de causes extérieures. En ce sens, ils ne peuvent mieux se comporter qu'en se livrant à des conflits parce que bien évidemment au lieu d'être actifs (c'est-à-dire de pouvoir agir raisonnablement), ils subissent plutôt l'influence

¹⁰⁵ Cette force du désir, c'est ce que nous allons voir dans les prochains paragraphes sous forme de droit naturel des individus.

¹⁰⁶ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 18, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988

¹⁰⁷ Comme l'auteur l'explique, c'est de ces trois contradictions mêmes (et parce qu'elles finiront par le détruire) que naîtra ultimement pour l'état de nature la nécessité de se transformer en une société politique.

asservissante de leurs passions. Et là, il s'agit d'une contradiction interne parce que les passions sont dans la nature même des individus.

La deuxième contradiction s'explique par les liens qui se tissent entre la raison et les passions, qui ne sont que, malheureusement, des liens contradictoires. En effet, le peu de raison¹⁰⁸ que puissent posséder les individus se trouve inévitablement ou finalement annihilé par leurs passions. Cela s'explique par le fait que ce qui conduit les individus ou détermine leurs actions dans l'état de nature, ce sont leurs affects passifs, et non actifs. Mais plus exactement, la raison est que, en lui-même l'affect n'est rien d'autre qu'un bien ou une valeur¹⁰⁹. Il est surtout considéré comme tel, c'est quand il est actif, c'est-à-dire quand il symbolise une vie affective basée, dirait-on, sur une augmentation de la puissance d'agir capable de conduire rationnellement les individus vers la joie (et même vers la liberté). Or, dans l'état de nature, les gens ne vivent que pour assurer leur propre conservation, satisfaire leur égo, leurs goûts et leurs désirs (souvent irrationnels), et non pour atteindre une plus grande perfection, rechercher ce qui est bien, ou se définir des valeurs. Encore une fois, ce qui détermine les actions des individus dans l'état de nature, ce ne sont rien d'autre que leurs affects passifs. Or, comme on aura le temps d'y revenir¹¹⁰, ce n'est pas tout à fait un calcul rationnel de leur avenir (comme Hobbes lui-même le croit) qui arrivera à neutraliser les passions conflictuelles des individus vivant au sein de l'état de nature. Ce sont plutôt des affects plus forts qui peuvent vaincre d'autres affects moins forts.

Quant à la troisième contradiction, elle réside dans les exigences qui sont intrinsèques à la raison elle-même. Il est certain en effet que ce sont des exigences qui ne s'appliquent pas

¹⁰⁸ On précise ici qu'on parle de cette raison qu'occasionne la possession des connaissances du second genre. En fait, soulignons par ailleurs que dans son *Éthique*, Spinoza distingue trois genres (ou niveaux) de connaissance : un premier genre de connaissance basé sur l'imagination, le sensualisme ou la passivité. Un second genre de connaissance axé sur la raison ou la possession des notions communes. Et un troisième niveau de connaissance qui est la véritable connaissance. Il s'agit de la connaissance intuitive et rationnelle, celle qui conduit à la béatitude, à la liberté intérieure, à la joie éternitaire. Autrement dit, il s'agit de ce que Spinoza appelle l'Amour intellectuel de Dieu.

¹⁰⁹ Robert Misrahi, *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, p. 32, Les Empêcheurs de penser en rond/Le seuil, Paris, Septembre 2005

¹¹⁰ Notamment quand on parlera de l'importance de la crainte dans la formation d'une société telle que abordée dans la sous-section 1-3, titrée « Les affects et la thèse spinoziste de la sociabilité ».

tout à fait à l'état de nature lui-même. Sinon, il n'y aurait aucune nécessité que l'état de nature se mue en une société politique. Car les réquisits de la raison qui se raccrochent à cette nécessité de former un État existeraient déjà au sein même de l'état de nature. Et dès lors, l'État n'aurait plus effectivement besoin d'être institué.

1.3-Les affects et la thèse spinoziste de la sociabilité

En fait, c'est une thèse de sociabilité qui est introduite ici, c'est-à-dire à travers toutes ces considérations portant sur des contradictions internes relevées au sein de l'état de nature. Et cette thèse s'articule à un double niveau. Premièrement, elle implique que malgré la puissance de leur conatus, les individus au sein de l'état de nature ne peuvent subsister qu'en s'agrégant dans une communauté. En d'autres termes, il n'est d'individu qui soit réellement ou complètement capable de s'autodéterminer¹¹¹, c'est-à-dire vivre dans une parfaite indépendance par rapport aux autres individus. Chacun est appelé à colmater les brèches de son existence grâce au soutien de l'autre, c'est-à-dire à « combler le vide qui l'empêchait de s'actualiser »¹¹². D'où le deuxième volet de cette thèse de sociabilité, à savoir, l'existence conditionnelle des individus. Justement, pour exister (ou être en mesure de s'actualiser), il en revient à la coopération que l'individu entretient avec ses semblables.

Et c'est là aussi que réside d'ailleurs tout le sens d'une différence faite par Matheron entre un conatus individuel, et un conatus global ou interhumain. En effet, Le premier, on le sait très bien déjà, ne signifie rien d'autre que l'effort que fait tout individu généralement quelconque de persévérer dans l'être. Le second tire de son côté son existence du fait même que les individus sont obligés, malgré la puissance de leurs désirs, de tenir compte des autres, c'est-à-dire d'établir avec eux une certaine coopération. En ce

¹¹¹ Soulignons l'importance de ce point. Car c'est de lui que devra venir toute la compréhension de notre problématique. En fait, c'est à partir d'une connaissance véritable de la nécessité des causes extérieures qui affectent ou déterminent son existence, que l'être humain parviendra à jouir d'une réelle liberté. Et comme on aura l'occasion de le voir notamment au troisième chapitre de notre travail portant sur la souveraineté de l'État et ses incidences sur la liberté des individus, il n'y a nécessairement rien d'un primat du déterminisme à ce propos dans la pensée de Spinoza.

¹¹² Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 19, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988.

sens, le conatus global est comme une condition de possibilité du conatus individuel, et vice versa.

Autant dire que cette coopération entre les individus est une nécessité impérieuse. En effet, elle correspond chez Spinoza à un principe d'utilité. Autrement dit, il est utile de coopérer avec les autres parce que cela participe même de notre propre conservation. Ce principe d'utilité est clairement stipulé dans l'*Éthique* où Spinoza affirme que « les hommes ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que d'être tous d'accord en toutes choses de façon que les esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps et qu'ils s'efforcent tous en même temps, autant qu'ils peuvent, de conserver leur être et qu'ils cherchent tous en même temps ce qui est utile à tous »¹¹³.

Toutefois, signalons que ce grâce à quoi les individus saisiront le sens et l'importance de coopérer n'est rien d'autre que la raison. Il ne s'agit pas d'une Raison transcendante, c'est-à-dire qui s'érigerait à la hauteur d'une norme, d'une valeur suprême, d'une vertu. Non. Il s'agit plutôt de celle sous la conduite de laquelle les individus appréhendent bien évidemment ce qui leur est utile, c'est-à-dire comprennent que « tout ce qui contribue à la conservation de soi-même se définit comme utile »¹¹⁴. Donc, cette raison n'est vraiment pas une norme ni une vertu. D'ailleurs, « chez Spinoza le vertueux est défini uniquement par sa capacité à faire quelque chose en tant qu'il comprend, c'est-à-dire d'après les lois de sa propre nature pour chercher ce qui lui est utile »¹¹⁵. C'est en fonction de la raison, affirme Spinoza, que les individus « ne désirent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent pour les autres hommes », et c'est ainsi que ces derniers « sont justes, ajoute-t-il, de

¹¹³ Spinoza, *Éthique*, IVème partie, traduction de Robert Misrahi, Éditions de l'Éclat, 2005..... Mais, comme Cazayus nous le signale dans son ouvrage *Pouvoir et politique, Actualité chez Spinoza*, il n'y a absolument rien de comparable entre ce principe d'utilité spinoziste et celui de Machiavel. En fait, pour Machiavel (nous l'avons vu au premier chapitre de notre travail), tout ce qui est utile, c'est tout ce qui peut aider le prince à conserver son pouvoir. C'est ce que nous avons vu sous forme de la morale de l'intérêt chez Machiavel, à savoir que le véritable intérêt est celui qui sert à la conservation du prince. Tandis que chez Spinoza, cette utilité que traduit la dynamique du conatus, est une utilité qui s'étend à tous les individus. Autrement dit, il est utile à tout le monde, à tous les individus, de travailler à leur propre conservation.

¹¹⁴ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, p. 51, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

¹¹⁵ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, p. 141, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

bonne foi et honnêtes »¹¹⁶. Donc, une fois de plus, cette raison est celle qui porte sur la connaissance de ce qui se définit comme l'utile propre et commun aux individus. Pour le dire autrement, « la raison, en ce sens, fait partie de la partie humaine : elle n'a pas à être importée de l'extérieur »¹¹⁷. Bien évidemment, « elle n'exprime rien d'autre que la puissance de la nature humaine, qui se manifeste et se développe dans la recherche de l'utile propre »¹¹⁸.

Néanmoins, il faut préciser que même s'il est de la nature des individus de rechercher ce qui leur est utile, c'est-à-dire sous l'égide de la raison (humaine ou naturelle), ce n'est pas pour autant cette dernière qui définit à elle-seule la nature humaine. Car le conatus qui est ce désir, cet effort qu'effectue tout individu de persévérer dans son être est présent tant chez les ignorants que chez ceux qui sont doués de la raison. Et Spinoza se fait très clair là-dessus en précisant que « la nature humaine se définit à la fois par la raison et par l'ignorance, l'imagination et la passion¹¹⁹ ».

Mais aussi, on pourrait penser que prise sous l'angle d'un certain individualisme, cette raison qui commande d'œuvrer à la conservation de soi en recherchant l'utile propre, ne donne pas tout à fait lieu chez Spinoza à la sociabilité naturelle. En tout cas, c'est le point de vue par exemple, de Christian Lazzeri¹²⁰ qui croit que dans la mise en mouvement du conatus, il n'y a rien qui vise une finalité naturelle. Autrement dit, cette autoconservation qui est considérée par Spinoza comme une loi suprême ne s'applique que sur un strict plan individuel, c'est-à-dire ne vise que l'essence individuelle¹²¹.

¹¹⁶ Spinoza, *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, Éditions de l'Éclat, Paris, 2005

¹¹⁷ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 100, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

¹¹⁸ Ibid. p. 99. Et dès qu'il sera question au troisième chapitre de parler de la souveraineté de l'État confrontée à la liberté des individus, on verra que l'une des conséquences de cette confrontation, à savoir, l'obéissance des individus, n'arrive à être effective que parce que la raison la commande. Autrement dit, ce ne sera pas par la crainte (comme le croit Hobbes) que les gens obéissent à l'État, mais plutôt, nous dira Spinoza, grâce à cette recherche de l'utile propre que nous impose la raison.

¹¹⁹ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 99, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

¹²⁰ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

¹²¹ On signale aussi que cet individualisme tel qu'il caractérise la conservation de soi est aussi présent dans la pensée hobbesienne. Toutefois, rappelons que chez Spinoza, il ne s'agit pas d'une simple conservation de soi en des termes simplement physiques (comme c'est le cas pour Hobbes), il s'agit aussi et surtout bien évidemment de la conservation de son essence individuelle.

Sauf que nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec Lazzeri sur ce point. Nous ne pensons pas que l'individualisme et la sociabilité soient réellement antithétiques chez Spinoza. En fait, l'individualisme parle bien de finalité naturelle. Or cette raison sous l'empire de laquelle les individus sont appelés à coopérer entre eux est bien une raison naturelle, c'est-à-dire immanente à leur nature même. Et de plus, elle ne commande justement aux individus que ce qu'ils doivent faire pour se conserver. Or se conserver, ce n'est rien d'autre que d'être en mesure, on le sait déjà très bien, de rechercher son utile propre, à savoir, s'unir ou coopérer avec ses semblables. Quoi donc de contradictoire, comme le croit Lazzeri, entre se conserver (l'individualisme) et composer avec les autres (la sociabilité)? Absolument rien. Donc, les deux thèses spinozistes de l'individualisme et de la sociabilité n'ont pas véritablement une valeur antithétique. Car encore une fois, « le principe même de la Raison naturelle (sa recommandation) entraîne pour chaque individu à la fois la nécessité de conserver son être propre par un effort constant (conatus) et celle de composer avec d'autres individus de même nature un individu plus puissant¹²², pour équilibrer les causes extérieures opposées à leur nature »¹²³.

Par ailleurs, il faut signaler que ce qui donne surtout lieu à l'articulation de cette coopération au sein de l'état de nature n'est rien d'autre que ce que certains auteurs appellent (chez Spinoza) l'imitation affective des sentiments. En effet, le simple fait que les affects sont des propriétés que les essences humaines et singulières se partagent entre elles, traduit l'idée selon laquelle elles s'imitent les unes les autres. D'où, bien sûr, la source des relations qu'elles s'entretiennent entre elles, et du même coup, celle de la sociabilité chez Spinoza. À cet égard, il nous semble opportun d'analyser quelques affects¹²⁴ dont l'imitation, pensons-nous, jouent un rôle assez remarquable dans la coopération interindividuelle, donc, par rapport à la thèse spinoziste de la sociabilité.

¹²² Cet individu puissant n'est autre que l'Individu total (de Robert Misrahi) qui sera formé lors du transfert des droits naturels, activité au cours de laquelle les individus accepteront de céder leurs droits. De toute façon, on en saura davantage très prochainement..

¹²³ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 100, Presses universitaires de France, Paris, 1985

¹²⁴ En fait, Spinoza a fait une analyse complète de bon nombre d'affects. Mais, nous ne pouvons que nous limiter qu'à l'étude de quelques-uns.

D'abord, l'amour et la haine, qui sont deux affects contraires, sont deux éléments importants dans l'approche spinoziste de la sociabilité. En effet, en raison du caractère contraire de ces deux affects, cette sociabilité qu'il y a chez Spinoza se veut en quelque sorte l'expression de « l'unité d'une convenance réelle et d'une ambivalence imaginaire qui produisent l'une et l'autre des effets réels »¹²⁵. En effet, la haine est réputée pour être un affect qui conduit à la diminution de notre être, c'est-à-dire à une moindre perfection de notre esprit. Car lorsque nous haïssons, notre esprit ne fait que s'écarter de la joie de voir l'autre réussir (une entreprise quelconque) alors qu'il se rapproche de la tristesse. En ce sens, parler de la haine comme un affecte susceptible de mener à l'institution d'une société peut paraître contradictoire. Mais, en réalité, ce n'est pas tout à fait le cas. Car il est possible d'en faire ce que Balibar désigne comme « une certaine économie psychique de la tristesse »¹²⁶. En fait, quand nous sommes tristes, nous le sommes parce que nous sommes précisément dans une situation qui nous amène à prendre conscience de notre impuissance. Et cette prise de conscience a une double conséquence : elle nous porte non seulement à nous en vouloir, mais aussi et surtout, à haïr les autres.¹²⁷ Or dire que les individus se haïssent, c'est dire qu'ils ne vivent pas isolés les uns par rapport aux autres. En d'autres termes, c'est parce qu'ils vivent déjà dans une certaine forme de société qu'ils peuvent se haïr les uns les autres.

Mais, ce qu'il y a de plus intéressant, c'est que ce sentiment de haine qui semble créer paradoxalement une sorte de lien social s'accompagne toujours de ce qui est censé par sa nature même lui être contraire, à savoir l'amour. Pour le dire autrement, les hommes « ne se haïraient pas s'ils n'éprouvaient pas de la crainte à propos de l'amour »¹²⁸.

En effet, ces deux affects constituent une sorte de foyer à la fois unitaire et ambivalent. Leur unité vient du fait que les deux concourent à la formation d'un tissu social. Autrement dit, il y a une sorte d'« identité rationnelle » au sein de ces deux affects, qui

¹²⁵ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 105, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

¹²⁶ Ibid. p. 102

¹²⁷ Bien sûr, on se hait soi-même en haïssant aussi les autres. Car tout en étant impuissant, il est facile ou opportun d'imaginer que pour autrui, ce n'est pas le cas. Et si cette imagination devient effective, dès lors, elle conduit à la jalousie qui entraîne elle-même effectivement la haine.

¹²⁸ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

fait en sorte que ce auquel ils conduisent conjointement, c'est à un début de société, un certain lien social. Mais, comme les deux affects en question portent chacun ses propres variations passionnelles, il en découle en conséquence qu'ils entretiennent aussi une relation ambivalente. Sauf que là encore, ce n'est pas une réelle ambivalence. Il s'agit plutôt de ce que Balibar voit comme « une ambivalence imaginaire »¹²⁹. Car, même s'ils ont chacun ses propres variations passionnelles, il n'en reste pas moins, soulignons-le, qu'ils produisent tous deux des effets réels dans ce qui se rapporte à la question de la sociabilité.

Cependant, s'ils forment une certaine unité en termes d'un certain lien social, il ne faut pas surtout comprendre pour autant qu'ils aient un poids identique dans la formation d'une société. En effet, pour ce qui est de la haine, c'est vrai qu'elle produit des effets sur la genèse d'une société, mais elle le fait surtout en formant bien sûr un couple avec l'amour. Elle est certes une passion sociale (car, comme on l'a dit, quand on se hait à cause de son impuissance, ce même sentiment produit certaines incidences sur son rapport avec autrui), mais, elle reste quand même quelque chose de très hypothétique. Hypothétique en ce sens qu'elle est incapable de produire des effets bénéfiques qui ne se limitent qu'à un simple rôle génétique dans la formation d'une société. D'où, autant de difficultés qui empêchent finalement que l'on puisse soutenir chez Spinoza une certaine thèse de sociabilité à partir de la haine.

Mais, étant donné que le rôle joué par la haine se révèle assez hypothétique, peut-être devrions-nous à présent pour la suite de notre analyse des affects, nous intéresser à la pitié. Sauf que s'il faut considérer que la pitié joue un rôle à bien des égards dans les relations que les individus s'entretiennent entre eux, ce rôle est malheureusement loin de coïncider avec les origines de la société. Car les effets qu'elle (la pitié) produit sont éphémères. Quand nous faisons par exemple, du mal à quelqu'un dans le dessein de satisfaire à notre égo, il est facile d'en éprouver du regret, surtout lorsque nous n'encourons aucune peine ou aucun risque en rapport à la perpétration du mal commis. En d'autres termes, il serait humainement fort difficile d'assister pendant longtemps à la

¹²⁹ Ibid. p. 105

souffrance de quelqu'un tout en sachant avec pertinence que c'est nous qui en sommes l'auteur. Au contraire, il est plus probable que nous cherchions à régulariser la situation, c'est-à-dire à rétablir « le nexus interhumain que nous avons failli dissoudre »¹³⁰. C'est dans cette même optique que « lors de l'unique guerre civile qu'ait connue le peuple hébreu sous le régime théocratique, les vainqueurs eurent-ils pitié des vaincus et s'efforcèrent-ils de les rétablir dans leur situation antérieure », nous cite en exemple Alexandre Matheron¹³¹ pour nous montrer que le rôle de la pitié au sein d'une communauté quelconque ne se limite effectivement qu'à rétablir de manière éphémère des liens de stabilité chez des individus. Donc, au même titre que la haine, la pitié non plus ne peut pas être tout à fait envisagée comme une source de sociabilité.

