

Huitième explication Spinoza, *Traité politique* Chapitre II §§ 3 et 4

1 Puisque par conséquent la puissance des choses naturelles, par laquelle elles
2 existent et agissent, est très exactement la puissance de Dieu, nous comprenons facilement
3 ce qu'est le droit de nature. Dieu possède en effet un droit sur toutes choses, et le droit de
4 Dieu n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu en tant qu'on la considère comme
5 absolument libre : il s'ensuit que toute chose naturelle tient de la nature autant de droit
6 qu'elle a de puissance pour exister et pour agir –puisque la puissance de chaque chose
7 naturelle, par laquelle elle existe et agit, n'est rien d'autre que la puissance même,
8 absolument libre, de Dieu.

9 Par droit de nature j'entends donc les lois ou règles mêmes de la nature, suivant
10 lesquelles toutes choses arrivent, autrement dit la puissance même de la nature ; et c'est
11 pourquoi le droit naturel de la nature tout entière, et par conséquent celui de chaque
12 individu, s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Par conséquent, tout ce que fait tout
13 homme selon les lois de sa nature, il le fait par un droit souverain de nature, et il a sur la
14 nature autant de droit qu'il vaut par la puissance.

Spinoza, *Œuvres V, Traité politique II*, §§3-4, traduction, introduction, notes, glossaire, index et bibliographie Charles Ramond, p. 95.

I. Introduction

I.1 Le contexte de l'œuvre

Composé peu avant la mort de Spinoza, le 21 février 1677, le *Traité politique* fut publié inachevé avec les *Opera posthuma* au cours de cette même année. Comme le dit Blandine Kriegel dans *Philosophie de la République*, « les traités politiques de Spinoza sont l'accomplissement de toute sa philosophie. »¹ Fondée sur une approche anthropologique naturaliste, la philosophie politique de Spinoza s'apparente à celle de Machiavel, de Hobbes, et de Locke. C'est un effort pour repenser le rapport de l'individu à la société compte tenu de nouvelles conditions historiques, la constitution d'États-nations. Spinoza est à l'apogée de la modernité en politique car, partant d'une analyse réaliste tout en posant des exigences raisonnables, il conçoit une société civile libérale, un État républicain et un gouvernement qui peut être monarchique, aristocratique ou démocratique. Les régimes politiques décrits dans le *Traité politique* sont tous légitimes. Mais pour se maintenir, ces États doivent- c'est un principe normatif- protéger la sûreté et respecter la liberté des individus. Néanmoins, tous ne se valent pas et le meilleur régime en droit et en fait - la République des Provinces-Unies est loin d'être un modèle, mais c'est le moins mauvais des États européens- c'est la démocratie. C'est du moins ce que l'on peut conjecturer à partir du dernier chapitre resté inachevé concernant le gouvernement démocratique. Le troisième type d'État dont il sera dit si peu dans le TP est cependant qualifié - dès les premières lignes du chapitre 11- d'« absolu en tout »².

Le nécessitarisme métaphysique n'a donc pas pour conséquence un fatalisme politique, et la question se pose alors de comprendre comment cette problématique conduit Spinoza à défendre le régime politique le plus libéral de son époque et le plus souhaitable pour les hommes qui vivent sous la conduite de la raison, c'est-à-dire le plus libres d'agir qu'il leur est possible.

Le contexte politique des Provinces Unies en 1677³

Cet État-nation est récent, issu d'une guerre de libération nationale contre la domination espagnole, devenu indépendant par le traité de 1648, il est dirigé par le Grand pensionnaire Jan De Witt jusqu'en 1672, date à laquelle ce dernier est lynché en place publique avec son frère. Le Grand pensionnaire est un républicain libéral favorable à la tolérance religieuse et à la liberté de penser. Son parti, le parti des Régents, représente la bourgeoisie commerçante libérale, ouverte et influencée par les arminiens⁴. Dans sa préface au TTP Spinoza rend hommage à sa patrie, sans être dupe des limites de la « tolérance ». Mais au soir de l'assassinat horrible perpétré par une foule haineuse, Spinoza fut sur le point d'aller placarder des affiches dénonçant la pire des barbaries « *Ultimi barbarorum!* »⁵ ; Il ne fut retenu qu'in extremis par son logeur. Il y a donc une grande

¹ Blandine Kriegel, *Philosophie de la République*, Plon p.148.