Maintenant, les deux autres affects qui nous semblent importants pour la suite de notre analyse sont la crainte et l'espoir. Il s'agit bien évidemment de deux affects qui sont fort souvent objet d'analyse (ce l'est davantage encore pour ce qui concerne la crainte) par rapport à la thèse spinoziste de la sociabilité. À cet égard, le philosophe Matheron présente en cinq points une analyse de leur évolution conjointe, c'est-à-dire dans laquelle il démontre que les deux entretiennent une relation de réciprocité. Le premier point est qu'il y a entre les deux une certaine interdépendance ontologique qui les caractérise. Autrement dit, il n'y a pas d'espoir sans crainte aussi bien qu'il n'y a pas de crainte sans espoir. Cela dit, « lorsque nous espérons, nous craignons donc par définition ce qui s'oppose à la réalisation de notre désir. De la même façon, lorsque nous craignons, nous espérons que l'événement redouté ne se produira pas »¹³². Deuxièmement, il s'agit de deux affects qui évoluent toujours avec un dynamisme qui les écarte bien sûr de tout caractère statique. Pour le dire autrement, ce sont deux affects dont le degré d'intensité varie toujours d'un point à un autre. C'est dans cette même veine, nous rappelle Matheron, que Spinoza eut à dire que lorsque nous avons accompli victorieusement un effort, notre espoir, totalement débarrassé de la moindre ombre de crainte, se transforme automatiquement en sécurité¹³³. À l'inverse, lorsque nous avons accompli un effort qui

¹³⁰ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 158, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988

¹³¹ Ibid.

¹³² Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988

¹³³ Voir Robert Misrahi, *Éthique*, 3^{ème} partie

n'a malheureusement abouti à rien, il résulte de cet échec la crainte de nous voir échouer à une prochaine occasion. Ainsi, notre espoir se transforme-t-il en désespoir. D'où, du même coup, le troisième mode d'évolution conjointe de la crainte et de l'espoir. Cette fois-ci les deux affects entretiennent une relation à la fois réciproque et inverse. Ce qui veut dire, en termes plus clairs, que même s'il s'agit de deux affects qui se mêlent naturellement, il y a quand bien même une nuance entre une situation où la crainte est mêlée à l'espoir, et une autre où cette fois-ci c'est plutôt l'espoir qui est mêlé à la crainte. Au clair, cela traduit qu'il y a toujours dépendamment de la situation, une prédominance de l'un ou de l'autre de ces deux affects. Quatrièmement, ce sont deux affects qui prennent toujours naissance à partir des motivations différentes, c'est-à-dire soit dans un contexte où c'est l'incertitude qui prévaut, ou dans un autre où c'est plutôt un sentiment de sécurité qui règne. Et en dernier lieu, il y a une certaine variation temporelle qui les caractérise de telle sorte que pour Spinoza, il faut bien distinguer entre « la crainte ou l'espoir relatifs à des choses futures et la crainte ou l'espoir relatif à des choses passées »¹³⁴.

En outre, même si nous ne sommes pas rendus au point où nous allons spécifiquement nous intéresser à la théorie spinoziste de l'État, ce que nous montre déjà cette quintuple implication (surtout la troisième) de la crainte et de l'espoir, c'est que l'État, dans son rapport avec ses citoyens, peut se servir de l'un comme de l'autre de ces deux affects, c'est-à-dire « soit l'espoir de récompenses lié à la crainte de ne pas en être reconnu digne, soit la crainte de châtiments liée à l'espoir de ne pas la mériter »¹³⁵.

Mais, il y a aussi un dernier affect qu'il faut absolument considérer dans notre analyse. Il s'agit de l'ambition de gloire. En effet, pour nous protéger et assurer notre avenir, le meilleur moyen d'y parvenir n'est autre que de dominer les autres, c'est-à-dire de pouvoir les utiliser comme bon nous semble, et cela passe en conséquence par de hautes marques d'honneur qu'ils nous vouent. Ainsi, prend naissance justement l'ambition de gloire qui, de l'avis de Matheron, est sinon la véritable du moins la principale origine de la

¹³⁴ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 132, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988

¹³⁵ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 129. Mais, lorsque nous aurons à aborder la souveraineté de l'État au troisième chapitre, on verra (notamment avec Christian Lazzeri) le rôle que joue l'espoir dans l'obéissance des individus

sociabilité. Car, non seulement est-elle née d'un sentiment de sécurité¹³⁶, mais aussi elle comporte en son seul sein, toute une variété de passions complexes.

Pour mieux saisir les différentes modalités de l'ambition de gloire, Matheron nous en propose une décortication en cinq étapes. Premièrement, dans cette recherche de la gloire, nous nous efforçons d'agir dans un sens qui provoque l'amour de nos semblables, ou qui nous épargne leur haine. En d'autres termes, nous faisons ce que les hommes accueillent avec joie, et évitons en conséquence, tout ce qui peut leur causer de la tristesse. Il est donc à remarquer que déjà dans cette première étape, c'est-à-dire à la genèse même de sa formation, l'ambition de gloire comporte en son sein d'autres passions complexes comme la joie et la tristesse, l'amour et la haine. Dans la seconde étape, cette recherche de l'amour des autres se transforme en un effort de faire ce qui leur plaît. Ici s'ajoute par ailleurs une autre passion, à savoir le plaisir. Et c'est ici aussi que se définit l'ambition de gloire en ses premiers termes, c'est-à-dire s'efforcer de plaire aux autres. Et plaire aux autres implique d'agir en conformité à leurs propres valeurs, c'est-à-dire en vue d'éviter que nos actes soient interprétés comme «les manifestations d'une antivaleur objective»¹³⁷. Pour le dire autrement, nous agissons, et là on est au troisième temps, en vue de nous attirer des louanges et de nous épargner des blâmes. Quatrièmement, dès lors que nous nous apercevons être la cause de quelque chose pour laquelle on nous loue, cela ne fait que nous rendre joyeux de nous-mêmes. À l'inverse, si on nous blâme pour quelque chose (de mal) dont l'occurrence se fait par notre faute, cela ne provoque chez nous que de la tristesse ou de la honte, et non la gloire.

Il faut dire qu'une fois que le sentiment de gloire s'empare de nous, ce qui nous intéresse désormais, c'est non seulement de le pérenniser, mais aussi de le reproduire. Car le simple fait de l'éprouver ne nous suffit plus. Ainsi, l'ambition se définit-elle dorénavant comme le désir immodéré de la gloire, ce qui constitue du même coup la cinquième et dernière étape.

¹³⁶ Le sentiment de sécurité est un sentiment extrêmement important, voire vital par rapport au conatus. Car pour persévérer dans son être, on a nécessairement besoin de se sentir en sécurité.

¹³⁷ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p160

Néanmoins, il y a quand même lieu de relever un inconvénient dans cette analyse de l'ambition de gloire. C'est que de la même façon qu'elle constitue le principal fondement des relations interhumaines, c'est-à-dire le lien social le plus solide au sein d'une communauté, elle est aussi ce qu'il y a de plus menaçant. Car, à force de vouloir dominer les autres, l'individu ambitieux, signale Matheron, finit par susciter une certaine antipathie, ou mieux, un certain sentiment de révolte potentiellement nuisible à la stabilité du lien social. Donc, à l'instar d'une joie susceptible par ses excès, de tourner en tristesse et de créer, en conséquence, un certain déséquilibre social (parce que tout simplement, l'individu joyeux ne tient pas compte des autres dans ses excès de joie), l'ambition devenue immodérée, peut facilement s'aliéner et provoquer elle aussi un certain déséquilibre social.

En outre, signalons que si Hobbes et Spinoza s'entendent sur l'importance de l'ambition de gloire dans les relations interhumaines, ils ne l'expliquent pas pour autant de la même façon. En effet, pour le premier cette recherche des honneurs qui s'opère à travers la domination d'autrui ne nous sert qu'à porter l'autre à exécuter nos volontés si bien que ses intentions ne nous intéressent que dans la mesure où elles peuvent nous garantir un comportement futur conforme à nos désirs. À l'inverse, le second pense que la domination exercée sur les autres nous permet plutôt d'exercer une influence sur leurs intentions, et non sur les actes. Ceci dit, si l'ambition doit avoir une portée utilitaire (comme le croit Hobbes), elle ne peut pour Spinoza se manifester que secondairement.

2- Droit naturel et loi naturelle au sein de l'état de nature

On aura donc compris que chez Spinoza l'existence des affects n'est pas incompatible avec la raison. Même si ce n'est pas de cette dernière qu'est tirée nécessairement l'origine de la sociabilité¹³⁸, toutefois c'est elle qui nous commande cette recherche de notre utile propre, qui nous amène à coopérer avec les autres. En effet, nos rapports avec les autres ne nous empêchent pas de vouloir à tout prix nous efforcer individuellement de persévérer dans notre être. Autrement dit, le conatus interhumain ne répugne en rien au

¹³⁸ Comme on le sait très bien déjà, la sociabilité chez Spinoza remonte originellement à l'imitation affective de nos affects.

conatus individuel. Donc, même si nous évoluons dans un contexte de relations humaines, cette force ou désir qui nous pousse à persévérer dans notre être reste le même. En fait, ce désir ou puissance n'est autre que notre droit naturel. Bien sûr, pour Spinoza le droit naturel n'est autre que ce désir ou cette puissance qui nous permet de faire quelque chose. Il est cette liberté que nous avons de faire quelque chose, ou en des termes encore plus simples, la liberté même de notre puissance. Cela implique tout bonnement que dans l'état de nature, le droit naturel d'un individu s'étend aussi loin que sa puissance. Cela implique aussi que dans l'état de nature, ce qui définit le droit naturel n'a rien à voir avec la raison. C'est plutôt une fois de plus son désir et sa puissance qui définissent le droit naturel de l'individu. On a autant de droit qu'on a du désir et de la puissance. De telle sorte qu'il n'y a pas d'autre limite au droit naturel d'un individu que celle de sa puissance ou de son désir.

Le droit naturel subsume en quelque sorte le concept de liberté. Car pourvu qu'on le désire, et qu'on en ait la puissance nécessaire, on est libre de tout faire. C'est ce que certains commentateurs des théoriciens du droit naturel comme Christian Lazzeri¹³⁹ nomment bien sûr par une « illimitation juridique et distributive » comme configuration naturelle au sein de l'état de nature. Autrement dit, l'état de nature serait un état illimité où nous avons, bien évidemment (comme Hobbes lui-même le croit d'ailleurs), « la liberté de vouloir, de juger et de faire toutes les actions qui contribuent à notre conservation et que nous ne possédons pas la liberté inverse »¹⁴⁰. Donc, l'idée selon laquelle c'est à nous de juger de notre propre conservation, d'en définir les moyens, d'en faire l'effort nécessaire, se précise ici une fois de plus à travers l'expression du droit naturel. Bien sûr, « le droit naturel d'une chose n'est rien d'autre que le conatus, l'appétit ou l'essence actuelle de cette chose »¹⁴¹, autrement dit, la puissance par laquelle cette chose s'affirme.

Il faut retenir un élément très important dans ce rapport ontologique qu'entretiennent la puissance et le droit naturel : celui de l'actualité au sein de la manifestation de cette

¹³⁹ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, Presses universitaires de France, Paris, 1988

¹⁴⁰ Ibid. p, 126

¹⁴¹ Laurent Bove, p. 133

puissance. L'idée est claire, et on l'a déjà dégagée : nous n'avons de droit que sur ce sur lequel il nous est possible d'exercer notre puissance, c'est-à-dire dans l'actualité des faits, et non dans quelque chose d'arrêté, de fini ou de prédéfini. De telle sorte que « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini »¹⁴².

Par ailleurs, il y a lieu de souligner quelques différences de points de vue entre Hobbes et Spinoza par rapport à la théorie du droit naturel. Premièrement, même si tous les deux subsument le concept du droit naturel sous celui de la liberté, il y a quand même lieu de signaler une différence dans leur démarche. Elle porte sur le fait que cette liberté d'agir en vue de notre conservation, et selon ce que nous dicte notre conscience, est pour Hobbes quelque chose relatif à l'utilisation que nous faisons de notre puissance. En d'autres termes, cette liberté avec laquelle nous exerçons notre droit naturel est une « liberté d'utilisation de notre puissance »¹⁴³. Alors que pour Spinoza cette liberté n'est pas une simple utilisation de notre puissance; elle est plutôt la puissance elle-même.

Deuxièmement, cette puissance dont Hobbes parle par rapport au droit naturel est celle de la raison. Car comme on le sait déjà, chez lui tout ce qui concerne l'autoconservation, la planification de l'avenir au sein de l'état de nature, se rapporte nécessairement à un calcul de la raison. De là, on comprend que contrairement à Spinoza qui lie ontologiquement la puissance ou le désir au droit naturel, Hobbes lui-même minimise l'importance du désir (qui n'est que pour lui qu'une simple passion). En fait, il pense que s'il faut parler d'une puissance des passions, celle-ci ne peut être qu'une « puissance momentanée »¹⁴⁴ parce qu'une fois de plus, pour lui, les hommes n'agissent que sous l'égide de cet impératif que constitue la raison elle-même.

Tandis que l'avis de Spinoza est bien évidemment tout à fait contraire à celui de Hobbes. Car, « les préceptes de la raison, même s'ils nous conduisent à envisager des biens futurs, contingents ou possibles sous forme d'impératifs hypothétiques, ne peuvent pas avoir d'obligation parce qu'ils sont trop susceptibles d'être vaincus par des affects

¹⁴² Spinoza, *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, IIIème partie, 8è proposition

¹⁴³ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et Liberté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

¹⁴⁴ Ibid. p. 208

passifs »¹⁴⁵. Ainsi, à la conception hobbesienne de « la puissance momentanée de la passion », Spinoza réplique-t-il en parlant lui-même de « l'impuissance constante de la raison »¹⁴⁶. De plus, « si la raison pouvait mettre ses désirs à exécution, les hommes s'accorderaient spontanément, et l'État serait inutile »¹⁴⁷, croit-il. Autrement dit, ce ne serait plus une nécessité que l'état de nature disparaisse, si la raison pouvait y être aussi efficace. Donc, une fois de plus, il n'y a aucune raison qui sous-tend le droit naturel de telle sorte que « c'est le conatus, un et indivisible qui est l'instance légitimante, et le conatus englobe tous nos désirs particuliers avec tous les comportements qui en découlent; tout se justifie donc par le seul fait que nous l'accomplissons, sans aucune référence à quelque norme que ce soit »¹⁴⁸.

Troisièmement, si pour Hobbes la disparition de l'état de nature implique la disparition du droit naturel, pour Spinoza, ce n'est pas tout à fait le cas. Autrement dit, le droit naturel, étant le désir ou la puissance des individus, demeurera tant et aussi longtemps que les individus auront le désir et la puissance d'agir. À tout le moins, c'est ce même droit naturel qui, à la suite de la disparition de l'état de nature, se transposera au sein de la société civile (peut-être cette fois-ci sous forme de droit civil).

3- La loi naturelle et les limites du droit naturel

Toute référence à une norme quelconque étant écartée dans la définition du droit naturel, on comprend que celui-ci ne puisse être défini que par les lois de notre propre nature, c'est-à-dire sans l'influence d'une quelconque extériorité. En d'autres termes, la seule règle à laquelle obéit le droit naturel est celle de notre nature, c'est-à-dire la loi naturelle. En effet, la loi suprême de notre nature est celle selon laquelle « chacun (ou chaque chose) s'efforce nécessairement de persévérer dans son état et il ne peut faire autrement, c'est-à-dire que sa puissance n'est autre que sa puissance d'exister et d'agir en tant qu'il y

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Alexandre Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, p. 287, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988

¹⁴⁸ Ibid. p. 305

est nécessairement¹⁴⁹ déterminé par les lois de la nature »¹⁵⁰. Bien évidemment, la loi naturelle est la seule nécessité à laquelle obéisse le droit naturel.

Mais, ce qui est paradoxal, c'est le fait que c'est à partir de cette nécessité même de la loi naturelle que se posent les premières bornes qui viennent limiter le droit naturel. En effet, même si ce qui viendra réellement réfréner l'illimitation juridique caractérisant le droit naturel n'est en vérité que son abandon à une puissance collective¹⁵¹, le fait même qu'il soit régulé par la nécessité de loi naturelle, nuit en quelque sorte à sa légitimité. Or, si le droit naturel souffre d'un défaut de légitimité, on peut l'interpréter justement comme quelque chose qui limite (même si c'est davantage d'un point de vue moral) sa puissance infinie ou illimitée dans la mesure où on se sent plus investi du droit de poser un acte quand celui-ci est jugé effectivement légitime. En fait, on se sent plus légitimé à poser un acte quand on a le droit de le faire. En ce sens, droit et légitimité s'équivalent.

Une autre contradiction interne au droit naturel, pensons-nous, vient du fait même de l'étendue de sa puissance. En fait, définir le droit naturel à travers la puissance n'est rien de plus ni de moins que d'affirmer un rapport ontologique ou d'identité entre les deux concepts. Bien sûr, l'un existe à partir de l'autre, ou mieux, ils s'identifient. Dit autrement, on pourrait l'affirmer à travers un simple raisonnement arithmétique construit en deux mots: droit naturel=puissance. Cela dit, affirmer que notre droit naturel est illimité, c'est aussi affirmer que notre puissance l'est tout aussi bien. Or, nous savons très bien qu'il n'y a rien d'illimité dans la puissance des individus. Ce ne sont pas tous les faits (ou toutes les choses) sur lesquels nous pouvons exercer notre puissance. Par exemple, nous ne pouvons pas exercer de pouvoir sur des choses qui nous sont extérieures. Autant dire encore une fois que notre puissance est limitée à des sphères spécifiques sur lesquelles elle a bien sûr la capacité de s'étendre. Donc, si notre puissance n'est pas illimitée, il va de soi que notre droit naturel ne peut pas être non plus illimité. Car les deux ont un rapport bien évidemment, ontologique et identitaire.

¹⁴⁹ C'est nous qui soulignons le mot "nécessairement", et nous le faisons délibérément pour souligner justement cette nécessité qui se rattache à la loi naturelle.

¹⁵⁰ Spinoza, *Traité théologico-politique*

¹⁵¹ Comme on le verra au chapitre suivant, c'est de son illimitation même que naîtra la raison qui justifie le transfert du droit naturel.

Chapitre 3

La constitution de l'État chez Spinoza

À la fin du second chapitre de notre travail, il était opportun de constater que « l'illimitation juridique et distributive »¹⁵² à laquelle donne lieu le droit naturel des individus n'est en réalité qu'une illusion. Autant dire que l'état de nature, principal lieu d'exercice de ce droit naturel, est lui aussi confronté à de sérieuses difficultés et contradictions internes qui découlent pour l'essentiel du fait que dans cet état les comportements individuels sont surtout déterminés par leurs passions. On pourrait croire que la raison guidant l'action des individus dans la recherche du bien et de l'utile, pourrait résoudre le problème. Mais, c'est tout à fait faux. Car comme on l'a déjà réalisé, la raison se révèle malheureusement impuissante devant la puissance des passions. Elle ne peut donc pas garantir la stabilité de l'état de nature.

Nous pourrions toutefois interpréter l'imitation affective et réciproque comme un signe positif pour la stabilité de l'état de nature. Nous pourrions le croire, car l'imitation des affects permet aux individus de se tisser des liens sociaux. Mais là encore, ce serait d'après nous une erreur. En effet, c'est dans cette même imitation qu'il faut puiser, à côté de l'explication précédente, les causes explicatives de l'instabilité de l'état de nature. On se rappelle par exemple que c'est de l'imitation affective qu'est née l'ambition de gloire. Or, comme on l'a vu, celle-ci n'engendre finalement autre chose que des rivalités. Car, même si des individus acceptent dans un premier moment de subir des effets de domination venant de la part d'autres individus, il arrivera quand même un second moment où ils finiront par se rebeller. Parce que dans l'état de nature, tous les individus sont égaux les uns par rapport aux autres, voilà ce qui explique qu'ils n'accepteront jamais d'être toujours dominés par autrui. Ceci dit, même si dans cette imitation affective des sentiments « un cycle de réciprocité positive » qu'on pourrait facilement interpréter comme un signe positif de stabilité est amorcé, il a toujours été montré

¹⁵² Même si on l'a déjà mentionné au chapitre précédent, on rappelle que cette expression est de Christian Lazzeri.

cependant, « qu'il s'inversait bientôt en un cycle de réciprocité négative : quelqu'un, tôt ou tard, cesse de faire ce à quoi s'attendait s'attendait son partenaire, et l'échange de biens dégénère en échange de coups »¹⁵³.