² TP o.c.p.269. Voir aussi TTP XVI, 11 o.c., p.521 ; l'État démocratique y est présenté comme « le plus naturel et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun. Car dans cet État, nul ne transfère son droit naturel à autrui au point d'être exclu de toute délibération à l'avenir ; chacun au contraire le transfère à la société tout entière dont il constitue une partie. »

³ Voir Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF collection « philosophies », 1984 ; avant-propos et chapitre 1 « le parti de Spinoza ».

⁴ Les arminiens étaient des protestants réformateurs, refusant la prédestination alors que les gomaristes étaient des calvinistes intransigeants pour lesquels les hommes n'ont aucun pouvoir sur leur destin.

⁵ Voir Balibar, *La crainte des masses*, Galilée 1997.

différence de contexte et de tonalité entre le TTP, publié avant la tragédie politique, et le TP. La réflexion politique de Spinoza a mûri pendant cinq années alors que se déchaînaient les gomaristes, calvinistes sectaires soutenus par le Stadhouders, un héritier de la famille d'Orange, figure féodale et réactionnaire. Durant ces dernières années les interdictions contre Spinoza, Hobbes et Machiavel se multiplièrent. La rédaction du TP fut probablement entreprise à la demande des amis de Spinoza soucieux de pouvoir diffuser son testament politique.

I.2 Situation du texte dans le TP

Les cinq premiers chapitres du *Traité politique* posent le cadre conceptuel général de la réflexion politique, avant l'analyse de chaque régime⁶. Mais le chapitre XI, qui devait traiter de la démocratie, se limite à quatre paragraphes, la mort de Spinoza ayant mis fin à la rédaction du livre. Le propos se situe en continuité avec ce qu'annonçaient *l'Éthique*⁷ et les chapitres politiques du *Traité théologico-politique*. Le chapitre deux du TP commence par une référence au TTP et à *l'Éthique*⁸. Puisque la vie humaine est un fait naturel et que les hommes sont des animaux sociaux, Spinoza reconnaît l'intérêt de la conception aristotélicienne et thomiste : la sociabilité est naturelle aux hommes ; il s'oppose ainsi très nettement à l'idéalisme platonicien et à ses versions utopistes⁹, notamment dans le premier chapitre du *Traité*. Dans le deuxième chapitre, est reprise la thèse d'un droit naturel et, dans le troisième il s'agit de définir le droit du souverain - le pouvoir politique- et ses limites.

Le deuxième chapitre reprend les fondamentaux de l'ontologie spinozienne, l'idée vraie de la nécessité naturelle étant elle-même indispensable pour comprendre ce que Spinoza entend par droit politique. On peut d'ores et déjà affirmer qu'il fonde la pratique politique en partie sur le droit, c'est-à-dire sur la raison, et non sur de simples rapports de force. Mais il s'agit du droit réel, c'est-à-dire des institutions comme expression d'une puissance commune aux citoyens ; et ce droit civil ne peut jamais s'opposer au droit naturel des individus puisqu'il le continue par d'autres moyens. Il s'agit donc non seulement d'une norme mais aussi d'un fait. Le droit exprime la puissance des institutions, c'est-à-dire de la société organisée et unifiée par des règles de droit communes. La pensée politique de Spinoza se caractérise par le fait qu'il n'oppose pas droit naturel et droit politique comme l'a fait Hobbes et comme le feront par la suite les contractualistes tels Rousseau ; il a conscience de son originalité dans une lettre à Jarig Jelles du 2 juin 1674 qui l'interroge sur ce point :

« Voici, comme tu me le demandes, quelle est la différence entre Hobbes et moi en politique. Pour ma part, je maintiens toujours le droit naturel dans son intégrité et je soutiens que dans toute cité, le souverain suprême (*supremo magistratu*) ne possède pas plus de droit sur un sujet qu'à la mesure du pouvoir par lequel il l'emporte sur lui. Ce qui est aussi bien le cas dans l'état de nature. »¹⁰

I.3 La thèse : Le droit naturel ou droit de nature (*jus naturae*) s'étend aussi loin que la puissance (*potentia*) de chaque chose.

Ce court texte (TP II §3-4) est d'une redoutable difficulté car il semble se répéter de façon quasi tautologique : la thèse paraît simple (mais sidérante parce que cela sonne à l'oreille du lecteur post

⁶ Chapitres VI et VII pour la monarchie, VIII, IX et X pour l'aristocratie, XI pour la démocratie.