On voit alors qu'il n'y a rien qui garantit à l'état de nature sa stabilité, ce qui fait en sorte qu'on ne peut pas y trouver les conditions propices à la paix. En effet, il s'agit bien d'un état où les individus se trouvent pour l'essentiel guidés par leurs affects passifs, et où chacun se croit maître de lui-même et titulaire d'un droit naturel illimité. D'où bien sûr, une situation de précarité et d'insécurité permanente au sein de cet état. Or les hommes, on le sait très bien, aiment se sentir en sécurité; ils détestent se sentir être la proie d'une constante menace. Il leur faut donc remédier à la situation. Comment est-ce possible?

1-Le transfert du droit naturel (ou passage de l'état de nature à l'État)

Par rapport à toutes ces incertitudes qui affectent l'état de nature, il y a donc une impérieuse nécessité pour les individus, disions-nous, de corriger la situation. Autrement dit, étant donné que le droit naturel est, à cause de son illimitation¹⁵⁴, l'un des plus grands obstacles à la stabilité de l'état de nature, il n'est donc d'autre choix que celui de l'abandonner. Comment l'abandonner? Et à qui? Voilà une question à laquelle on répond en disant que cet abandon s'opère à travers ce qu'on appelle un transfert du droit naturel. Autrement dit, on n'abandonne pas le droit naturel au sens d'une disparition sans trace. Ce n'est pas pour s'en déprendre (comme s'il s'agissait de quelque chose dont on n'a plus besoin) que l'on abandonne son droit naturel. En abandonnant son droit naturel, on ne fait que le transférer, non à quelqu'un d'autre (c'est-à-dire un simple individu autre que soi-même), mais plutôt à une entité collective qui n'est autre que la société.

Autant dire que transférer le droit naturel, c'est effectuer du même coup le passage de l'état de nature à l'état civil. Bien sûr, c'est passer d'un état où les individus agissent

¹⁵³ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 303, Les Éditions de Minuit, 1988

¹⁵⁴ Même si au chapitre précédent on a souligné quelques contradictions qui affectent cette illimitation du droit naturel, il n'en demeure pas moins qu'il est un droit illimité. Car même s'il est déterminé par la puissance de quelqu'un (et que cette puissance n'est en rien infinie), le droit naturel ne connaît a priori aucune limite.

selon leur propre complexion (c'est-à-dire en marge de tout cadre normatif ou de toute structure légale et juridictionnelle) à un état où cette fois-ci, ils sont pris en compte par un cadre normatif, légal ou juridictionnel. Cela suppose qu'il y a bien évidemment tout un ensemble de mesures (ou mécanismes) juridiques qui accompagnent et rendent effectif le processus du transfert de droits. Cela suppose aussi que le transfert des droits individuels n'est pas un simple geste à la suite duquel est instituée automatiquement une communauté politique. Non. Il faut d'abord qu'il soit précédé d'une « déclaration volontaire de cession de droit »¹⁵⁵ dans laquelle les individus concernés manifestent clairement soit par « des paroles ou des signes suffisamment explicites » leur volonté de transférer leurs droits individuels. C'est alors que le transfert acquiert véritablement toute son efficacité (ou son effectivité).

Cette dernière précision est importante. Car elle nous permet d'introduire en tant que telle la question du pacte ou du contrat social. D'abord, cet acte (de volonté) à travers lequel les individus se déclarent favorables au transfert de leurs droits naturels ne donne lieu à rien d'autre qu'à un pacte. Justement, en transférant leurs droits, les individus pactisent avec l'idée de former cette société politique appelée à fonctionner au-dessus de leurs désirs passionnels. Ensuite, une fois ce pacte opéré, c'est-à-dire le transfert des droits devenu effectif, on assiste à ce moment-là à ce qu'on appelle le contrat social¹⁵⁶. Il y a donc une certaine contemporanéité entre le transfert des droits naturels des individus et la naissance du contrat social.

Mais déjà, il faut souligner en outre une importante divergence de vues entre Hobbes et Spinoza. En effet, pour le premier, ce transfert de droits équivaut bien évidemment à une disparition des droits individuels, ou mieux, à une subsumption de tous les pouvoirs des individus sous la seule puissance de l'État. Tandis que de l'avis du second, il se rapporte tout simplement à une « limitation des effets produits par sa propre puissance, et non à

¹⁵⁵ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et Liberté*, p. 177, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

¹⁵⁶ Puisqu'on parle d'abord d'acte de volonté, et ensuite, de transfert, on pourrait en conséquence nous objecter qu'il n'y a pas de moment historique du pacte chez Spinoza. Pour répondre à cette objection, nous dirions que ce moment historique n'est pas en effet explicitement présent chez Spinoza. Mais, la façon dont Lazzeri le retrace, suscite des suspicions qui vont en ce sens.

une disparition de sa liberté ou de ses pouvoirs »¹⁵⁷. En effet, chez Spinoza, le droit naturel se définit comme on le sait déjà comme la puissance, la liberté ou le désir. Ce désir n'est autre que celui de persévérer dans son être. Autrement dit, le droit naturel c'est l'effort qu'on fait quotidiennement pour se conserver. Or, cet effort de se conserver n'est pas propre à l'état de nature. Car, en quelque type de société où l'individu puisse se retrouver, il fera toujours cet effort pour persévérer dans son être. Autant dire que le transfert de droit naturel ne peut pas entraîner, comme le croit Hobbes, la subsumption totale des pouvoirs individuels sous la puissance publique. De plus, le droit naturel est une affaire de puissance ou de passions. Comme l'affirme Pierre-François Moreau, c'est «la puissance des passions qui constitue la réalité effective du droit naturel »¹⁵⁸. Or, tant qu'on vivra, et où que l'on soit, on aura toujours ce «complexe passionnel »¹⁵⁹, cette puissance, ou encore ce désir de persévérer (qu'est le droit naturel) qui caractérise tout individu. Et c'est ce que Hobbes n'a pas sûrement bien compris quand il pense que le transfert entraîne comme conséquence, la dépossession totale du pouvoir des individus une fois formée la société civile. Bien évidemment, Hobbes «ne tient compte de la réalité des passions que dans l'état de nature, il l'oublie dans la formation du pacte »¹⁶⁰, signale Pierre-François Moreau.

Mais encore, en plus de s'opposer à l'idée selon laquelle le transfert de droit entraînerait la disparition totale des pouvoirs individuels, Spinoza croit aussi (contrairement à Hobbes) que l'établissement de la société civile ne met pas totalement fin à l'état de nature. Du moins, si d'un point de vue juridictionnel (ou encore sur le plan de l'organisation du pouvoir au sein de la société politique), il y a effectivement lieu de parler de la disparition de l'état de nature, celui-ci se maintient pourtant dans la pratique par une certaine nécessité de la prudence. Sans vouloir nous y attarder, c'est ce qu'on présente en outre, chez Machiavel, sous forme d'une certaine « nécessité des rapports de force »¹⁶¹ dont il faut inévitablement tenir compte si on veut persévérer dans son être. En

¹⁵⁷ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988

¹⁵⁸ Pierre-François Moreau, *L'expérience et l'éternité*, p. 411, Presses Universitaires de France, Paris, 1994

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Laurent Bove, dans une note d'introduction au *Traité politique* de Spinoza, p. 41, Librairie Générale Française, Paris, 2002

fait, cette intelligence des rapports de force vaut chez Machiavel tant pour le Prince que pour les sujets. En d'autres termes, elle s'applique tant dans l'état de nature que dans la société civile. La raison est que ce qui est en premier plan dans la vie de tout individu, c'est l'idée de cet effort nécessaire pour persévérer dans son être. Or dans les deux types de société (état de nature et société civile), cet effort qui suppose bien sûr une intelligence nécessaire des rapports de force est bel et bien présent. Voilà ce qui justifie la position de Machiavel.

Mais, pour revenir à Spinoza pour qui la fin de la société civile (et c'est d'ailleurs la thèse principale de son *Traité politique*) est la paix et la sécurité, il y a surtout lieu de parler effectivement d'une sorte de prolongement (au lieu d'une totale disparition) de l'état de nature dans la société civile en raison du fait que les besoins de paix et de sécurité tels qu'ils constituent bien sûr, les principales priorités de l'État, existaient aussi à l'état de nature. Et c'est d'ailleurs, rappelons-le, ce qui a porté les individus vivant au sein de ce dernier à bien vouloir transférer leurs droits naturels.

Mais, il y a surtout lieu chez Spinoza de parler de prolongement de l'état de nature pour la raison suivante : cet impératif ontologique de la durée (qu'on vient de nommer de nécessité de la prudence chez Machiavel), n'est rien d'autre en réalité, en tout cas, pour notre philosophe hollandais, qu'une « exigence immanente des conatus eux-mêmes » présente aussi bien dans l'état de nature que dans la société civile elle-même. Bien sûr, qu'il s'agisse de l'état de nature ou de l'état civil, sa force ne réside dans rien d'autre que dans sa capacité de durer. Cela dit vu que l'effort de persévérance est propre tant à l'état de nature qu'à l'état civil, c'est là encore une fois une raison pour laquelle le second est vu chez Spinoza comme une sorte de prolongement du premier. Donc, contrairement à Hobbes, Spinoza ne croit pas que la société civile, instituée à la suite du transfert des droits, donne lieu à une disparition complète de l'état de nature.

En plus de ces considérations, ce qui affaiblit aussi la conception hobbesienne du transfert de droit, relève du fait que celui-ci soit considéré comme le passage d'une situation d'indépendance à une autre de dépendance. En effet, comme on le sait déjà, dans l'état de nature, les individus ont toute latitude d'agir comme bon leur semble; pour

faire quoi que ce soit, il suffit tout simplement qu'ils en aient la puissance nécessaire. Or, transférer entièrement son droit à une puissance collective ne peut déboucher que sur une inféodation à cette dernière. Dès lors, on n'est plus maître de soi-même. On se retrouve désormais dans une situation de dépendance. Ainsi, en plus de donner lieu au passage de l'état de nature à l'état civil, le transfert de droit donne lieu aussi à une totale dépendance (contraire bien sûr à l'indépendance dont jouissent les individus au sein de l'état de nature). Pourtant, ce n'est pas de cela qu'il s'agit en vérité dans ce passage de l'état de nature à la société civile. Ledit passage doit plutôt symboliser pour les individus ce que Matheron appelle une sorte de prise de conscience d'une situation d' « interdépendance fluctuante »¹⁶² à une « interdépendance consolidée »¹⁶³ (et non un passage d'une situation d'indépendance à une dépendance). Pour le dire autrement, cette mutation de l'état de nature en société civile met en lumière une certaine réorientation d'une force collective diffuse et chancelante (que symbolise justement cet état d'interdépendance fluctuante des individus à l'état de nature) vers une force collective cette fois-ci permanente, claire et bien organisée.

À présent, il y a quelque chose de très important qu'il faut souligner dans cette mutation de l'état de nature en société civile (qui s'opère à travers le transfert des droits). C'est le rôle que la crainte y joue. En effet, les individus vivant à l'état de nature sous la menace des uns et des autres, décident pour se protéger de déléguer leur pouvoir à une entité qui détient une puissance supérieure à la leur, c'est-à-dire capable d'inspirer aux uns et aux autres la crainte d'agir au détriment de la collectivité sous peine de se voir infliger des sanctions appropriées à leur cas.

¹⁶² En réalité, l'état de nature est un état qui traduit davantage une situation d'interdépendance que d'indépendance. Car pour être indépendants, les individus devraient être en mesure de se passer les uns des autres. Or comme on l'a déjà vu, ils doivent nécessairement coopérer entre eux pour pouvoir persévérer dans leur être. Sauf que cette interdépendance au sein de l'état de nature qui n'est effectivement qu'une interdépendance fluctuante (parce qu'elle n'est pas tout à fait parfaitement structurée, donc, non consolidée) est quand même à l'origine d'une certaine unité où tous les individus, souligne Matheron, « pour se délivrer de la crainte et transformer l'espoir en sécurité définitive, c'est-à-dire pour devenir moins indépendants, désirent conjuguer leurs efforts : exercer collectivement leur droit naturel de défense et de représailles, venger les torts subis par chacun, vivre d'un commun accord », (Matheron, p. 322), .

¹⁶³ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de minuit, Paris, 1988

En fait, pour mieux saisir ce rôle (de la crainte), Alexandre Matheron¹⁶⁴ nous invite en outre, à distinguer deux catégories de motifs : d'abord, des motifs passionnels qui consistent bien sûr dans le fait que « les hommes, aspirant à se délivrer de la crainte et à vivre en sécurité, veulent nécessairement mettre fin aux inimitiés qui caractérisent les relations interhumaines à l'état de nature »¹⁶⁵. Ensuite, on retrouve des mobiles rationnels qui traduisent l'intérêt¹⁶⁶ des individus à se soumettre aux réquisits de la Raison, c'est-à-dire à rechercher dans les liens de la coopération, leur utile propre. Or, il nous a déjà été opportun de constater que dans l'état de nature, les hommes, parce que guidés par la puissance de leurs affects, accordent dans leur conduite peu de place à la raison. Donc, les mobiles rationnels sont loin de justifier le passage de l'état de nature à la société civile. En revanche, le vrai mobile qui justifie l'institution de l'état civil est cette crainte liée à la menace que les uns constituent pour les autres à l'état de nature, et qui rend tous conscients du besoin de se sécuriser. Justement, la crainte est la principale raison qui justifie la nécessité pour les individus de laisser cet état dans lequel ils ne constituent qu'une force collective diffuse et chancelante pour se réorienter vers cette force collective permanente et mieux organisée que caractérise la société politique.

Mais comme il n'y a pas de crainte sans espoir, ni d'espoir sans crainte¹⁶⁷, on peut donc s'imaginer qu'à côté de la crainte, l'espoir doit aussi jouer son rôle dans ce passage de l'état de nature à la société civile. En réalité, ce n'est pas une simple imagination. Bien sûr, l'espoir aussi joue un rôle bien spécifique dans le transfert des droits naturels. En fait, on pourrait même dire que le rôle de l'espoir est encore plus évident que celui de la crainte. Car, quand c'est lui l'affect direct fondamental, « la constitution des rapports de pouvoir est stable, puisque les biens qu'obtiennent les gouvernés déterminent en eux le désir de les obtenir à nouveau en produisant leurs conditions d'existence »¹⁶⁸, affirme Lazzeri. Par exemple, dans leur imitation affective et réciproque, l'affect d'espoir correspond chez les individus à un certain sentiment de bienfait. Autrement dit, ce qui

¹⁶⁴ Alexandre Matheron, *Individu et communauté* chez Spinoza, Les éditions de Minuit, Paris, 1988

¹⁶⁵ Ibid. p. 307

¹⁶⁶ On se rappelle bien le rôle de la raison (à côté de l'imitation affective des passions) dans la formation originelle de la société.

¹⁶⁷ Ce sont deux affects, on l'a vu au chapitre précédent, qui ne s'excluent pas.

¹⁶⁸ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, p. 227

permet à un individu quelconque de tenir un autre sous son joug, ce n'est rien d'autre que l'espoir d'un bienfait présent ou futur. Celui qui se retrouve dans la situation d'un obligé, « veut obéir aux volontés de son bienfaiteur de préférence aux siennes propres et vivre à son gré plutôt qu'au sien »¹⁶⁹. Ceci dit, l'espoir pour ce qu'il représente, fait voir aux individus qu'il est de leur intérêt (ou de leur profit) de transférer leurs droits naturels, et en ce sens, son rôle semble justement plus évident que celui de la crainte.

Mais de plus, alors que l'affect d'espoir est une garantie de longévité, il n'en est pas de même pour la crainte. En effet, quand l'affect fondamental direct est la crainte, le transfert des droits n'est pas véritablement effectif, et il ne peut pas non plus durer. Car en lieu et place d'un sentiment de bienfait, les individus concernés vivent plutôt sous le poids d'une menace constante provenant de quelque chose qu'ils estiment leur être tout à fait extérieur. Ce qui fait en sorte que le rôle de la crainte dans le passage de l'état de nature à l'état civil semble ici hypothéqué. Car, comme le fait remarquer Lazzeri, « les transferts de droit fondés principalement sur la crainte ne sont pas valides du fait qu'existent des causes nécessaires pour qu'ils soient abolis dès que l'occasion se présentera »¹⁷⁰.

Toutefois, si on se réfère en dernière instance à Spinoza, on constatera que ni la crainte, ni l'espoir ne représentent grand-chose dans le transfert des droits. En effet, « celui qui décide rationnellement de se conformer aux exigences d'un engagement ne le fait, ni directement, ni indirectement par crainte ou par espoir, mais par un affect joyeux qui découle de sa connaissance nécessaire de l'utilité qui en résulte et de ce que cette connaissance est adéquate. Ainsi, au sens strict, désirant maintenir son engagement pour cette raison, il demeure *sui juris* et n'a rien transféré du tout : il est donc libre au sein de l'État à l'égard de quiconque »¹⁷¹, déclare Spinoza. On voit donc que chez lui, l'accent n'est mis sur aucun des deux affects d'espoir et de crainte, mais plutôt sur la joie qu'occasionne la connaissance de l'utilité. D'ailleurs, c'est aussi dans ce même souffle que chez Spinoza ce qui valide le pacte social (auquel donne lieu le transfert de droits), ce

¹⁶⁹ Spinoza, *Traité politique*, p. 125, traduction d'Émile Saisisset révisée par Laurent Bove, Librairie Générale Française, 2002

¹⁷⁰ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, p. 224. Presses Universitaires de France, Paris, 1988

¹⁷¹ Spinoza, *Traité politique*, p. 126, Traduction d'Émile Saisisset

n'est rien d'autre que son utilité. Bien évidemment, « nul pacte ne peut avoir de force, sinon pour la raison qu'il est utile et que levée l'utilité, le pacte est levé du même coup et demeure sans force »¹⁷².

Sauf qu'ici, nous avons du mal à croire que Spinoza ait tout à fait raison. En effet, nous ne pensons pas que l'utilité soit un argument tout à fait contraire à la crainte, ni à l'espoir. Certes, l'utilité est ce qui valide le pacte social auquel donne lieu le transfert de droit. Mais rien n'empêche pour autant que celui-ci soit favorisé par la crainte ou par l'espoir. En effet, une fois que les individus ont transféré leurs droits à l'État, celui-ci dispose du pouvoir nécessaire pour imposer sa loi et punir tous ceux qui l'enfreignent. Ainsi, les individus, tout en étant conscients, se comportent en conformité à ce qui est prévu par la loi. Or, la crainte du châtement est au demeurant, l'instrument majeur utilisé par l'État pour porter chacun à respecter la loi. La société civile une fois instituée, chacun craint désormais et justement de faire quelque chose qui répugne à la loi.

Par ailleurs, cette loi à laquelle il ne faut pas déroger sous peine de sanction dans la société civile n'est pas la même que celle qui préside au sein de l'état de nature. En effet, on se rappelle bien que dans l'état de nature, la loi qui encadrerait les agissements individuels était une loi naturelle. Il s'agissait bien évidemment, comme on l'a déjà vu au chapitre précédent, de ce précepte de la raison naturelle, ou encore cette maxime d'action qui commande les individus dans l'exercice de leurs droits naturels, d'œuvrer pour leur utile propre dans le sens d'une coopération entre eux.