⁷ EIV 37. Et TTP, chapitres XI à XX.

⁸ « Dans notre *Traité théologico-politique* nous avons traité du droit naturel et du droit civil, et dans notre *Éthique* nous avons expliqué ce que sont le péché, le mérite, la justice, l'injustice et finalement la liberté de l'homme » TP II §1 o.c., p.95 ;

⁹ Thomas More, *Utopia*, Campanella, *La cité du soleil*.

¹⁰ Correspondance, Lettre 50 à Jarig Jelles, o.c., p.290

rousseauiste comme un « droit du plus fort » !) le droit naturel égale la puissance, que ce soit le droit que Dieu a sur toute chose, aussi infini que sa puissance d'agir, que ce soit la nature naturée ou la nature « tout entière » c'est-à-dire le système des lois naturelles de l'univers et enfin que ce soit pour chaque chose naturelle ou réalité singulière, le droit = la puissance d'exister et d'agir.

« il s'ensuit que toute chose naturelle tient de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir » I.5-6

« Et c'est pourquoi le droit naturel de la nature tout entière, et par conséquent celui de chaque individu, s'étend aussi loin que s'étend sa puissance » I.11-12

On peut se demander ce que cela peut signifier au regard de l'idée habituelle du droit entendu comme la règle de droit qui s'applique aux actions humaines et en définit le caractère légal ou illégal. Pour comprendre ce que fait Spinoza et en quoi il transforme encore davantage que Hobbes la problématique du droit naturel héritée des théologiens tardifs et de Grotius¹¹, il convient de préciser rapidement l'histoire du concept de droit naturel. Spinoza reprend le lexique du droit naturel mais l'investit de son propre contenu philosophique.

Le droit (*jus*) est ce qui autorise ou interdit. Il est généralement compris comme une règle de droit instituée donc en rupture avec la nature, considérée comme un système de forces aveugles. Mais ce droit politique, écrit et rationnel, encore désigné par l'adjectif positif, est relatif, historique et géographique. Donc si l'on veut un fondement absolu du droit, de la règle de justice qui permet de donner à chacun son dû, ne faut-il pas chercher au-delà de l'histoire des sociétés un principe universel et stable ? C'est ce que firent les théologiens qui cherchèrent un fondement indiscutable du droit politique dans le modèle divin. À la différence des théologiens soucieux de soutenir le pouvoir royal par la théorie du « droit divin » de la monarchie, d'autres, inspirés par certains aspects humanistes de la doctrine de Thomas d'Aquin insistèrent sur le droit naturel de tout homme afin de dénoncer les crimes commis par les Européens à l'heure de la conquête du Nouveau monde. Ce fut le cas de l'École de Salamanque, notamment de Vitoria¹², Suarez.

Par la suite la théorie d'un droit naturel fut au fondement d'une conception du pouvoir politique conforme à la raison et à la volonté de Dieu, comme chez Grotius¹³. Dans ces conceptions le droit naturel est l'ensemble des normes prenant en considération la nature de l'homme et sa finalité dans le monde. Spinoza connaît cette philosophie politique de même que Hobbes.

¹¹ Huig De Groot fut un partisan des Remonstrants, plus libéraux plus tolérants que les calvinistes orthodoxes ; il dut s'exiler ; toute son œuvre montre une réflexion sur la notion de droit humain, notamment dans les guerres, conçu à partir d'une certaine idée de la nature humaine très influencée par la théologie thomiste. « L'homme est, en effet, un animal, mais un animal d'une nature supérieure, et qui s'éloigne beaucoup plus de toutes les autres espèces d'êtres animés qu'elles ne diffèrent entre elles. C'est ce que témoignent une quantité de faits propres au genre humain. Au nombre de ces faits particuliers à l'homme, se trouve le besoin de se réunir, c'est-à-dire de vivre avec les êtres de son espèce, non pas dans une communauté banale, mais dans un état de société paisible, organisée suivant les données de son intelligence, et que les stoïciens appelaient « état domestique ». Entendue ainsi d'une manière générale, l'affirmation que la nature n'entraîne tout animal que vers sa propre utilité ne doit donc pas être concédée. »

— *Le Droit de la guerre et de la paix*, prolégomène VI

¹² On peut considérer qu'il fut le premier à déclarer des droits humains.