En effet, cette loi naturelle n'est rien de plus ni de moins qu'une simple obligation de conscience. En tant que telle, elle s'impose au for interne, mais elle ne comporte en elle rien qui soit assimilable à une contrainte extérieure. Tandis que cette loi instituée dans la société civile (appelée loi civile) n'est pas une simple obligation interne de la conscience. En fait, contrairement à la loi naturelle qui n'a qu'une portée morale, la loi civile de son côté est « un commandement d'institution qui se règle sur l'équité et sur l'utilité commune, c'est-à-dire la sécurité et la vie de tous les membres de la cité; et qui aussi pour être maintenu doit être imposé avec une rigueur inflexible; faute de quoi elle serait

¹⁷² Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 265, traduction de Charles Appuhn Garnier-Frères, Paris, 1965

fragilisée et ne tarderait pas à être défaite »¹⁷³. Autant dire que la loi civile joue un rôle prépondérant dans la survie même de l'État de telle sorte qu'on se doit d'agir en conformité à son vœu.

2- La souveraineté de l'État

On doit quand même souligner que même si la loi naturelle n'a par exemple aux yeux de Hobbes, qu'une portée morale, elle continue quand même à revêtir d'une importance assez particulière même à la suite du passage de l'état de nature à la société civile. En fait, de toutes les lois naturelles, il y a particulièrement la troisième qui retient l'attention de l'auteur du *Léviathan*. La raison est qu'elle est celle grâce à laquelle les sujets au sein d'une société politique sont en mesure de saisir la nécessité d'obéir aux lois instituées. Ils le font non parce qu'ils craignent des mesures coercitives, mais plutôt parce que bien évidemment cette troisième loi « prescrit de rendre au souverain les droits qui lui ont été transférés par convention pour la préservation de chaque auteur »¹⁷⁴.

En effet, la prise en compte de cette troisième loi naturelle a toute son importance. Car elle nous permet de faire à nouveau le lien entre le transfert de droits des individus et ce qu'il implique comme formation de l'État. En fait, transférer ses droits, c'est faire en sorte que ces derniers se retrouvent désormais comme on le sait très bien déjà aux mains de cette entité collective qu'est l'État. Mais, celui-ci pour être souverain, devrait pouvoir bénéficier d'un pouvoir de commandement. Or qui dit commandement, dit aussi obéissance. Il n'y a pas d'État souverain possible sans un pouvoir de commandement qui suppose du même coup l'obéissance de ses sujets. D'où chez Hobbes, l'importance de la 3^e loi naturelle, et son rapport avec le transfert des droits.

En fait, si dans l'état de nature, il n'y a pas d'organisation de pouvoir (car tout pouvoir est celui d'un individu), dans la société politique, c'est différent. Au sein de celle-ci, les pouvoirs sont organisés à l'intérieur d'une structure de commandement qui s'impose à tous. C'est ce qui explique d'ailleurs que l'État est dit souverain. Par exemple, c'est

¹⁷³ Paul Cazayus, *Pouvoir et Liberté en politique*, p. 134, Pierre Mardaga, 2000

¹⁷⁴ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et Liberté*, p. 314, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

grâce à son pouvoir de commandement que l'État arrive à modérer l'appétit du plaisir des individus ainsi que leurs passions effrénées. Il dispose de moyens juridiques et légaux pour contraindre les individus à préserver ses droits.

Ce qui laisse comprendre du même coup que ce qui fait la souveraineté de l'État, c'est aussi l'ensemble de ses lois et de ses institutions. De telle sorte que la qualité de ces dernières est ce qui constitue pour une communauté politique son vrai salut. Et c'est si vrai que lorsque les institutions au sein d'un État connaissent une certaine désagrégation, cela aboutit en conséquence à la corruption intégrale de cet État. Justement, l'autonomie d'un État découle absolument de la manière dont ses lois sont agencées, et ses institutions organisées. S'il ne dispose pas de la faculté de faire des lois, de les interpréter, ou de les modifier en vue de les adapter à des circonstances qui le requièrent, l'État n'acquiert pas encore sa souveraineté. En revanche, s'il est vraiment souverain, il lui suffit tout simplement de juger telle mesure légale nécessaire au maintien de l'ordre et de la sécurité pour qu'il soit à même de l'envisager. En d'autres termes, c'est parce qu'il est investi de l'autorité nécessaire pour faire appliquer les lois que l'État est aussi capable de remplir ses missions de paix et de sécurité. Car encore une fois, il n'y a pas de puissance souveraine pour un État en dehors de sa capacité d'assurer la paix et la sécurité à ses sujets.

Il faut souligner aussi un autre signe qui démontre qu'un État est souverain. Il s'agit de la qualité des valeurs que se partagent les individus. On dirait même qu'il y va même de sa sécurité d'assurer le système des valeurs propres à ses citoyens, et de déterminer en quoi elles sont objectives. En effet, l'État doit être en mesure d'imprimer les marques de son pouvoir sur tout ce qui se rapporte aux différentes fonctions exercées en son sein. Tout ce qui découle des valeurs doit être l'œuvre de ses décrets. Ainsi, « rien ne pourra être réputé bon ou mauvais, équitable ou impie, tant que l'Autorité ne l'aura pas marqué de son sceau »¹⁷⁵. Justement, la faute sera réputée comme telle parce que tout simplement elle est interdite par la loi. Autrement dit, dans la société civile (et contrairement à l'état de nature où rien n'était ni prescrit ni sanctionné), « le droit fondamental du souverain

¹⁷⁵ Paul Cazayus, *Pouvoir et liberté en politique*, p. 133, Éditeur Pierre Mardaga, Belgique, 2000

n'est pas que de faire la loi et de la faire obéir, il est aussi de poursuivre comme faute tout ce qui est manquement et transgression »¹⁷⁶. Étant donné qu'elle est sanctionnée par le pouvoir civil, « la faute s'entend donc uniquement en termes de subordination sociale et non de morale traditionnelle »¹⁷⁷.

Cela dit, une valeur est une valeur dans la mesure où elle est acceptée comme telle par l'État. S'il n'y a pas d'acceptation de l'État, il n'est plus question de valeur, mais plutôt de violation ou de faute. Par exemple, des valeurs comme celle de la justice ou de la charité sont des valeurs qui nous semblent dictées d'abord par une transcendance divine, mais qui, pour être pratiquées, doivent être autorisées par l'État. À ce titre, elles sont devenues en quelque sorte des valeurs civiles¹⁷⁸. En d'autres termes, l'Église ne peut pas prêcher des valeurs qui soient en contradiction avec les lois civiles de l'État. Bien sûr, l'État y tient un intérêt plus que certain. Car s'il veut pérenniser (et il doit inévitablement réussir à le faire), « il faut au moins que toutes les Églises, si différentes soient-elles par leurs dogmes et par leur culte, prêchent, entre autres choses, un seul et même système de valeurs : celui que définit la loi »¹⁷⁹. Cette tâche d'uniformisation des valeurs dévolue aux Églises doit inévitablement être accomplie avec efficacité. Et cette efficacité une fois de plus ne profite en dernière instance qu'à l'État. Car « si toutes s'accordent pour déclarer l'obéissance civile¹⁸⁰ méritoire et pour appeler péché la rébellion, le pouvoir du Souverain se maintiendra; sinon, il sera bientôt plus que nominal, et le peuple, devenu ingouvernable, risquera fort de retourner à l'état de nature; à moins qu'un autre Souverain ne soit mis en place. Le droit de propager la religion est donc du ressort de l'Autorité civile, puisqu'il en conditionne l'exercice; qui détient le premier détient virtuellement la seconde » affirme Matheron à ce sujet¹⁸¹.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Sauf que nous devons préciser que nous mettons l'accent surtout sur la justice. Car, pour ce qui est de la charité, elle reste et demeure une valeur morale. L'État ne dispose d'aucun moyen juridique, donc obligatoire, pour pouvoir contraindre les individus à des œuvres de charité.

¹⁷⁹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 336, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988

¹⁸⁰ Encore une fois, nous approfondirons sous peu (comme nous l'avons déjà annoncé) cette question de l'obéissance des citoyens dans leur rapport avec le pouvoir souverain.

¹⁸¹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 337-338, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988

On voit donc clairement que des valeurs comme celle de la justice ne peuvent être effectives dans une société civile que parce qu'elles sont prises en compte par ceux qui sont au timon des affaires de l'État, ou tout simplement parce que le Droit civil les définit. En fait, ce n'est pas parce que les citoyens seraient tout naturellement honnêtes ou raisonnables qui expliquerait que dans certaines circonstances bien déterminées des conflits de justice sont tranchés. Plutôt, comme l'affirme Spinoza, « la justice est une disposition constante de l'âme à attribuer à chacun ce qui lui revient d'après le droit civil; l'injustice par contre, consiste, sous une apparence de droit à enlever à quelqu'un ce qui lui appartient suivant l'interprétation véritable des lois. On appelle aussi la Justice et l'Injustice, Équité et iniquité, parce que les magistrats pour mettre fin aux litiges sont tenus de n'avoir aucun égard aux personnes, mais de les tenir toutes pour égales et de maintenir également le droit de chacun; de ne pas porter envie au riche ni mépris au pauvre »¹⁸².

Il ne fait donc plus de doute qu'au sein de la société civile, les valeurs ne sont objectivées que grâce à l'État, c'est-à-dire à travers ses instruments juridiques, ses institutions. Ce n'est pas que l'État soit appelé à tout censurer (notamment les croyances), sous prétexte que c'est lui qui dicterait toutes les valeurs. Néanmoins, ce transfert des puissances individuelles à la puissance publique que représente le passage de l'état de nature à la société politique donne aussi à celle-ci un certain « droit de stabilisation des fluctuations idéologiques »¹⁸³. Un droit bien sûr qui se justifie dans la mesure où l'État doit encore une fois se prendre en charge pour assurer sa pérennité, c'est-à-dire fixer ce qui lui convient, et écarter en conséquence de sa voie tout ce qui est susceptible de mener à sa destruction. C'est pour cela même que les seules valeurs auxquelles il a à se souscrire sont les siennes propres; il doit pouvoir les déterminer en toute indépendance et de manière absolue.

Dans la même veine, il est facile de voir, à l'instar de Misrahi, que « l'État est donc souverain parce qu'il n'a à obéir qu'à lui-même et il est libre parce qu'il ne se soumet

¹⁸² Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 269, traduction de Charles Appuhn, , Garnier-Frères, Paris, 1965

¹⁸³ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

qu'à sa propre loi »¹⁸⁴. C'est ainsi que l'État est en parfaite harmonie avec lui-même. Bien sûr, il faut immanquablement que l'État soit en parfaite adéquation avec soi-même pour qu'il soit réputé souverain. En fait, être en parfaite adéquation avec soi-même veut dire pour l'État, être en mesure de saisir sa propre raison, c'est-à-dire définir par lui-même tout ce qui est susceptible de concourir à sa pérennisation. L'État est fait, on se le rappelle bien, pour durer. Il y va même de sa souveraineté. Pour le dire autrement, il y a un lien entre la capacité de l'État à s'organiser rationnellement, sa survie et son pouvoir souverain. Bien évidemment, « par une logique interne de la rationalité, l'État s'efforce à exister comme puissance et comme unité stable, c'est-à-dire en persévérant dans l'être »¹⁸⁵. Donc, plus un État est raisonnable, plus il est puissant. Et plus il est puissant, plus il est souverain.

¹⁸⁴ Robert Misrari, préface in *Spinoza, Traité de l'autorité politique*, p. 22, par Madeleine Francés, Éditions Gallimard, 1978

¹⁸⁵ Laurent Bove, note d'introduction au *Traité politique de Spinoza*, Librairie Générale Française, 2002

2.1-La souveraineté de l'État et l'obéissance des individus

Il ne peut pas y avoir de commandement sans qu'il y ait obéissance. Si l'État dans sa souveraineté est doté d'un pouvoir de commandement, c'est dire qu'il y a des sujets sur lesquels s'exerce bien ce pouvoir de commandement. En effet, comme l'affirme Spinoza, « il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice »¹⁸⁶. Autrement dit, si l'État détient un pouvoir de commandement, les individus de leur côté ont un devoir d'obéissance à l'égard de cet État. Ils doivent se soumettre aux lois qui régissent le fonctionnement de ce dernier.

Mais, il faut dire que cette obéissance n'est pas tout à fait une pratique qui se fait de manière verticale. Elle ne traduit pas une sorte de configuration où au sommet, on retrouverait l'État, et à la base, les individus. En effet, c'est vrai que l'État est souverain. C'est aussi vrai que sa puissance souveraine est la somme des puissances de tous les individus qui se trouvent en son sein. Toutefois, cela ne justifie aucunement qu'il doive se considérer comme une instance supérieure qui s'assigne pour seule tâche de subjuguer d'autres instances (soit les individus dans ce cas précis) qui lui seraient tout à fait inférieures.

À ce sujet, une analyse de Balibar est assez éclairante. Balibar montre que le modèle d'obéissance que prône Spinoza s'écarte catégoriquement de celui calqué sur la thèse métaphysique¹⁸⁷ (bien connue d'ailleurs des esprits habitués aux spéculations philosophiques) selon laquelle l'âme est considérée comme supérieure par rapport au corps. En fait, selon une tradition qui part d'Aristote à Descartes, le rapport d'obéissance s'articulerait dans une relation hiérarchisée de l'âme au corps. Autrement dit, l'âme

¹⁸⁶ Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 266, traduction de Charles Appuhn, Garnier-Frères, Paris, 1965

¹⁸⁷ Même si nous l'avons déjà dit ou démontré plus ou moins au chapitre précédent, nous jugeons quand même nécessaire de rappeler ici que la pensée métaphysique ou éthique de Spinoza forme un tout bien cohérent avec sa philosophie politique. C'est ce qui justifie bien évidemment (comme le font d'ailleurs plusieurs auteurs) que nous invoquons parfois un argument métaphysique alors que notre travail porte sur un sujet de philosophie politique.

commanderait le corps en fonction de la puissance de sa volonté. Il suffit tout simplement que l'âme commande au corps le moindre mouvement pour que celui-ci s'opère. En ce sens, comme le souligne Balibar, « commander, ce serait d'abord vouloir, et subjuguier des corps par sa volonté. Tandis qu'obéir serait faire mouvoir son corps conformément à une idée que l'âme a formée en reconnaissant la volonté de l'autre, et en la faisant sienne, que ce soit de gré ou de force »¹⁸⁸. C'est sur ce même rapport d'obéissance que se construit (on l'a déjà vu par exemple chez Hobbes qui parle d'une obéissance aveugle des citoyens à l'égard du Léviathan) dans la cité le rapport des sujets au pouvoir souverain.

Toutefois, pour Spinoza, ce n'est pas tout à fait vrai. Pour lui, ce modèle d'obéissance aristotélicien ou cartésien du corps à l'esprit ne tient pas la route. Car, dit-il, « ni le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit ne peut déterminer le Corps au mouvement, au repos ou à quelque autre état que ce soit »¹⁸⁹, affirme-t-il. De plus, « l'enchaînement des idées de l'âme est le même que celui des mouvements du corps; et que tout accroissement de la puissance de l'âme sur ses propres passions correspond à un accroissement de la puissance du corps »¹⁹⁰, ajoute-t-il. . Donc, on voit très bien qu'il n'y a chez Spinoza aucune relation hiérarchique entre l'âme et le corps. De la même façon, le rapport d'obéissance des individus à l'État ne doit se baser sur aucune logique de transcendance jouant en faveur du dernier et à la défaveur des premiers. Le pouvoir de commandement de l'État n'est pas un pouvoir d'asservissement. Certes, l'État doit dominer les citoyens; il y a une sorte d'assujettissement qui caractérise le rapport des individus (c'est pour cela même qu'ils sont des sujets) à l'État. Mais, il s'agit d'un rapport qui exclut toute forme quelconque d'asservissement. Les sujets au sein d'un État sont certes liés à un certain ordre institutionnel, mais ils ne sont pas des esclaves. En plus, de même qu'ils sont soumis à un rapport d'obéissance, ils ont aussi des droits. Autrement dit, leur devoir d'obéissance à l'égard du pouvoir souverain fait des individus, des sujets; mais, leurs droits aussi bien que leurs privilèges font d'eux des citoyens. Donc, en tant que citoyens, ils ne peuvent pas être esclaves. D'autant que selon le principe de non-contradiction, on ne peut pas « être » et « ne pas être » à la fois.

¹⁸⁸ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 106, Presses universitaires de France, Paris, 1985

¹⁸⁹ Spinoza, *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, p. 158, Éditions de l'Éclat, Paris, 2005

¹⁹⁰ Ibid.

De toute façon, nous pensons qu'un rapport d'asservissement des individus à l'État serait plutôt préjudiciable à ce dernier au lieu d'être profitable. Car ce qui fait la souveraineté de la Cité, c'est la conjugaison des puissances individuelles. Or pour un esclave, on ne peut parler ni de droit ni de puissance. Alors que l'État a besoin bien sûr pour sa souveraineté, de la somme des puissances de ses sujets. Donc, s'il faut bien qu'il soit souverain, il a intérêt encore une fois à traiter ses citoyens en dehors de toute condition asservissante. Justement, il doit agir sans nuire à ses citoyens, c'est-à-dire sans piétiner leurs droits sous prétexte de leur devoir d'obéissance.

Mais, comment est-ce possible? Comment empêcher concrètement que ce devoir d'obéissance des individus ne soit pour l'État un instrument qui lui permet justement de piétiner les droits individuels? Pour répondre à de telles interrogations, prenons en compte une analyse de Cazayus dans laquelle il discerne une nuance très importante. En effet, l'État pour être effectivement souverain, doit recueillir de ses sujets une obéissance qui « ne se discute ni ne se justifie »¹⁹¹, c'est-à-dire qui n'a nullement besoin du crédit du sujet. Bien sûr, il s'agit d'une obéissance qui exclut toute condition. Ceci dit, même les ordres qui frôlent l'absurde et le ridicule doivent être obéis « de sorte que si, dans sa résolution d'obéissance, un sujet s'appuie sur des raisons personnelles, il n'en agit pas moins sous la seule autorité de la Souveraine Puissance. Et il ne saurait donc renoncer à sa résolution sous prétexte de raisons ou convenances personnelles »¹⁹². Il s'agit là bien sûr d'une obéissance purement inconditionnelle (qui semble d'ailleurs chez Hobbes, prêter effectivement le flanc à un certain asservissement). En revanche, et c'est là la nuance à discerner, dès que le sujet acquiesce à obéir, et qu'il le fait en toute bonne foi, son attitude supplante donc tout ce qui pourrait s'assimiler à un simple geste d'acceptation ou de résignation. Dans ce cas, on parle d'un sujet « étroitement soumis »¹⁹³, qui ne laisse rien présager d'un esclavage, mais qui donne plutôt lieu à une sorte de « règle contingente d'obéissance consentie »¹⁹⁴. D'ailleurs, c'est dans cette même veine que Lazzeri affirme que « le droit souverain, c'est la capacité de diriger la

¹⁹¹ Paul Cazayus, *Pouvoir et liberté en politique*, p. 134, Éditeur Pierre Mardaga, Belgique, 2000

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid. p. 135

¹⁹⁴ Ibid.

puissance unie de la multitude qui consent en permanence à une telle direction en se conformant à ses décisions »¹⁹⁵. Ainsi, c'est en étant conscient de la nécessité d'adjoindre à l'obéissance inconditionnelle cette règle contingente d'obéissance consentie que l'État parviendra véritablement à acquérir dans toute son expression, cette souveraineté qui caractérise son pouvoir de commandement. Donc, aussitôt que l'État prend conscience de ce que le consentement ou l'amour de ses sujets, est un gage de sa souveraineté, il a tout intérêt à se comporter raisonnablement. En d'autres termes, les points forts de l'obéissance s'articulent autour du principe selon lequel « la raison donne la norme, l'Autorité la met en place et s'engage à la faire respecter en suivant sa propre nécessité »¹⁹⁶.

Mais, ce que nous apprennent aussi en quelque sorte toutes ces précautions que doit prendre l'État par rapport à l'obéissance des individus, c'est le fait qu'il doit accomplir certains devoirs pour garder sa souveraineté. En effet, il ne suffit pas tout simplement qu'il soit constitué ou qu'il s'emploie à appliquer des lois pour que l'État acquière sa souveraineté. Ce n'est pas seulement son pouvoir de commandement qui garantit à un État, sa souveraineté. Être souverain, cela ne se réalise pas automatiquement, c'est-à-dire aussitôt après le transfert des droits naturels ou tout de suite après le passage de l'état de nature à l'état civil. La souveraineté est plutôt un acquis qui ne finit jamais d'être engrangé, un processus non définitivement achevé. À cet égard, il faut considérer que l'État est souverain tant et aussi longtemps que sa puissance lui permet de l'être, c'est-à-dire tant qu'il en a le droit.

Autant dire qu'il y a bien des exigences dont tout État, quel qu'il soit, doit tenir compte s'il veut non seulement pérenniser, mais aussi exercer souverainement son pouvoir de commandement. Ces exigences sont retracées en plusieurs étapes chez Matheron¹⁹⁷ dans un schéma assez intéressant. La première est celle qui veut que celui qui détient le pouvoir prenne bien le temps de s'informer. Il s'agit d'une activité à laquelle il se livre non par un simple devoir, mais plutôt en obéissant à une nécessité. Cette nécessité

¹⁹⁵ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et Liberté*, p. 328, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

¹⁹⁶ *Ibid.* p. 136

¹⁹⁷ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988

s'explique par le fait que ses actes sont l'accomplissement de ses désirs. Or ces derniers lui sont inspirés de la façon dont il perçoit ce qui se passe autour de lui. Et cette façon de percevoir le monde est elle-même en vérité le produit de l'opinion de ceux qui l'entourent. Pour le dire autrement, ce sont bien évidemment les conseils que lui prodigue son entourage, les récits (véridiques ou mensongers) dont on lui fait part, qui déterminent le contenu des lois que prend le Souverain. « Quiconque, scande Matheron, a l'oreille du prince dispose donc d'un pouvoir très réel »¹⁹⁸ qui n'est nul autre qu'un pouvoir consultatif. Donc, si le Souverain ne veut pas être en tout temps la dupe de ses propres actions, s'il veut prendre de bonnes lois et ne pas s'attirer la haine de ses sujets, il doit en conséquence se mettre à l'écoute de ces derniers. Et il le fait une fois de plus par l'entremise de ses consultants. Car « qu'il soit ou non institutionnalisé, qu'il se confonde avec la souveraineté ou s'en distingue, le pouvoir consultatif existe donc dans tout État : c'est lui qui, de bas en haut, fait connaître à l'Autorité suprême les désirs de ses sujets, ou du moins certains d'entre eux »¹⁹⁹.

La deuxième exigence qui s'accroche au commandement du Souverain est celle relative à l'exécution de ses ordres. Le souverain doit évidemment être en mesure de faire exécuter ses ordres. Un souverain qui n'a pas ce pouvoir ne dispose pas d'une réelle autorité. En effet, de la même façon que pour s'informer le Souverain bénéficie de l'aide d'autrui à travers un pouvoir consultatif, il dispose aussi de gens bien avisés par le truchement desquels s'exerce ce pouvoir exécutif. Étant donné que ces individus avisés qui accompagnent le souverain dans l'exécution de ses ordres peuvent mal comprendre, déformer ou utiliser à mauvais dessein ces derniers, cela implique qu'ils disposent d'un réel pouvoir dit exécutif.

Ce pouvoir exécutif est une fois de plus aussi important que le pouvoir consultatif. Car « que ce pouvoir soit exercé ou non par le Souverain, qu'il se confonde avec le consultatif ou s'en distingue, aucune société politique ne saurait jamais s'en passer : c'est lui qui, de

¹⁹⁸ Ibid. p. 331

¹⁹⁹ Ibid. p. 332

haut en bas, transmet aux sujets les désirs de l'Autorité suprême ainsi que les moyens de les mettre en œuvre »²⁰⁰.

La troisième condition que doit remplir l'exercice du pouvoir souverain est celle du contrôle. Il est dans l'intérêt du Souverain que soient bien contrôlées les différentes sphères de son pouvoir. Quand ce n'est pas le cas, c'est-à-dire quand le contrôle s'effectue plutôt de manière abrupte et non organisée, cela aboutit bien souvent à des scènes de mécontentement populaire. Ces épisodes de mécontentement se produisent assez souvent dans les situations suivantes : quand le sujet est mal informé, et qu'il prend en conséquence, des décisions impopulaires. Ou bien il est bien informé, mais il décide tout simplement d'agir à l'encontre des désirs de ses sujets. Ou encore, quand certains ordres pourtant déjà sanctionnés positivement par la communauté, n'ont pas été exécutés. Mais, le problème est que peut-être, la situation s'est-elle déjà détériorée jusqu'à être quasiment voisine de la guerre civile avant même que le souverain se rende compte du mécontentement de ses sujets. Or, si la guerre civile éclatait, elle pourrait entraîner avec elle la mort de l'État. Et toute cette catastrophe serait tout simplement la conséquence du fait que les actes du Souverain n'aient pas été soumis à un certain régime de contrôle. Donc, il est dans l'avantage du pouvoir souverain d'instituer une entité spécialisée de contrôle laquelle doit avoir spécifiquement comme missions de veiller à une transmission correcte des informations qui doivent parvenir le Souverain, à une législation cohérente et au suivi effectif des décrets qui sont pris. Ainsi, voit-on l'importance d'un pouvoir de contrôle grâce auquel, comme l'affirme Matheron, « l'arbitraire gouvernemental, sous peine de destruction du régime, ne peut jamais franchir certaines bornes »²⁰¹.

Sauf que dans l'intérêt même de sa souveraineté, l'État doit être en mesure d'empêcher que ces mêmes instances de pouvoir fonctionnent de manière indépendante les unes par rapport aux autres. Sinon, il perdra le contrôle de sa souveraineté, ce qui pourra en conséquence mener à sa propre destruction. Ceci dit, « le Souverain, pour rester souverain, doit avoir le moyen de maîtriser les trois pouvoirs subordonnés », à savoir, le pouvoir consultatif, le pouvoir exécutif, et le pouvoir de contrôle.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

Mais en gros, on retient que l'État, sous prétexte d'être souverain, ou en raison du devoir d'obéissance de ses citoyens, ne peut pas agir de n'importe quelle façon. Autrement dit, ce pouvoir de commandement qu'il exerce sur ses sujets obéit à une certaine raison, une certaine nécessité. Cette nécessité est celle qui l'oblige à se comporter d'une manière telle qu'il soit en mesure d'assurer normalement sa pérennité. Bien sûr, la souveraineté de l'État le commande d'agir raisonnablement. En fait, on persiste à le dire : ce n'est pas que la raison soit capable de tout faire par elle-même comme si elle était (comme ce l'est pour les rationalistes ou les intellectualistes) l'unique vertu humaine. Néanmoins, comme le croit Balibar, « elle montre qu'un État réglé, capable de se conserver lui-même, est la condition de toute recherche efficace de l'utilité. Conduits par la raison, les individus doivent donc vouloir l'existence d'un tel État, auquel ils obéiront à l'égal de tous les citoyens »²⁰².

2.2-La souveraineté de l'État face à la liberté des individus

Agir raisonnablement, voilà, comme on vient de le voir, ce qui aide l'État à se conserver et à exercer convenablement son pouvoir de commandement sur les individus. C'est justement en se disciplinant, c'est-à-dire en se conformant à certaines règles de commandement que l'État parviendra à se garantir l'obéissance consentie de ses citoyens. Mais, le problème n'est pas tout à fait résolu, et ceci pour deux raisons principales. D'abord, du côté de l'État, la règle de l'obéissance n'est pas toujours celle d'une obéissance consentie. Elle est également, et fort souvent, celle d'une obéissance inconditionnelle. Certes, on sait que l'État, comme Cazayus nous l'a dit, est appelé à trouver une certaine unité synthétique de ces deux formes d'obéissance. Mais malheureusement, contrairement à ce que croit Cazayus, rien ne garantit vraiment qu'il (l'État) y parvienne. Car la nature même de son pouvoir de commandement requiert davantage pour son exercice, l'application de la règle de l'obéissance inconditionnelle des individus²⁰³ que celle de l'obéissance consentie.

²⁰² Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 112, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

²⁰³ Comme on l'a déjà vu, la puissance souveraine de l'État s'exerce dans les liens d'une obéissance civile qui ne se discute ni ne se justifie.

Ensuite, du côté des individus eux-mêmes, rien ne garantit qu'ils acceptent tout bonnement d'obéir au Souverain. Car obéir aux lois du souverain suppose de se soumettre à sa volonté. Or les individus ont eux aussi leurs propres désirs. Leur nature est caractérisée même par ces derniers qui ne sont pas toujours l'expression de la volonté du souverain. Autrement dit, en désirant, les individus expriment un droit naturel qui s'étend, on s'en souvient, aussi loin que leur désir et leur puissance, et qui, en conséquence, définit leur liberté. Et l'État doit absolument en tenir compte. C'est dans ce même souffle (comme on l'a vu avec Matheron affirmant le devoir du Souverain de s'informer des désirs de ses sujets) que d'aucuns avancent que la souveraineté politique de l'État ne connaît sa véritable origine que dans le désir. Car « le désir ne pose pas d'autre référence que les siennes propres pour le déploiement de son pouvoir. Il est la souveraineté »²⁰⁴.

Donc, comment concilier le pouvoir du commandement de l'État qui ne s'exécute qu'à travers l'obéissance des individus, et la liberté des individus? En d'autres termes, comment rendre possible une cohabitation de l'État réputé essentiellement à travers son pouvoir de commandement comme un organe de régulation et de contrainte, et de la liberté des individus sous laquelle se trouve subsumée même leur droit naturel? Or la liberté des individus est comme une sorte de condition de possibilité de l'existence même de l'État. Car, à en croire Spinoza, « le meilleur État est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde et où leurs droits ne reçoivent aucune atteinte »²⁰⁵. En effet, si on reformule la phrase précédente en substituant au mot « droits » celui de « liberté » (puisque chez Spinoza les deux s'équivalent), dès lors, on obtient : « le meilleur État est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde et où leurs liberté ne reçoit aucune atteinte ». Autant dire que même si la liberté risque facilement de se muer en licence, l'État a quand même pour devoir d'en garantir la jouissance à ses citoyens.

En outre, soulignons que dans le *Traité théologico-politique*, l'une des libertés individuelles sur laquelle Spinoza met beaucoup d'accent, c'est la liberté de penser. De

²⁰⁴ Robert Misrahi, préface in *Spinoza, Traité de l'autorité politique*, p. 25, par Madeleine Francés, Éditions Gallimard, 1978

²⁰⁵ Spinoza, *Traité politique*, p. 158, traduction d'Émile Saisisset et révision par Laurent Bove, Librairie Générale Française 2002

plus, l'un des principaux objectifs de Spinoza quant à l'écriture dudit traité, c'est de séparer les deux domaines de la liberté philosophique (c'est-à-dire la liberté de penser aussi bien que la liberté de jugement) et de l'autorité (politique ou religieuse). En effet, Spinoza déclare qu'il n'y a rien de contradictoire entre la liberté de philosopher et la puissance publique de telle sorte que non seulement cette liberté de philosopher ne présente aucun risque pour la paix et la piété du pouvoir Souverain, mais surtout « qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'État et la piété elle-même »²⁰⁶. Autrement dit, il n'y a rien qui supplante dans l'État la liberté des individus. Elle est comme une loi suprême qui gouverne la bonne marche de l'État dans la mesure où celui-ci doit inévitablement en faire une pratique interne même à sa rationalité politique. Nul besoin de dire donc que l'État ne peut en aucune façon s'arroger le droit de soustraire à un individu sa liberté de penser.

Mais, en plus des conséquences politiques que pourrait entraîner la violation par l'État de la liberté, Spinoza attire aussi l'attention sur des conséquences morales. En effet, « quelle pire condition concevoir pour l'État que celle où des hommes de vie droite, parce qu'ils ont des opinions dissidentes et ne savent pas dissimuler, sont envoyés en exil comme des malfaiteurs? Quoi de plus pernicieux que de tenir pour ennemis et de conduire à la mort des hommes auxquels on n'a ni crime ni forfait à reprocher, simplement parce qu'ils ont quelque fierté de caractère, et de faire ainsi du lieu de supplice, épouvante du méchant, le théâtre éclatant où, pour la honte du souverain, se voient les plus beaux exemples d'endurance et de courage »²⁰⁷, s'interroge notre philosophe.

Toutefois, il faut dire que la liberté individuelle est davantage une sorte de libre nécessité qu'une liberté pure et simple. Nous agissons en fonction de notre liberté sous laquelle se subsument notre droit, notre désir et notre puissance, mais tout en tenant compte de la nécessité de certaines causes qui nous sont extérieures. Autrement dit, être libre c'est être en mesure d'exercer sur son intelligence des effets assez salutaires, c'est-à-dire en ayant la capacité de se rendre compte justement de la puissance des choses qui nous sont extérieures. Nous devons tenir compte effectivement des choses de la nature parce qu'en

²⁰⁶ Spinoza, Traité théologico-politique, traduction de Charles Appuhn, Garnier-Frères, Paris, 1965

²⁰⁷ Ibid. p. 333

tant qu'hommes, nous ne sommes pas «un empire dans un empire»²⁰⁸. Pour le dire autrement, nous ne pouvons pas être un élément de la nature et prétendre en même temps pouvoir nous conduire en toute parfaite indépendance par rapport à cette dernière. D'autant que Spinoza affirme très clairement que «chacun (ou chaque chose) s'efforce nécessairement de persévérer dans son état, et il ne peut faire autrement, c'est-à-dire que sa puissance n'est autre que sa puissance d'exister et d'agir, en tant qu'il y est nécessairement déterminé par les lois de la nature»²⁰⁹.

Donc, on voit bien que l'existence des individus est déterminée justement à partir des règles de la nature, cette nature même qui nous commande de tenir compte de l'État dans lequel nous vivons même si nous devons exercer notre droit. C'est dans cette même optique que pour Spinoza, «par droit civil privé, nous ne pouvons entendre autre chose que la liberté qu'a l'individu de se conserver dans son état, telle qu'elle est déterminée par les édits du pouvoir souverain et maintenue par sa seule autorité»²¹⁰

En outre, on pourrait penser que la définition spinoziste de la liberté ne fait rien d'autre qu'accorder un certain primat à une certaine nécessité des contraintes de l'État, c'est-à-dire qu'elle n'a rien du tout à voir avec cette autonomie qu'on rattache normalement au concept de liberté. Sauf qu'en vérité, ce n'est pas le cas. Il s'agit plutôt chez Spinoza de se laisser conduire par un certain sens du réalisme, et non de se livrer entièrement à la nécessité du déterminisme. En fait, c'est la raison elle-même, on l'a vu, qui commande aux individus d'obéir à l'État pourvu que celui-ci suive les règles devant conduire à la concorde et à l'harmonie. Autrement dit, «obéir à la nécessité, c'est non pas agir de manière hétéronome, c'est-à-dire sous la contrainte des forces extérieures, mais c'est agir adéquatement suivant la logique d'un essentiel retrouvé, comme si la contrainte avait permis de purger l'action, de la purifier de ses illusions pour ramener en quelque sorte, à son principe actif, son principe vital, son essence»²¹¹, signale Laurent Bove.

²⁰⁸ Robert Misrahi, notes d'introduction à *l'Éthique* de Spinoza, p. 30, Éditions de l'Éclat, Paris-Tel-Aviv, 2005

²⁰⁹ Spinoza, *Traité théologico-politique*, traduction de Charles Appuhn, Garnier-Frères, Paris, 1965

²¹⁰ Ibid. p. 269

²¹¹ Laurent Bove, notes d'introduction au *Traité politique* de Spinoza, p. 40, traduction d'Émile Saisisset, Librairie Générale Française, 2002

Autant dire aussi que dans une cité, on ne peut pas tout faire ou tout dire sous prétexte d'être libre. On ne peut pas agir, sous peine de ne pas nuire au pacte social lui-même, à contre-courant des décrets pris par le souverain. Certains actes ou certaines expressions n'ont pour effet que celui de déstabiliser l'ordre de l'État. Normalement, on pourrait objecter en disant que le fait de s'exprimer librement ne peut pas nuire à l'État. En ce sens qu'il y a loin d'un discours à une action. Bien sûr, par rapport à ce que représente la liberté d'expression comme quelque chose de sacré, chacun devrait s'exprimer librement sans encourir aucun risque de rétorsion. Sauf que ce serait sur ce point se tromper. Car certaines expressions équivalent bien à des actes. C'est ce que certains théoriciens de la philosophie du langage appellent les actes performatifs du langage. Ce sont des expressions qui remplissent mieux une « fonction exécutive » qu'une simple « fonction expressive »²¹². De telle sorte que prononcer des discours subversifs ne peut conduire à rien d'autre qu'à la destruction de la souveraineté de l'État. Ce sont bien évidemment « des expressions qui, en elles-mêmes, équivalent à des actes et spécifiquement, à un type d'acte : la rupture du pacte de souveraineté »²¹³.

Donc, s'il est vrai que l'État puise son fondement dans la liberté qu'il se doit de garantir à ses citoyens, il est tout aussi vrai que cette liberté ne traduit pas pour autant une certaine licence accordée à ces derniers en vue d'agir comme bon leur semble, c'est-à-dire au mépris de toutes lois ou décrets pris par le Souverain.

Dorénavant, on sait que le comportement raisonnable de l'État vis-à-vis de ses citoyens et de leur liberté est une nécessité qui lui garantit sa souveraineté. On sait aussi que les citoyens à leur tour ne doivent pas, sous prétexte de leur liberté, se livrer à des actes susceptibles de nuire à la souveraineté. Toutefois, la problématique d'une possibilité de cohabitation du pouvoir de commandement de l'État, et de la liberté des citoyens, n'est pas tout à fait tranchée. À vrai dire, quand l'État saisit la nécessité de se régler, et que les citoyens comprennent que leur liberté n'est pas synonyme de licence, c'est déjà là partiellement une solution à cette problématique de cohabitation. Mais, elle sera

²¹² Voir Leiser Madanes, *Les limites de la liberté d'expression selon Spinoza* in Humberto, Giannini, Pierre-François Moreau, Patrice Vermeren, *Spinoza et la politique*, Actes du Colloque de Santiago du Chili, Mai, 1995, p. 59-67

²¹³ Ibid.

véritablement plus efficace, c'est quand ladite cohabitation s'articulera à travers «l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir»²¹⁴. Autrement dit, la cohabitation entre l'autorité de l'État et la liberté des individus ne peut être véritablement réalisée que grâce à un système politique construit sur des valeurs de la démocratie. Voilà ce qui annonce du même coup, le dernier et quatrième chapitre de notre travail, portant sur les différents régimes politiques dont bien sûr, la démocratie.

²¹⁴ Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 266, traduction de Charles Appuhn, Garnier-Frères, Paris, 1965

Chapitre 4

Les régimes politiques chez Spinoza

Au chapitre précédent, on a pu voir qu'un État bien réglé est celui qui comprend que la liberté des individus participe à leur bien-être, et qu'il est donc nécessaire d'œuvrer en vue de la garantir. Sinon la survie ou la souveraineté dudit État peut être hypothéquée. Nous avons aussi vu que pour ce qui est des individus, certes, leur liberté est quelque chose de sacré, donc, inaliénable. Mais, il est tout aussi vrai que la raison les commande d'une part, d'obéir au commandement du pouvoir, et de l'autre, de ne pas poser, sous prétexte de leur liberté, des actes qui soient attentatoires à la souveraineté de l'État. En effet, un État bien réglé ainsi que des citoyens raisonnables, voilà deux conditions de possibilité d'une cohabitation entre le commandement du pouvoir souverain, et la liberté des individus. Sauf que comme nous le savons désormais, ce n'est pas suffisant. Car, parler d'un « État réglé » semble référer davantage à une construction abstraite (ou un principe) qu'à une solution véritablement pratique si on ne précise pas de quel type d'État il s'agit spécifiquement ni comment le pouvoir public et les libertés individuelles vont concrètement se rencontrer.