¹³ Grotius, (1583-1645), • *De iure belli ac pacis (DIB)* (Sur les lois de la guerre et de la paix) - 1625 ; *De imperio summarum potestatum circa sacra* (Sur le pouvoir des souverains concernant les affaires religieuses) - 1647. Ce second ouvrage se trouvait dans la bibliothèque de Spinoza ainsi qu'un autre livre apologétique du christianisme contre les thèses arminiennes.

La différence entre Spinoza et tous ces auteurs vient de ce que pour lui la notion de droit n'est pas première car son ontologie s'appuie sur le concept de puissance, (*potentia*, près de 70 occurrences dans le TP sans compter le verbe pouvoir)¹⁴. Le terme de droit naturel (*jus naturalis*) ou droit de nature (*jus naturae*) n'a qu'une vingtaine d'occurrences (le terme le plus général *jus* a 335 occurrences ce qui est normal dans un traité politique.) Il est remarquable que parmi les termes les plus usités dans le TP on trouve *imperium* (371) et *natura* (95)¹⁵. La question du droit politique clé de la légitimité des autorités politiques n'est jamais une question de morale pour Spinoza contrairement aux théoriciens du droit naturel.

Il partage avec Hobbes l'idée que les hommes ont dû inventer des institutions pour sortir d'un état de « guerre de tous contre tous »¹⁶, mais il s'en différencie de beaucoup en ce qu'il refuse de considérer que les hommes se soumettent par un pacte qui les contraint à abandonner leur droit naturel. En outre, il ne limite pas les affects sociaux aux seuls sentiments passifs et haineux tels l'envie, la crainte de la mort et le désir de domination ; certes il reconnaît le rôle de ces affects tristes dans les sociétés humaines (c'est l'objet de la quatrième partie de *l'Éthique*) mais il les met en balance avec les sentiments opposés. C'est selon lui tout l'enjeu politique, amorcé dans le second scolie de la proposition 37 de la quatrième partie de *l'Éthique*.

« Que si les hommes vivaient sous la conduite de la raison, chacun posséderait ce droit qui est le sien (par le coroll.1 Prop.35 de cette partie) sans aucun dommage pour autrui. Mais parce qu'ils sont sujets aux affects (par le Coroll. Prop.4 de cette partie), qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu de l'homme, (par la Prop.6 de cette partie), ils se trouvent souvent entraînés diversement (par la Prop.33 de cette partie), alors qu'ils ont besoin de s'aider mutuellement (par le Sc. Prop.35 de cette partie). Et donc, pour que les hommes puissent vivre dans la concorde et s'aider, il est nécessaire qu'ils renoncent à leur droit naturel, et s'assurent mutuellement de ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui. Quant à la manière dont il peut se faire que les hommes qui sont nécessairement sujets aux affects (par le Coroll. Prop.4 de cette partie), et inconsistants et divers (par la Prop.33 de cette partie), puissent se donner cette assurance mutuelle et avoir une confiance mutuelle, elle ressort avec évidence de la Proposition 7 de cette partie et de la Proposition 39 de la partie 3. À savoir, qu'un affect ne peut être contrarié que par un affect plus fort et contraire à l'affect à contrarier, et que l'on s'abstient de causer un dommage par peur d'un dommage plus grand. C'est donc par cette loi que la société pourra s'établir, à condition de revendiquer pour elle-même le droit qu'a chacun de se venger, et de juger du bien et du mal ; et par suite, d'avoir le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, et de faire des lois, et de les garantir, non pas par la raison, qui ne peut contrarier les affects (par le Sc. Propos.17 de cette partie), mais par des menaces. »¹⁷

Si l'on s'en tient à ce raisonnement, on ne voit pas très bien la différence avec Hobbes ; il y a bien un pacte conclu par nécessité de s'arracher à la violence anarchique de l'état de nature. Il faut remarquer l'incapacité de la raison à se faire entendre de la multitude ; et Spinoza est plus radical que Hobbes qui attribue à la loi de la raison la décision individuelle de faire un pacte et de se soumettre à un pouvoir absolu au-dessus de la société civile. Rien de tel pour Spinoza, c'est moins un calcul rationnel, qu'un désir de paix et de concorde qui s'impose ou du moins une crainte des sanctions prévues par une règle commune. Par suite, Spinoza considère que c'est l'institution de règles juridiques ou de lois civiles qui rend possible la distinction du « bien » et du « mal » du juste et de l'injuste. On comprend alors comment la nécessité naturelle produit comme effet paradoxal, l'institution de lois et d'un pouvoir politique chargé de les faire respecter, ce qui entraîne la plus

¹⁴ Voir Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1984, p.73.

¹⁵ Pour l'index lexical nous renvoyons à la traduction de Pierre-François Moreau accompagnée d'un outil remarquable, Editions Réplique, 1979 p.191 sq.

¹⁶ Hobbes, *Léviathan*, XIII, 62..

¹⁷ EIV, 37, sc.2 o.c., p.401.

grande liberté d'action des individus. L'obéissance étant donc le moyen de vivre de façon plus libre, c'est-à-dire moins empêchée par l'action des autres.

« Et cette société, garantie par les lois et par le pouvoir de se conserver, s'appelle Cité, et ceux qu'elle défend de son Droit, citoyens ; par où l'on comprend aisément qu'il n'y a dans l'état naturel rien qui soit bien ou mal de l'avis unanime ; puisque chacun, dans l'état naturel, ne veille qu'à son utilité, et décide du bien et du mal selon son tempérament et en n'ayant pour règle que son utilité, et que personne ne l'oblige à obéir à une loi, que lui seul. Et, par suite, dans l'état naturel le péché ne peut se concevoir ; mais bien dans l'état civil, où il est décidé d'un commun accord de ce qui est bien et de ce qui est mal, et où chacun est obligé d'obéir à la Cité. Et donc le péché n'est rien d'autre que la désobéissance, qui pour cette raison est punie par le seul droit de la Cité, et au contraire, l'obéissance est comptée au citoyen comme un mérite parce qu'on le juge par là même digne de jouir des commodités de la Cité. »¹⁸

Avec la philosophie politique Spinoza répond à la question du péché ou du mal et de leur rétribution. C'est la règle de droit qui définit ces valeurs tout humaines. Mais si la Cité s'impose aux individus c'est qu'elle constitue un individu de rang très supérieur qui l'emporte par sa puissance, du moins tant qu'elle reste suffisamment unie. Mais dans *l'Éthique* l'explication du politique se fait par une anthropologie qui reconnaît la prédominance du désir et des affects dans la causalité des actions humaines, bien que cette anthropologie ne soit elle-même intelligible qu'à partir de l'ontologie proposée dans la première partie de l'ouvrage. Dans le *Traité politique* Spinoza résume l'ensemble de ces explications déterministes dans les deux premiers chapitres, le second chapitre rappelant les principes ontologiques de sa pensée.

I.4 Une démonstration apodictique

Le raisonnement de Spinoza dans ces deux paragraphes est très dense et très serré, il suppose acquis les principes ontologiques énoncés dans *l'Éthique*. Ainsi, comme le rappelle le paragraphe deux du chapitre II du TP, la seule définition des choses naturelles, leur « essence idéale » ne suffit pas à justifier leur existence ni leur persévérance dans l'existence, « elles ont besoin de la même puissance pour commencer et pour continuer d'exister », et cette puissance est la puissance éternelle de Dieu. De cette idée de la puissance productrice de Dieu il s'ensuit :

1°) l'identification de la puissance d'une chose à une partie de la puissance de Dieu I.1-2

2°) la liberté absolue de la puissance de Dieu I.5

3°) une identification implicite du droit à la liberté I.3-5

4°) le postulat universellement admis selon lequel Dieu a sur toute chose un droit absolu I.3-4

De 2, 3 et 4 on déduit 5°) l'identification du droit à la puissance en Dieu I.9-11

De 5 et 1, on conclut 6°) à l'identification du droit à la puissance en chaque chose naturelle. L.11-14

II. Analyse détaillée : le droit de chacun et toujours une partie de la puissance de toute la nature : celle qui lui permet d'agir sur toutes les autres parties.

II.1 Le droit de nature, concept universel, s'inscrit dans une ontologie de la puissance

« La puissance des choses naturelles, par laquelle elles existent et agissent, est très exactement la puissance de Dieu » I.1-2

¹⁸ EIV 37 sc.2, o.c., p.401 ;

La notion de droit correspond à une actualité et par conséquent à une activité, nous reprenons cette analyse d'Etienne Balibar¹⁹. Le droit de nature est donc ramené au droit de Dieu sur toutes choses (I.3) et comme ce droit « n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu »^{1.4}, le droit de nature signifie essentiellement le droit sur, c'est-à-dire une capacité d'action à l'œuvre, et non le droit de au sens de ce qui est autorisé. Il convient de revenir aux définitions de *l'Éthique* pour vérifier cette thèse.