D'où l'objet de ce quatrième et dernier chapitre consistant à montrer que ce à partir de quoi il est réellement possible d'obtenir chez Spinoza la résolution efficace de cette tension entre la puissance souveraine de l'État et la liberté des individus, n'est rien d'autre que la démocratie. C'est justement, nous allons le voir, cette « union des hommes en un tout qui a un droit collectif sur tout ce qui est en son pouvoir »²¹⁵ qui permettra en vérité de trouver un terrain de conciliation efficace entre le commandement de l'État, qui suppose l'obéissance des individus, et la liberté de ces derniers.

²¹⁵ Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 266, traduction de Charles Appuhn, Garnier-Frères, Paris, 1965.

Mais, bien avant d'aborder l'étude de la démocratie²¹⁶, il faut avant tout traiter de la monarchie et de l'aristocratie. Car ces dernières, ajoutées bien sûr à la première, constituent les trois régimes politiques étudiés par Spinoza.

1-La monarchie

La monarchie est un régime politique qui se caractérise principalement par une concentration des pouvoirs politiques entre les mains d'une seule personne. Il s'agit d'un monarque, celui aux mains de qui tous les gouvernés abandonnent bien évidemment un maximum de souveraineté. En effet, dans la monarchie, la souveraineté n'est pas celle de la multitude; elle est plutôt une souveraineté personnelle puisqu'elle est exercée par et pour le compte d'un seul individu.

Or ce qui rend souverain un État, nous l'avons déjà appris de Spinoza, c'est la somme des puissances individuelles. Ce sont justement les citoyens d'un État qui lui confèrent de manière absolue sa souveraineté. Ceci dit, contrairement à ce que veut en principe le régime monarchique, la souveraineté n'est pas une propriété du monarque; celui-ci bénéficie tout simplement d'une sorte de «droit d'exercice»²¹⁷ par rapport à la souveraineté. D'où déjà une première contradiction interne à la monarchie.

De plus, si la monarchie représente un pouvoir personnel, cela signifie qu'elle est constituée pour servir l'intérêt d'un seul individu. Or, un État est censé tenir compte des désirs de ses sujets. De telle sorte que l'intérêt général doit être le principal axe de ses priorités. Justement, l'État se doit d'œuvrer pour la paix, la sécurité et le bien-être de ses citoyens, et non pour le seul bénéfice d'une seule personne. Or, ce n'est pas tout à fait ce qui se passe dans la monarchie. Sous ce régime, le pouvoir étant celui du monarque, il est voué en tant que tel à défendre les intérêts personnels de celui-ci.

²¹⁶ Il faut quand même souligner que Spinoza n'avait pas vraiment eu le temps, pour cause de décès, de terminer l'étude de la démocratie, constituant le contenu du 11^e et dernier chapitre de son *Traité politique*. Toutefois, on en sait quand même assez long à travers le fond de sa pensée pour être en mesure d'affirmer (on va le voir notamment au troisième point de ce chapitre) que la démocratie est le régime politique le plus absolu et naturel.

²¹⁷ Paul Cazayus, *Pouvoir et Liberté en politique*, p. 150, Pierre Mardaga, Belgique 2000.

Mais, on est là en présence d'une autre contradiction qui affecte la monarchie. Elle s'explique justement par le fait que l'État, censé agir dans l'intérêt de la collectivité, est au contraire, un instrument mis aux mains d'un seul individu qui décide d'en faire ce qu'il veut. En effet, ce n'est pas que le monarque soit appelé automatiquement à sacrifier sur l'autel de ses intérêts privés, l'intérêt collectif des citoyens. C'est que plutôt en tant qu'individu, il se trouve constamment exposé à la force impulsive de ses désirs passionnels qui finiront par avoir raison de lui. D'autant plus qu'il n'y a personne ni de contre-pouvoir pour le contrôler.

Mais, il y a aussi une troisième contradiction à signaler dans le pouvoir monarchique. Elle réside dans le fait que celui-ci se transmet de parents en parents. En effet, en tant que pouvoir royal, le pouvoir monarchique est fondé sur un principe d'hérédité²¹⁸. Autant dire que les fonctions qui s'exercent au sein de ce pouvoir sont en principe des fonctions royales qui n'ont pas réellement besoin d'un encadrement juridique. Puisqu'elles se basent sur une simple question de parenté. Or normalement, dans toute société plus ou moins organisée, l'accomplissement d'une fonction est censé régi par un cadre juridique. Autrement dit, pour exercer une fonction, il faut bien en avoir le droit. C'est une fois investi du droit d'accomplir une fonction qu'un individu est capable de l'exercer. Ainsi, le problème du pouvoir monarchique découle de ce que son organisation ne donne pas tout à fait lieu à des fonctions encadrées par un statut juridique. En fait, les privilèges de noblesse qui entourent les différentes fonctions royales font en sorte qu'il est difficile de savoir lequel entre le droit (ou la citoyenneté) et la parenté détermine ces dernières. En d'autres termes, ce dont il s'agit véritablement ici, c'est, comme l'affirme Balibar²¹⁹, une tension au sein du pouvoir monarchique entre la parenté (telle qu'elle caractérise l'exercice de ce pouvoir), et la citoyenneté, celle-ci reposant principalement sur le droit qu'a tout individu de participer activement à la vie politique de son État.

Mais, la conséquence ultime et commune à ces trois contradictions relevées au sein du pouvoir monarchique est, pour Spinoza, celle d'une absence de liberté au sein de la

²¹⁸En effet, comme Cazayus le signale, cette hérédité est davantage le résultat d'un consentement tacite qu'un principe en soi. En d'autres termes, rien n'indique qu'à la mort du monarque, le pouvoir doit passer aux mains d'un successeur parental.

²¹⁹ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 71, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

multitude. En effet, ce qui permet que le monarque soit à même de tenir tous les pouvoirs entre ses mains, c'est le fait que la puissance (ou la souveraineté) de la totalité des individus se trouve quelque part confisquée. Autrement dit, dès lors que la grande multitude des individus est privée de sa souveraineté au profit d'un seul individu, il y a là bien sûr quelque chose de contraire au principe de liberté.

Pour Spinoza, il est impossible qu'un seul individu dirige toute une multitude. À moins qu'il ne faille « admettre que la partie est capable de déterminer le tout »²²⁰. Or ceci n'est pas logiquement possible. La partie ne peut pas déterminer le tout. Elle ne le peut pas parce qu'elle ne peut pas engendrer le tout. Si elle pouvait le faire, elle pourrait se suffire à elle-même. Et dès lors, elle deviendrait un tout, et ne serait plus une partie. Donc, il n'est effectivement pas possible que tout un ensemble se réduise à seul individu. C'est pourquoi il paraît faux à Spinoza de prétendre que le pouvoir personnel, en l'occurrence, le pouvoir monarchique, peut être absolu.

En fait, on a déjà vu au chapitre précédent (portant sur l'État et sa souveraineté) que s'il y a une souveraineté, elle ne peut être que celle de la multitude. Seule la somme des puissances individuelles est capable de rendre souveraine l'autorité de l'État. Pour le dire autrement, il y a une seule souveraineté absolue : celle de la multitude. Donc, on ne peut pas considérer le pouvoir monarchique comme un pouvoir absolu. Car il est le pouvoir d'un seul homme, et non celui de la multitude. En effet, pour Spinoza, le pouvoir monarchique est plutôt le régime politique « le moins absolu et, finalement, le plus fragile de tous »²²¹. Car un pouvoir absolu encore une fois n'est nul autre que celui qui appartient au plus grand nombre. Alors qu'en terme numérique, celui de la monarchie est composé d'un seul individu. Donc, il est justifié de dire, à tout le moins selon Spinoza, de dire que le pouvoir monarchique est le plus faible, en conséquence, le moins absolu.

Toutefois, le fait de dire que le pouvoir monarchique est celui d'un seul individu ne signifie pas pour autant que c'est à la personne du monarque qu'il incombe exclusivement d'administrer toutes les institutions de l'État. le monarque se fait encadrer

²²⁰ Jean Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 231, Éditions Gallimard, 1967

²²¹ *Ibid.* p. 232

par un groupe d'individus qui forment une sorte de Conseil. Il s'agit d'une assemblée ayant comme principale mission d'assister le monarque dans des tâches comme celles portant sur « l'éducation des fils du roi et l'exercice éventuel d'une tutelle; la médiation entre les citoyens et le roi pour toutes questions litigieuses exposées par suppliques, pétitions, réclamations; délibérations et avis motivés sur toute affaire intéressant l'État, de telle sorte que le monarque ne puisse rien décider sans connaître l'avis du Conseil »²²².

De là, on peut encore mieux comprendre la critique de Spinoza contre le pouvoir personnel. En effet, le fait par le monarque de se faire assister d'un Conseil démontre bien évidemment l'impossibilité (matérielle) pour un seul individu de diriger un pouvoir. Autrement dit, le pouvoir monarchique n'est pas réellement le pouvoir personnel d'un seul homme. Il n'y a pas véritablement un pouvoir monarchique pur. Car, comme l'affirme Spinoza, « le pouvoir d'un seul homme, si grand qu'on l'imagine, représente de toute évidence une puissance bien trop dérisoire, par rapport à celle de la masse, pour qu'un simple particulier puisse envelopper réellement en lui-même la totalité de la souveraineté collective »²²³. Et c'est pourquoi d'ailleurs, le monarque est obligé de se faire encadrer de tout un conseil pour le seconder dans des fonctions bien spécifiques (comme celles que nous venons d'énumérer ci-haut). Donc, il se confirme ici qu'il n'y a pas un pouvoir monarchique réel. Il y a plutôt, signale Spinoza, une sorte d'aristocratie en mal de se déclarer comme telle.

En outre, on peut dire déjà par anticipation (puisque'on n'est pas encore au point qui concerne l'aristocratie en tant que telle) que dans le régime aristocratique, le pouvoir est assuré par toute une collégialité composée de patriciens. Mais, même s'il n'y a pas à proprement parler au sein du pouvoir monarchique, cette forme juridique régulière (la composition collégiale des patriciens) qui caractérise le pouvoir aristocratique, il y a quand même dans le premier un Conseil qui assiste le monarque. Autrement dit, au lieu d'un seul individu au pouvoir, on y retrouve plutôt plusieurs individus. En conséquence, on ne peut pas une fois de plus parler de pouvoir d'un seul individu pour qualifier le régime monarchique.

²²² Paul Cazayus, *Pouvoir et liberté en politique*, p. 154, Pierre Mardaga, Belgique 2000

²²³ Jean Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 235, Éditions Gallimard, 1967

Mais, il est aussi important de souligner que toutes ces critiques adressées au pouvoir monarchique ne signifient pas pour autant que Spinoza n'en fait pas une approche positive. Certes, Spinoza conteste l'idée selon laquelle le pouvoir monarchique est celui d'un seul homme. Mais, il propose quand même un modèle de pouvoir monarchique différent bien sûr du modèle traditionnel. Il s'agit d'un modèle de pouvoir construit selon la logique qui veut qu'une somme de puissance soit normalement supérieure à celle d'un seul individu. Pour le dire autrement, ce modèle de pouvoir monarchique spinoziste est un modèle qui se rapproche en vérité d'une sorte de « monarchie démocratique, c'est-à-dire un régime où le pouvoir tout en étant attribué à un seul, serait réellement contrôlé par le peuple »²²⁴.

Cela dit, Spinoza se positionne plutôt en faveur d'une sorte de monarchie parlementaire en lieu et place de la monarchie royale traditionnelle. L'idée c'est que grâce à une représentativité parlementaire, on obtient une sorte de contre-pouvoir par rapport à celui du monarque. Et du même coup, cela permet aux individus de jouir d'une certaine liberté. Ce qui n'est pas le cas sous le régime monarchique traditionnel.

Mais, ce régime monarchique traditionnel a quand même des défenseurs inconditionnels. C'est le cas par exemple, de Hobbes. En effet, Lazzeri fait ressortir dans une analyse²²⁵, six arguments hobbesiens qui justifieraient la monarchie comme le meilleur des trois régimes politiques. Premièrement, le régime monarchique est le seul qui permette une convergence entre l'intérêt privé du monarque et celui de la multitude dans la gestion de la chose publique. Cette convergence d'intérêts est nécessaire dans la mesure où « il ne peut pas se faire qu'un monarque gouverne des sujets riches, puissants, et réputés tels, sans que ces éléments ne favorisent en retour son propre intérêt »²²⁶. Mais, elle est aussi objective. Car par une certaine rationalité, le monarque « agira toujours de telle manière que l'intérêt des sujets soit satisfait pour satisfaire en retour le sien »²²⁷.

²²⁴ Paul Cazayus, *Pouvoir et liberté en politique*, p. 153, Éditeur Pierre Mardaga, 2000

²²⁵ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

²²⁶ Ibid. p. 335

²²⁷ Ibid.

Le deuxième argument invoqué par Hobbes pour justifier le régime monarchique est celui de l'efficacité de l'action. En fait, avec un monarque qui a toute la latitude pour choisir les meilleurs conseillers, il est évident qu'on aura droit aux décisions les plus sages, donc, aux actions les plus efficaces.

Le troisième argument porte sur les effets possibles de l'inconstance. En effet, comme tout individu qui est sujet à l'erreur, le monarque peut lui aussi se tromper, et prendre par conséquent, des décisions inconstantes. Sauf que si cela arrive au pouvoir monarchique, pour les autres pouvoirs, ce sera encore plus fréquent. Autrement dit, on assistera sous les autres régimes à des décisions ou actions inconsistantes encore plus nombreuses que sous le régime monarchique lui-même. Car dans le cas de ce dernier, il n'y a qu'un individu qui prend des décisions. Tandis que pour les autres, il s'agit plutôt de plusieurs individus.

Quatrièmement, il n'y a pas de place pour la division au sein du pouvoir monarchique. Car non seulement la convergence nécessaire des intérêts empêche le monarque d'agir à son encontre ou au détriment de la multitude, mais aussi il ne peut pas s'opposer à lui-même pour cause de division. Car son intérêt ne peut pas se diviser. Or dans les autres régimes, les risques de division sont énormes si bien que chacun cherchera toujours à défendre ses propres intérêts.

Comme cinquième argument, Hobbes parle de l'ampleur des inconvénients propres à chaque régime. Si pour le régime monarchique, des cas de malversations, de corruption et d'inconvénients sont enregistrés, le nombre sera encore plus grand pour les deux autres régimes. Car, les exactions commises par le monarque profitent soit à lui-même ou à des proches. Alors que dans les autres régimes, ces mêmes exactions vont s'étendre à un nombre beaucoup plus important d'individus.

Le sixième et dernier argument renvoie au problème d'héritage qui s'ensuit à la mort du souverain. En effet, étant donné que la monarchie est un pouvoir royal héréditaire, la succession s'effectuera au niveau de ceux qui peuvent légitimement hériter du monarque, à savoir, des parents. Dès lors, il y a moins de risque d'assister à des conflits. Tandis que dans l'aristocratie ou la démocratie, les rivalités s'accroissent. Car le nombre des prétendants à la succession est beaucoup plus élevé.

Tels sont chez Hobbes les six arguments qui justifieraient que la monarchie est non seulement le meilleur des trois régimes politiques, mais aussi celui pour lequel on doit normalement opter.

Mais, aucun de ces arguments n'arrive à convaincre Spinoza de ce que le régime monarchique serait le meilleur. D'abord, pour lui il n'y a pas de réelle possibilité pour les individus qui vivent librement à l'état de nature d'opter spécifiquement pour un des trois régimes. Car, ils n'en ont aucune connaissance d'autant qu'ils ne les ont pas expérimentés. De plus, les individus à l'état de nature ne disposent pas d'une raison qui serait assez puissante pour les aider à déterminer le meilleur régime. Au contraire, comme l'écrit Lazzeri, « la multitude, entièrement déterminée par des affects passifs, tend naturellement à s'organiser en démocratie »²²⁸.

Ensuite, pour Spinoza il n'y a pas de réelle convergence nécessaire entre l'intérêt privé et l'intérêt public. Les conseillers qui assistent le monarque agissent sans aucun encadrement juridique (puisque l'on est supposé être encore dans l'état de nature), mais sans avoir non plus une raison assez puissante pour repousser des affects qui les incitent à vouloir s'enrichir. En effet, en s'enrichissant, ils agissent non au profit du plus grand nombre, mais plutôt pour satisfaire leur propre intérêt. Donc, il n'y a pas une nécessité de convergence entre l'intérêt privé et l'intérêt public au sein du pouvoir monarchique.

Cela dit, aux yeux de Spinoza, la monarchie (telle que Hobbes l'entend) n'est rien d'autre que le pire des régimes politiques. Car il est, on l'a déjà vu, le plus fragile et le moins absolu. Mais, même si Spinoza qualifie la monarchie du pire régime politique (et qu'il verra en la démocratie, le régime le plus souverain et absolu), il n'en demeure pas moins que pour lui, « quel que soit le type de gouvernement envisagé, l'autorité politique devra toujours tirer sa substance de la masse pour faire le plus possible avec elle »²²⁹.

²²⁸ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, p. 340, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

²²⁹ Jean Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 244, Éditions Gallimard, 1967

2-L'aristocratie

On vient de voir que la monarchie est loin d'être le meilleur régime politique aux yeux de Spinoza. Car, étant le pouvoir d'un seul individu, elle ne favorise pas la liberté de tous. Mais, en quoi ce déficit du pouvoir monarchique peut-il profiter à l'aristocratie? En effet, il est vrai que le pouvoir monarchique est loin d'être le meilleur régime politique. Mais, dans quelle mesure on peut espérer une meilleure cote pour l'aristocratie? C'est ce qui fait l'objet immédiat de notre analyse.

Mais d'abord, on remarquera que l'un des critères qui permet de définir les régimes politiques se rapporte au nombre. Par exemple, on sait que la monarchie est une forme d'État où les rôles sont détenues par un seul individu. Quant à l'aristocratie, il s'agit d'un régime où les pouvoirs sont partagés par un groupe d'individus, appelés patriciens, et qui sont triés sur des critères bien spécifiques. Pour ce qui est de la démocratie, celle-ci se définira comme le régime politique sous lequel toute la puissance souveraine de l'État se trouve partagée par l'ensemble des citoyens.

Revenons maintenant à l'aristocratie. En fait, celle-ci se compose, on vient de le dire, de patriciens qui sont nommés. Ils sont les seuls titulaires de droits civiques, c'est-à-dire qui peuvent par exemple voter ou vaquer par exemple à une charge publique quelconque. Tous les autres individus qui ne sont pas patriciens, mais des plébéiens (c'est-à-dire des gens qui composent la grande multitude), ne peuvent pas jouir de ces droits. Ceci dit, dans une société aristocratique, la citoyenneté n'est pas un droit inné. Pour y accéder, il faut d'abord être nommé patricien par une Assemblée.

Déjà là, on soupçonne en outre que le régime aristocratique n'est pas un type d'État qui favorise tout à fait la liberté des individus. Puisqu'on n'a même pas droit à la citoyenneté. Mais, on s'aperçoit aussi qu'il serait faux de penser que le nombre²³⁰ constitue le seul critère à partir duquel on qualifie les différents régimes. Car dans la monarchie où les pouvoirs se trouvent concentrés entre les mains d'un seul individu, il ne

²³⁰ De toute façon, nous avons écrit que le nombre peut être vu comme un critère, et non comme le seul critère.

se pose pas pourtant ce problème de droit de citoyenneté. Alors que dans l'aristocratie où les pouvoirs sont partagés entre plusieurs individus, on ne devient citoyen que par faveur ou par nomination d'une Assemblée. En ce sens, l'aristocratie même avec son avantage numérique est pire que la monarchie.

Pourtant, la citoyenneté est un signe d'appartenance d'un individu à un État dans lequel il est né. Elle n'est pas un droit que l'État accorde par loisir à ses citoyens, mais plutôt un droit inné. S'il y a des individus auxquels l'État accorde le droit de citoyenneté, ce ne sont que des étrangers qui souhaitent devenir des citoyens. En d'autres termes, la citoyenneté est comme un droit sacré auquel la naissance d'un individu dans un État déterminé lui donne accès. Mais, si un État s'y refuse, celui-ci est inévitablement considéré comme réfractaire à la liberté des individus, c'est-à-dire un État qui ne respecte pas les droits des individus. Or c'est le cas de l'aristocratie qui accorde des droits seulement sur des bases de nomination, ou encore de cooptation à des praticiens, c'est-à-dire en excluant les plébéiens.

Il faut dire en outre, que tout le régime aristocratique est structuré à travers quatre types de pouvoirs spécifiques. Il y a d'abord le pouvoir législatif. Il s'agit d'un pouvoir souverainement exercé par l'Assemblée elle-même. Ensuite, on a le pouvoir exécutif. Celui-ci est exercé conjointement par les syndics (qui jouent dans l'aristocratie le rôle de gardiens de la loi, c'est-à-dire qui veillent à son application), les sénateurs (à qui est dévolue la gestion des affaires publiques) et les consuls (qui eux-mêmes sont, à côté des sénateurs, des organisateurs de la gestion). Troisièmement, il y a le pouvoir judiciaire qui est composé par des juges. Ces derniers, nommés par l'Assemblée, sont en quelque sorte sous le contrôle des Syndics qui veillent à leur impartialité. Et finalement, on a une sorte de régie administrative dont l'exercice semble plutôt une exception parce qu'effectué par les plébéiens. En d'autres termes, exclus par l'assemblée de l'organisation civile et politique de la cité, les plébéiens ont quand même exceptionnellement le privilège de pouvoir être affectés à des fonctions administratives.

Pourtant, cette mise à l'écart des plébéiens de l'organisation juridico-politique du régime aristocratique n'est pas sans conséquence sur ce dernier. Pour le dire autrement, le

bannissement des plébéiens ne fait qu'entraîner des ennuis pour la Cité. Car même s'ils sont bannis, les plébéiens sont encore présents dans la cité. Or leur présence constitue une force très puissante, voire plus puissante que toute autre force. Cela dit, il y a une menace assez constante qui pèse sur l'État aristocratique qui fait en sorte qu'à n'importe quel moment, il peut se voir le théâtre de mouvements d'agitation et de révolte. En fait, les individus n'accepteront pas toujours de se voir dominer par les autres; ils seront un jour ou l'autre irrités de se voir priver de leur liberté ainsi que de leur droit d'être des citoyens à part entière. Ainsi, « si l'Assemblée des patriciens règne, ou tend à régner absolument, ce n'en est pas moins sous la menace, même si cette menace reste sourde, implicite »²³¹.

Mais, il y a aussi une seconde menace à laquelle est en proie le pouvoir aristocratique. Elle est inhérente à la manière même dont s'opère ce pouvoir. Autrement dit, elle concerne la cooptation telle que celle-ci est la méthode utilisée par le pouvoir aristocratique pour recruter ceux qui sont appelés à être aux commandes des affaires de l'État. En effet, étant donné que le personnel politique n'est pas comblé sur une base normale (qui serait celle d'une élection), il y a, en conséquence, de forts risques qu'on assiste à des scènes de corruption ou de malversation au niveau des différentes institutions de l'État aristocratique. Cela dit, ceux qui font partie de l'Assemblée, puisqu'ils se savent importants tant pour la nomination à certains postes que pour accorder certains droits, peuvent se mettre à rançonner de potentiels bénéficiaires.

De là, il est possible d'assister à des rivalités ou des hostilités au sein même de l'Assemblée. La domination de gloire peut s'emparer à n'importe quel moment de ceux qui composent l'Assemblée. De telle sorte que chacun agira en vue de se révéler comme le plus influent au sein de l'Assemblée des patriciens. Dès lors, on assistera à des rivalités, des dissensions qui se révèlent finalement délétères au pouvoir public.

Soulignons en outre qu'il y a deux types d'aristocratie : une première dite centralisée, (qui est celle-là même que nous venons d'analyser), et une seconde qui est une sorte d'aristocratie fédérale. En fait, l'aristocratie fédérale se distingue de l'aristocratie

²³¹ Paul Cazayus, *Pouvoir et liberté en politique*, p. 157-158, Éditeur Pierre-Mardaga, Belgique, 2000

centralisée en ceci que sa souveraineté, au lieu d'être concentrée aux mains d'une Assemblée, se trouve partagée entre plusieurs villes. Voilà déjà une première raison pour laquelle Spinoza préfère l'aristocratie fédérale à l'aristocratie centralisée. En effet, la souveraineté partagée de l'aristocratie fédérale offre une occasion de réduire les risques de corruption au sein de l'Assemblée. Et celle-ci, contrairement à ce qui se passe dans l'aristocratie centralisée) n'a plus absolument le contrôle de tout. Car on a à présent, c'est-à-dire au sein de l'aristocratie fédérale, un Sénat fédéral qui est composé de patriciens provenant de toutes les villes de la Cité avec pour principale mission de résoudre les problèmes interurbains. Ceci dit, l'Assemblée n'aura plus à imposer sa seule loi. Et c'est, bien évidemment, profitable au régime aristocratique²³².

Mais, il y a aussi une autre raison qui explique la préférence de Spinoza pour l'aristocratie fédérale. C'est qu'en plus de mener à une souveraineté partagée entre plusieurs villes, l'aristocratie fédérale a ceci de particulier qu'elle permet à chaque ville de s'autodéterminer, et ce, proportionnellement à la puissance de celle-ci²³³. De plus, elle permet, contrairement à l'aristocratie centralisée, de réduire le nombre de risques de séditions et de violences. Car chaque ville disposant de sa souveraineté ou de sa propre autonomie sera confrontée à des problèmes spécifiques, c'est-à-dire qui ne sont pas ceux d'une autre ville. Ainsi, les cas de sédition ou de violences seront propres à telle ville déterminée, mais ils ne seront pas généralisés.

En dernier lieu, ce qui semble justifier la préférence (de Spinoza) de l'aristocratie fédérale à l'aristocratie centralisée, c'est le fait qu'avec la première, il se crée entre les différentes villes une interdépendance qu'on pourrait tenter d'interpréter normalement comme une sorte de solidarité interurbaine. Autrement dit, le fait que chaque ville dispose d'une souveraineté proportionnelle à sa taille démographique fait en sorte que les villes n'ont pas à se plaindre les unes des autres. D'où en quelque sorte une certaine harmonie entre elles.

²³² Ibid. p. 160-161

²³³ Paul Cazayus, *Pouvoir et liberté politique, Actualité de Spinoza*, p. 160, Éditeur Pierre-Mardaga, Belgique, 2000

Toutefois, malgré tous ces avantages que semble offrir l'aristocratie fédérale, il n'en demeure pas moins qu'elle est, au même titre que l'aristocratie centralisée, exposée à certaines contradictions. En effet, dans l'aristocratie centralisée, la principale menace réside dans le fait que privés de leur droit (de citoyenneté) ou de leur liberté, les plébéiens peuvent à n'importe quel moment se soulever contre le pouvoir public. Car ils ont du mal à supporter toutes ces disparités sociales qui semblent faire d'eux des individus marginalisés, voire asservis. Tandis que de leur côté, les patriciens sont de véritables nantis. Or cette différence de classe entre les plébéiens et les patriciens est cela même qui caractérise le régime aristocratique. Autant dire que les tensions qui en découlent constituent pour le pouvoir une menace constante.

Mais encore une fois, ce n'est pas différent dans le cas de l'aristocratie fédérale. En effet, ce problème de lutte de classes entre les patriciens et les plébéiens auquel on assiste dans l'aristocratie centralisée, ne fait que se transposer sur un autre plan dans l'aristocratie fédérale, croit Étienne Balibar²³⁴. En fait, au lieu d'avoir une lutte entre deux classes d'individus (à savoir, les patriciens et les plébéiens), on a une tension entre deux tendances : le centralisme (en rapport au pouvoir central) et le provincialisme (par rapport à la puissance souveraine des différentes villes). Dit en des termes différents, on peut affirmer qu'il s'agit « de confronter la question de l'unité du pouvoir à celle de l'unité nationale des territoires et des populations »²³⁵.

Finalement, quelle que soit la forme de l'aristocratie, elle n'est pas tout à fait un régime politique où le droit et la liberté de la multitude sont garantis. L'aristocratie fédérale, contrairement à l'aristocratie centralisée, permet un certain partage de souveraineté entre les différentes villes de la cité. Mais, cela n'efface pas le fait que la multitude soit reléguée en arrière-plan, qu'elle ne puisse même pas se voir reconnaître un droit aussi fondamental que celui de la citoyenneté.

²³⁴ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985

²³⁵ Ibid. p. 71

En gros, l'aristocratie, aussi bien que la monarchie, n'est pas pour Spinoza le meilleur régime politique. En fait, ni l'une ni l'autre ne garantissent les libertés individuelles. En revanche, qu'en est-il de la démocratie?

3-La démocratie

Même si Spinoza n'avait pas eu le temps, faute d'une mort prématurée, d'achever le dernier et onzième chapitre de son *Traité politique* portant sur la démocratie, il avait cependant eu assez de temps d'exposer tout au long de son œuvre, sa conception de celle-ci. En effet, ce régime politique selon lequel « l'union des hommes est un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir »²³⁶ veut bien qu'il y ait au sein de l'État une certaine harmonie entre les pouvoirs publics et les citoyens. Pour le dire autrement, un État démocratique n'est autre que celui où les individus peuvent vivre en parfaite liberté, c'est-à-dire sans avoir à se conformer à certaines pratiques contraignantes comme règle de vie.

De là, on comprend que démocratie et liberté s'équivalent. Un État démocratique se définit à travers un peuple libre. On pourrait rétorquer qu'il est faux de rimer un État démocratique avec un peuple libre. Car comme on l'a déjà vu, ce qui rend souverain un État, c'est le fait qu'il soit doté d'un pouvoir de commandement. Or qui dit commandement dit aussi obéissance. Donc, comment peut-on être des sujets libres si quelque part on est conditionné à obéir aux lois instituées par un État? La réponse réside effectivement dans ce qui fait la force du régime démocratique. En fait, dans la démocratie, les individus ne sont pas seulement des sujets. Ils sont aussi des citoyens. Certes, ils doivent à l'État cette obéissance qui est nécessaire à son pouvoir de commandement et à sa souveraineté. Mais, l'État aussi leur doit la jouissance entière de leur liberté. Et c'est justement à travers cette rencontre entre l'État (qui se doit de protéger la liberté de ses citoyens) et des sujets (qui se définissent comme tels par leur devoir d'obéissance) que prend forme le régime démocratique.

Toutefois, dire que la démocratie est le régime politique qui favorise la rencontre entre l'exercice du pouvoir de commandement de l'État et la liberté des citoyens, ne signifie pas pour autant qu'elle est caractérisée seulement par un consensus. En effet, dans la démocratie, il y a de la place autant pour le consensus que pour le dissensus. Pour le dire

²³⁶ Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 266, traduction de Charles Appuhn, Garnier-Frères, Paris, 1965

autrement, de la même façon que doivent s'articuler dans une certaine harmonie le pouvoir de commandement, l'obéissance et la liberté des sujets, on doit aussi admettre que l'État démocratique peut être à n'importe quel moment de son existence, le théâtre de scènes perturbantes, de convulsions ou de moments troublants. C'est le cas par exemple des actes subversifs perpétrés contre l'État. Certes, les séditions constituent une menace sérieuse à la souveraineté de l'État. Cependant, elles constituent en même temps pour un État la preuve tangible que l'on vit sous un régime démocratique. En fait, comme le souligne Laurent Bove, « les États populaires ou démocratiques sont ceux qui ont connu le plus de séditions. Car ce sont effectivement ceux qui laissent la plus grande liberté à l'expression des opinions diverses, des passions et des intérêts divergents »²³⁷. Bien effectivement, il n'y a en ce sens rien de contraire à l'esprit démocratique quand dans un État, des citoyens choisissent de ne pas se mettre au diapason avec l'ensemble des pratiques et de tenir un discours consécutif à leur attitude. Autrement dit, sans vouloir pour autant encourager des actes susceptibles d'ébranler la souveraineté de l'État, il y a quand même lieu de dire qu'« en démocratie, le consensus confiant et chaque jour renouvelé du désir de vivre ensemble est inséparable d'un dissensus positif et constituant »²³⁸. Une fois de plus, il ne peut pas y avoir d'État démocratique véritable sans accorder une place aux dissensions. Celles-ci constituent bien sûr une certaine preuve de liberté.

On voit donc encore une fois qu'il est nécessaire pour tout État qui veut assurer sa survie de travailler à ce que la liberté de ses citoyens soit garantie. D'ailleurs, si le régime aristocratique ainsi que le régime monarchique ne peuvent pas être considérés, chacun pour ce qui le concerne, comme le meilleur régime politique, c'est justement parce que ces deux formes de gouvernement, on s'en souvient, ne sont pas tout à fait favorables à la liberté des citoyens. Or un État qui ne garantit pas la liberté de ses citoyens est appelé à disparaître. Car il n'aura pas la puissance souveraine nécessaire à sa pérennisation. L'État sera souverain tant et aussi longtemps qu'il se comportera raisonnablement, c'est-à-dire

²³⁷ Laurent Bove, notes d'introduction au *Traité politique* de Spinoza, p. 90, traduction d'Émile Saisisset, Librairie Générale Française, 2002

²³⁸ Ibid.

qu'il agira dans un sens qui confine au désir et à la liberté de ses citoyens. Alors qu'encore une fois ce n'est le cas ni pour la monarchie ni pour l'aristocratie.

Mais, on peut se poser une question importante : s'il est vrai que la souveraineté de l'État réside dans sa capacité à se régler, c'est-à-dire à agir dans l'intérêt de ses citoyens et de leur liberté, qu'est ce qui explique alors qu'on a connu la monarchie ou l'aristocratie qui sont pourtant deux régimes politiques sous lesquels la liberté des individus n'est pas garantie? La réponse, nous la trouvons précisément chez Lazzeri qui nous dit que pour Spinoza, ces deux régimes politiques, à savoir, la monarchie et l'aristocratie, ne sont que des produits dérivés de la démocratie, qui a toujours existé. Dans ce cas, on parle plus précisément de démocratie originaire. En fait, celle-ci se définit non seulement comme une démocratie non fortement institutionnalisée, mais aussi comme un régime assez fragile, c'est-à-dire susceptible de se transformer sous l'influence de causes qui lui sont extérieures²³⁹. C'est pourquoi elle s'est muée dans un premier temps en aristocratie, et en monarchie dans un second moment.

Mais encore, voyons, à l'appui d'une analyse historique de Lazzeri, quelques conditions particulières (liées à la vie sociale de la multitude) dans lesquelles s'est opérée cette mutation de la démocratie originaire. En effet, l'ordre politique (bien que rudimentaire) de la société démocratique originaire permet quand même à la masse d'avoir une vie sociale ponctuée de paix et de sécurité, c'est-à-dire où l'espoir triomphe de la crainte. Dans cette société, les biens des individus sont protégés de telle sorte qu'ils peuvent amorcer sans crainte ni risque d'interruption une certaine coopération économique à travers laquelle s'effectuent la division du travail et des échanges. Il s'agit bien sûr d'une société de richesse et de prospérité collective, marquée en plus par une certaine stabilité politique. Point n'est donc besoin de dire qu'une telle société attire des individus d'autres sociétés, autrement dit, des étrangers,, qui cherchent à laisser leur propre territoire pour venir s'y installer.

Sauf que même si ces étrangers sont accueillis par les citoyens (de la société démocratique originaire), ils n'ont pas pour autant le droit de participer activement à la

²³⁹ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998

vie politique de ladite société. Ils ne peuvent pas faire partie d'institutions publiques. Car, « l'ambition de domination et l'envie n'ont pas disparu et, dans ce cas précis, la seconde sous sa forme radicale affecte les citoyens de souche d'un désir de distinction à l'égard des étrangers qui leur fait refuser toute participation de ces derniers à l'assemblée »²⁴⁰, souligne Lazzeri. Bien évidemment, les étrangers en question ne peuvent s'occuper que de leurs propres affaires privées.

Pourtant, cette société originaire, toujours déterminée par les mêmes conditions sociales, politiques, et économiques, attire en conséquence encore plus d'individus à venir s'installer sur son territoire. C'est ainsi que le nombre d'étrangers se voit augmenter à un point tel que non seulement il égale (ou presque) la taille démographique de la population des citoyens de souche, mais aussi arrive à lui ressembler. Il survient alors que la seule chose qui distingue les individus autochtones des étrangers réside dans le fait que les premiers peuvent, ce qui est normal, participer à la vie publique de leur société tandis que les seconds sont privés d'un tel droit.

Mais parallèlement aussi, on assiste à une diminution sensible des citoyens de souche, due possiblement à trois principaux facteurs : soit que certains individus sont décédés, soit que d'autres sont privés désormais de leurs droits civils et politiques à cause d'une peine afflictive et infâmante, ou finalement, que d'autres encore se voient tout naturellement abjurer certains droits parce que certaines conditions économiques précaires ne leur permettent plus de participer à la gestion de la chose publique. Et la conséquence ultime à tout cela, c'est qu'il n'y a plus autant de gens pour continuer à former cette multitude libre de la démocratie originaire. Cela explique du même coup que « le gouvernement de la multitude par elle-même a désormais cédé la place à une étroite minorité de citoyens puissants et privilégiés qui gouvernent une multitude envieuse. La démocratie est devenue une aristocratie »²⁴¹. Donc, on voit en quel sens et comment la démocratie s'est-elle transformée en un régime aristocratique.

²⁴⁰ Ibid. p. 341

²⁴¹ Ibid. p. 341-342

Mais, une fois constituée, cette aristocratie va se heurter à de sérieux problèmes qui vont finalement l'affecter et la dénaturer pour devenir une monarchie. En effet, cette situation de domination et d'envie qui a prévalu dans la société démocratique (avant même qu'elle se soit transformée en aristocratie) continue encore de diviser les patriciens au sein de l'assemblée, et donne naissance, en conséquence à plusieurs factions divergentes. Ainsi, on assiste dorénavant à une assemblée déchirée par des conflits récurrents livrés entre eux par les différents chefs de factions. Mais, on assiste aussi dans ces mêmes épisodes de lutte, à une oppression des gouvernés. D'où, un État désormais dérégulé, avec des conflits à son sommet, et qui prend des décisions qui ne sont plus conformes aux désirs de sa population. Les gouvernants se sentent menacés par la colère d'une multitude frustrée ou opprimée. Donc, il n'y a plus lieu pour la bonne gouvernance. C'est le chaos qui règne en maître. Ainsi, pour éviter que cette situation ne se dégénère finalement en une guerre civile, la solution est de trouver quelqu'un capable de se placer, grâce une certaine estime collective acquise à sa cause, au-dessus de la mêlée. C'est alors que dans l'assemblée est choisi quelqu'un connu pour ses prouesses militaires pour être placé aux commandes de l'État. Il s'agit d'un dictateur nommé, comme le voulait bien la tradition romaine, de manière temporaire. En effet, ce dictateur chambarde radicalement le statut quo de l'État, ce qui fait en sorte que celui-ci n'est plus une aristocratie, mais plutôt une « monarchie temporaire »²⁴².

Mais, cette monarchie temporaire va vite devenir quelque chose de définitif. En fait, la situation conflictuelle qui a conduit à la nécessité de placer à la tête de l'État un dictateur, resurgit. Car les factions se remettent à se chamailler les unes avec les autres. Aussi, pour parer définitivement à cette situation de tensions si menaçante pour la souveraineté de l'État, n'est-il d'autre choix que de faire appel à celui qui a su déjà apaiser la situation, et qui jouit désormais d'une confiance populaire. Il s'agit du monarque temporaire. En fait, toute la multitude « finit donc par transférer sa puissance au monarque en se plaçant sous sa protection, le ralliement d'une fraction des patriciens faisant le reste. La monarchie

²⁴² Ibid. p. 343

temporaire s'est donc transformée en monarchie constante car le pouvoir d'un dictateur est absolument celui d'un roi »²⁴³.

Cependant, comme la monarchie, on l'a déjà vu, est un régime politique qui ne favorise pas la liberté des individus, le sort qui lui est donc réservé n'est rien d'autre que sa disparition. Ainsi, fait-elle place au régime démocratique qui reprend finalement ses droits de cité après avoir subi de violentes mutations.

Donc, selon Lazzeri, il y a bien évidemment une certaine « antériorité ontologique » du régime démocratique par rapport à la monarchie et à l'aristocratie. En effet, la démocratie est bien sûr, le seul régime dont le pouvoir s'organise par et pour le bien de la multitude. Mais de plus, elle est aussi ce qui fonde même les autres régimes politiques. En ce sens, elle est le régime le plus absolu et le plus naturel. Bien sûr, elle est un principe fondamental parce que justement elle correspond à ce qui fait l'essence d'une société, c'est-à-dire la mise en application du désir de la multitude. Voilà en quoi elle précède les deux autres régimes politiques.

Toutefois, si paradoxal que cela puisse paraître, Spinoza n'insiste pas trop malgré tout sur une nécessité de choisir tel régime politique en lieu et place de tel autre. Car même si la démocratie est fondamentalement, comme nous l'avons écrit ci-haut, le régime le plus naturel et absolu, cela n'est en rien contraire au fait que chaque régime, pourvu que les individus s'y reconnaissent, aura autant que possible une puissance qui définit sa souveraineté. De plus, on doit aussi tenir compte du rôle que jouent les mœurs politiques au sein d'un État. Car le comportement collectif des individus est déterminé en fonction de leurs mœurs et traditions qui, elles-mêmes, doivent être compatibles avec les institutions étatiques. Autant dire qu'il serait difficile d'implanter au sein d'un État des institutions qui ne correspondent pas avec les mœurs de ses citoyens. C'est ce qui arriverait si on voulait forcer une population vivant en toute volonté sous un régime politique déterminé à changer brusquement celui-ci contre un autre. Les institutions propres à un régime aristocratique ne sont pas celles appartenant par exemple à un régime

²⁴³ Ibid.

monarchique ou démocratique. Et Spinoza en est bien conscient. Voilà pourquoi il n'insiste pas sur la nécessité de choisir tel ou tel régime politique.

Mais là encore, il faut quand même rappeler que le régime politique qui semble en dernière instance le meilleur à Spinoza, est celui qui par sa structure même, favorise au mieux la liberté des individus. Or il arrive que la démocratie soit non seulement le seul régime qui soit favorable à ce principe de liberté, mais aussi le seul qui rende possible une fois de plus une cohabitation entre les pouvoirs de l'État et la liberté des individus. Aussi, en qualité de grand adepte de la liberté, Spinoza ne peut bien sûr avoir d'autre préférence que le régime politique qui favorise la liberté, à savoir, la démocratie.

Conclusion

Toute l'œuvre de Spinoza pourrait se résumer à la liberté (ou à la rigueur, à la démocratie, même si comme on le sait déjà, le philosophe n'avait pas vraiment eu le temps, faute de décès, de se consacrer à l'élaboration du concept de démocratie). Rien n'est plus sacré aux yeux de Spinoza que la liberté. Bien évidemment, celle-ci est conçue par le philosophe comme une sorte de « télos de sa pensée »²⁴⁴, c'est-à-dire la seule fin à laquelle doit être véritablement consacrée toute action humaine. Cela dit, que ce soit dans son *Éthique* (où la liberté est ce qui conduit à la béatitude et à l'Amour intellectuel de Dieu) ou dans ses deux traités (où la liberté se rapporte cette fois-ci à une activité davantage politique que métaphysique), l'œuvre de Spinoza suit un cheminement qui la conduit finalement sur la voie de la liberté.

Notre principale motivation dans ce travail, c'était de montrer spécifiquement dans quelle mesure une cohabitation est possible entre la liberté des individus (qui semble jouir chez Spinoza d'un certain primat ontologique par rapport à toute autre chose), et le pouvoir de l'État. Mais, avant de montrer en quoi et comment ladite cohabitation est effectivement possible, il a fallu d'abord présenter une définition spinoziste du pouvoir souverain de l'État, différente bien sûr de celles proposées par les deux pionniers de Spinoza, à savoir Machiavel et Hobbes²⁴⁵. Ensuite, il a fallu faire ressortir les implications du pouvoir souverain, à savoir l'obéissance des individus d'une part, et de l'autre, le respect de la liberté de ces derniers. Dans cette veine, nous avons démontré qu'un comportement raisonnable de l'État, qui se manifeste surtout par son respect des libertés individuelles, est cela même qui lui garantit sa pérennisation. Bien sûr, la protection de la liberté des individus doit être appréhendée par tout État qui se veut bien réglé comme une nécessité qui lui garantit sa souveraineté.

²⁴⁴ Antonio Negri, *Spinoza et nous*, p. 18, Éditions Galilée, Paris, 2010

²⁴⁵ Nous rappelons que notre premier chapitre est consacré à ces deux interlocuteurs de Spinoza. L'idée c'était d'abord d'exposer leur conception respective de l'État pour montrer ensuite, c'est-à-dire tout au long du travail, que contrairement à ce qui est souvent dit, il n'y a rien d'une filiation légitime dans la pensée de Spinoza par rapport à l'œuvre de ses prédécesseurs.

Cependant, au même titre que l'État, l'individu aussi doit faire preuve de raison. En effet, tout individu est véritablement libre s'il parvient à saisir la nécessité des causes qui lui sont extérieures. Ainsi, de la même façon qu'il ne peut pas se dérober aux lois de la nature, il appréhendera aussi la nécessité d'obéir à l'État. Car en tant qu'homme, et c'est important de le souligner une dernière fois, « il n'est pas un empire dans un empire ». De plus, même s'il est libre, il y a quand même certaines bornes que l'individu ne peut pas franchir. Par exemple, il ne peut poser aucun acte qui soit attentatoire à la souveraineté de l'État. Autant dire effectivement que même s'il est libre, l'individu doit quand même faire preuve d'un comportement raisonnable.

Mais, c'était aussi important de montrer dans ce travail que ce n'est pas simplement parce que l'État sait qu'il doit garantir et protéger la liberté de ses citoyens, ni non plus parce que ces derniers obéissent nécessairement au pouvoir souverain du premier, qu'il y aura une parfaite cohabitation entre les deux. Certes, c'est déjà un très bon pas dans la bonne direction. Mais, la destination n'est pas encore complètement atteinte. En effet, la cohabitation entre le pouvoir souverain de l'État, et la liberté des individus puisera toute la force de son évidence dans « l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir »²⁴⁶, autrement dit, la démocratie. Celle-ci se définit chez Spinoza comme la puissance souveraine du plus grand nombre. Elle est bien évidemment comme on vient de le voir au dernier chapitre, le régime politique qui, contrairement à la monarchie et à l'aristocratie, favorise la liberté des individus.

En effet, quoique Spinoza n'ait pas eu le temps de rédiger le dernier chapitre de son *Traité politique* portant sur la démocratie, la force de ses idées fait quand même en sorte qu'il bénéficie d'une sorte de paternité par rapport à toute œuvre démocratique. Autrement dit, que ce soit pour s'inspirer de ses idées ou s'en servir de manière abusive, cela vaudra toujours la peine de consulter l'œuvre de Spinoza pour celui qui veut tenter un raisonnement la démocratie.

Mais, si on veut par ailleurs, effectuer une lecture contemporaine de Spinoza, peut-être y aurait-il lieu de voir dans sa pensée une sorte d'amarce de la démocratie néolibérale (ou

²⁴⁶ Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 266, traduction de Charles Appuhn, Garnier-Frères, Paris, 1965

post-libérale). En effet, même s'il est faux de croire que le spinozisme renverrait purement et simplement (parce que tout simplement il décrit la nécessité pour le citoyen raisonnable d'obéir à l'autorité de l'État) à une certaine consécration de la nécessité du déterminisme²⁴⁷ contraire à la liberté, il y a quand même lieu de relever dans sa pensée une certaine nécessité de la contrainte. Il s'agit bien sûr de celle qui oblige le citoyen à obtempérer au commandement de l'État. Or, c'est de cela qu'en général qu'a effectivement besoin l'État, c'est-à-dire d'individus prêts à lui obéir sans y voir non une contrainte, mais plutôt une simple nécessité. Mais de manière encore plus particulière, cette conscience de l'obéissance permet à la démocratie néolibérale de s'instituer avec beaucoup plus d'efficacité. En fait, en prônant la nécessité d'une obéissance à l'État, on pourrait croire que Spinoza aiguillonne d'une certaine manière les esprits des individus à se comporter favorablement à l'ordre étatique établi. Et comme conséquence, on assiste chez les individus, à une neutralisation de leurs velléités de protestation. Or c'est exactement ce créneau qu'exploite l'État néolibéral. En effet, le néolibéralisme qui se veut l'expression d'un versant nouveau (ou contemporain) de la démocratie libérale, est en toute apparence un véritable champion des libertés individuelles (tout comme l'est son ancêtre, à savoir, le libéralisme), et en conséquence, un farouche combattant du totalitarisme. Mais en réalité, il est (sans vouloir tout à fait en faire une critique), plutôt anti-démocratique. Car non seulement, il est (tout comme le libéralisme) contre toute forme d'intervention sociale²⁴⁸ en quoi il voit plutôt une dérive démocratique²⁴⁹, mais, aussi et surtout il a comme principal objectif de combattre par des artifices institutionnels le principe de souveraineté populaire²⁵⁰, qui figure pourtant parmi les réquisits d'un

²⁴⁷ On a déjà vu avec Laurent Bove dans des notes d'introduction au *Traité politique* de Spinoza qu'« obéir à la nécessité, c'est non pas agir de manière hétéronome, c'est-à-dire sous la contrainte des forces extérieures, mais c'est agir adéquatement suivant la logique d'un essentiel retrouvé, comme si la contrainte avait permis de purger l'action, de la purifier de ses illusions pour la ramener en quelque sorte, à son principe actif, son principe vital, son essence ».

²⁴⁸ Alors que dans une certaine mesure, l'intervention sociale est un corollaire de justice sociale. En effet, elle permet à l'État de satisfaire à certains besoins sociaux. Or, on l'a vu, satisfaire à des désirs de la population est une façon pour l'État de se mettre nécessairement à l'écoute de ses citoyens. Donc, elle est contrairement à ce que veut le néolibéralisme, une exigence démocratique.

²⁴⁹ Christian Laval, dans un article intitulé *Démocratie et néolibéralisme*

²⁵⁰ En principe, le peuple (ainsi que sa souveraineté) ne veut pas dire grand-chose pour le néolibéralisme (qu'on peut à juste titre interpréter comme le versant post-moderne du capitalisme). Ce qui compte pour lui, ce sont les profits individuels

régime démocratique. Autrement dit, pour le néolibéralisme, tout pouvoir qui jouit d'une certaine légitimité populaire doit être limité²⁵¹.

Mais jusque-là, on pourrait se demander en quoi véritablement Spinoza, grand défenseur de la liberté, est-il concerné par le projet néolibéral. La réponse est que, l'individu imprégné du discours spinoziste sur la nécessité d'obéir au pouvoir de l'État, risque de perdre de ses velléités combattives. Et là, c'est assez dangereux face à un système néolibéral qui ne dicte pas ses projets en toute transparence, et dont les véritables objectifs ne sont jamais connus. En effet, alors qu'elle épouse un discours de défense et de protection des libertés individuelles (ou des droits de l'homme), la démocratie néolibérale ne fait pourtant que subsumer les individus. En se conformant à Spinoza, les individus (mais sans que ce soit le dessein réel de celui-ci) n'ont absolument aucun problème d'obéir à l'État néolibéral. En fait, pour eux, l'essentiel est qu'ils soient traités comme des gens libres. Sauf que cette liberté est plutôt un trompe-l'œil. Car derrière elle se cache toute une domination, celle qu'étend bien sûr l'État néolibéral.

En proposant d'autres pistes de recherches, on pourrait trouver dans une analyse de Frédéric Lordon²⁵² mettant l'accent sur la théorie spinoziste des affects joyeux, une autre explication à propos du lien entre la pensée spinoziste et le néolibéralisme. En effet, si le capitalisme utilisait des « affects joyeux extrinsèques », c'est-à-dire en réussissant à mettre en joie des individus salariés pour des objectifs qui ne sont pas vraiment les leurs, le néolibéralisme lui va procéder autrement. Il comprend que s'il doit utiliser la théorie des affects, il faut bien que ce soit non sous une forme extrinsèque, mais plutôt intrinsèque. Autrement dit, le néolibéralisme jette des balises institutionnelles de telle sorte que les individus dans le rapport qu'ils entretiennent avec leur travail, aient l'impression qu'ils accomplissent une activité qui est la leur propre, et qui en conséquence, arrive à leur procurer de la joie. Ainsi, tient lieu une véritable domination

²⁵¹ Christian Laval, dans son article intitulé *Démocratie et néolibéralisme*

²⁵² Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, Éditions La fabrique, Paris, 2010.

où se trouvent « subordonnés la vie et l'être entiers du salarié comme y prétend l'entreprise néolibérale »²⁵³.

Toutefois, ce qu'il faut comprendre c'est que toutes ces critiques ou rapprochements, loin de ternir la pensée de Spinoza, ne font plutôt paradoxalement que la renforcer. Elles prouvent que le plaidoyer de Spinoza en faveur de la démocratie est, en vérité, un exercice qui rend contemporaine sa pensée de tout ce qui s'inscrit dans le sillage des grandes œuvres démocratiques, qu'elles soient modernes ou post-modernes. Car, que ce soit pour la combattre (comme c'est le cas pour le néolibéralisme) ou pour la prôner à l'instar de Spinoza, la puissance souveraine populaire restera quand même l'apanage de toute forme quelconque de démocratie. Il n'y a pas en vérité de démocratie si celle-ci ne traduit pas l'expression de la volonté populaire. Et cela, Spinoza l'a définitivement bien compris.

²⁵³ Ibid. p. 107

Bibliographie

- Ferdinand **Alquié**, *Leçons sur Spinoza*, Paris, Table ronde, 2003
- Ferdinand **Alquié**, *Servitude et Liberté selon Spinoza*, Paris Centre de documentation universitaire 1969
- Étienne **Balibar**, *Spinoza et la politique*, Presses Universitaires de France, 1985
- Pierre **Bayle**, *Écrits sur Spinoza*, Paris Berg International 1983
- Alain **BiLLECOQ**, *Questions Politiques*, Quatre études sur l'actualité du *Traité politique*, Paris, L'Harmattan, 2009
- Paul **Cazayus**, *Pouvoir et liberté en politique*, Pierre Mardaga, éditeur (2000)
- Claude **Cohen-Boulakia**, Pierre-François Moreau, Mireille Delbraccio, *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris : Presses de l'université Paris-Sorbonne 2012
- Paolo **Cristofolini**, *Spinoza, Chemins dans l' « Éthique »*, Presses Universitaires de France, 1996
- Bertrand **Desjardins**, *Éthique et Esthétique chez Spinoza : Liberté philosophique et servitude culturelle*, Paris, L'Harmattan 2012
- Humberto **Giannini** (et Pierre-François **Moreau**, Patrice **Vermeren**), *Spinoza et la politique*, Actes du Colloque de Santiago du Chili, Mai, 1995,
- Thomas **Hobbes**, *Léviathan*, Éditions Gallimard, 2000
- Chantal **Jacquet**, Pascal Sévérac, *La multitude libre*, Paris : éditions Amsterdam 2008
- Lucien **Jaume**, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986
- Christian **Lazzeri**, *Spinoza : Puissance et impuissance de la raison*, Presses Universitaires de France, 1999

- Christian **Lazzeri**, *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza, critique de Hobbes*, Presses Universitaires de France, coll. « Fondements de la Politique »
- Frank **Lessay**, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988
- Frédéric **Lordon**, *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, Éditions La fabrique, Paris, 2010
- Pierre **Macherey**, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris Presses Universitaires de France 1994-1998
- Nicolas **Machiavel**, *Le Prince*, traduit, présenté et annoté par Jean-Yves Boriaud, Perrin, 2013
- Alexandre **Matheron**, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris Éditions de Minuit 1988
- Robert **Misrahi**, *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Le Seuil, Paris, Septembre 2005
- Pierre-François **Moreau**, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, 1994
- Pierre-François **Moreau**, *Spinoza et le Spinozisme*, 3^{ème} édition, Paris, Presses Universitaires de France,-« Que sais-je? »
- Vittorio **Morfineau**, *Le temps et l'occasion*, Classiques Garnier, Paris, 2012
- Antonio **Negri**, *L'anomalie sauvage : Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris : Presses Universitaires de France, 1982
- Antonio **Negri**, *Spinoza et nous*, Éditions Galilée, Paris, 2010
- Bernard **Pautrat**, *Éthique, Benedictus de Spinoza*, Paris, Éditions du Seuil, 1989
- Mugnier **Pollet**, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris J.Vrin 1976
- Jean **Préposiet**, *Spinoza et la liberté des hommes*, Éditions Gallimard, 1967

- Charles **Ramond**, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, Éditions de l'Éclat; Paris Marketing 1999
- Charles **Ramond**, *Spinoza et la pensée moderne, Constitutions de l'objectivité*, Paris; Montréal L'Harmattan 1998
- Hadi **Rizk**, *Comprendre Spinoza*, Paris : Armand Colin, 2008
- Spinoza**, *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, Éditions de l'Éclat, Paris, 2005
- Spinoza**, *Traité théologico-politique*, traduction de Charles Appuhn, Garnier-Frères, Paris, 1965
- Spinoza**, *Traité politique*, Émile Saisset, Librairie Générale Française, 2002
- Spinoza**, *Traité de l'autorité politique*, traduction de Madeleine Francès, Édition Gallimard, 1954 pour le texte principal, la notice et les notes, 1978 pour la préface
- Spinoza**, *De la liberté de penser dans un État Libre*, Paris : Éditions de l'Herne, 2007
- Hélène **Védrine**, *Machiavel ou la science du pouvoir*, Éditions Seghers, Paris, 1972
- Yves Charles **Zarka** et Thierry **Ménissier**, *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique*, Presses Universitaires de France, 2001

Articles

- « Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXXI », *Archives de Philosophie* 4/2009 (Tome 72), p. 701-730.
URL :

www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-4-page-701.htm

- "La notion d'*imperium* dans le *Traité politique*", in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, a cura di Emilia Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, p. 355

-Biographie intellectuelle et règles d'interprétation", in *Spinoza's political and theological thought*, edited by Cornelis de Deugd, North-Holland publishing Company, Amsterdam, 1984, 137-142.

-Les deux genèses de l'État dans le *Traité Théologico-politique*", in *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, Textes réunis par Laurent Bove, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, coll. "Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes", n°8, 1999, 282 p.

-COLLOQUE INTERNATIONAL FRANCO-ITALIEN, 4 ET 5 JUIN 2010 LES INTERPRÉTATIONS ACTUELLES DE SPINOZA EN Italie, Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXXII

-Saverio **Ansaldi**, *Conflit, démocratie et multitude : L'enjeu Spinoza-Machiavel*, *Multitudes*, 2006/4 (# 27)

-Christian **Nadeau**, *Machiavel, domination et liberté politique*, *Érudit*, Volume 30, numéro 2, automne 2003, p. 321-351