« La puissance de Dieu est son essence même » E134

Les propositions 26 et 27 du *De deo* préparent cette thèse puisqu'elles affirment que toute chose est déterminée à opérer par Dieu et qu'aucune chose ne peut se déterminer elle-même, donc l'action de Dieu est infinie et tout est en son pouvoir, ou autrement dit, il a un droit absolu sur toute chose. Ce qui est une autre formulation du nécessitarisme.

Toutefois, pour éviter le modèle d'un Dieu soumis à une quelconque règle telle agir en vue d'un *summum bonum rationis*, en tant qu'il agit par la seule nécessité de sa nature sans être déterminé par rien, il est absolument libre. Il n'y a rien au-dessus de la puissance infinie de Dieu, ce qui définit sa liberté, non comme un libre arbitre mais comme une puissance infinie, sans aucune limite.

« Dieu possède en effet, un droit sur toutes choses, et le droit de Dieu n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu en tant qu'on la considère comme absolument libre. »^{1.3-4}

Ainsi s'opère l'identification (la « crase ») entre puissance-droit et liberté en Dieu. De cette équivalence en Dieu Spinoza conclut à une équivalence dans les choses finies.

Il est très important de ne pas confondre la puissance *potentia* et le pouvoir *potestas* ; la puissance est une capacité de produire des effets qui ne peut pas ne pas se manifester, alors que le pouvoir suppose une relation à une autre chose qui est dominée, c'est-à-dire limitée dans sa propre capacité d'agir. La puissance de Dieu ne s'exerce pas contre les choses qu'elle détermine mais en elles puisqu'elle les meut et les soutient dans leur effort pour persévérer dans l'existence. Au contraire, le pouvoir (compris au sens politique d'une domination sur les individus) est toujours une contrainte exercée à l'encontre de ceux auxquels il s'applique. Cette distinction est fondamentale en philosophie politique.

II.2 Le droit de nature se communique aux choses naturelles

« Il s'ensuit que toute chose naturelle tient de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir-puisque la puissance de chaque chose naturelle, par laquelle elle existe et agit, n'est rien d'autre que la puissance même, absolument libre, de Dieu. »^{1.5-8}

Quelle est la notion de la nature à prendre en compte dans ce raisonnement ?

Il convient de revoir les différentes strates du concept évoquées dans l'étude du scolie de la proposition 18 du *De servitute* : la nature naturante, la nature naturée et la nature propre à chaque chose singulière c'est-à-dire son essence actuelle – qui est identique à son effort pour se conserver ou *conatus* – « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part

¹⁹ Spinoza et la politique , p.73 ;

l'essence actuelle de cette chose. »²⁰. La distinction entre nature naturante /nature naturée se trouve en EI 29 scolie :

« Je veux expliquer ici ce qu'il faut entendre par Nature naturante, et par Nature naturée, ou plutôt le faire observer. Car j'estime que ce qui précède a déjà mis en évidence que, par Nature naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi et se conçoit par soi, autrement dit tels attributs de la substance, qui expriment une essence éternelle et infinie [...] c'est-à-dire Dieu en tant que cause libre. Et par naturée j'entends tout ce qui suit de la nature de Dieu, autrement dit de chacun des attributs de Dieu, c'est-à-dire de tous les modes des attributs de Dieu en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et qui sans Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir. »²¹

Parmi les modes, se trouve le mode infini médiat c'est-à-dire la nature naturée tout entière (*facies totius universi*) qui peut être conçue sous tous les attributs, et par l'entendement humain par l'étendue et par la pensée. Ainsi les lois de la nature sont aussi bien les lois du mouvement et du repos que les lois de l'automate spirituel. Les hommes sont une partie de cette nature et sont donc déterminés à suivre son ordre :

« Par droit de nature j'entends les lois ou règles mêmes de la nature, suivant lesquelles toutes choses arrivent, autrement dit la puissance même de la nature »I.9-10

²⁰ EIII 7 o.c., p.217 ;

²¹ EI 29 scolie, o.c.,p.67. Les concepts de nature naturante/naturée viennent de Thomas, *Somme théologique*, tr. fr. A.-M. Roguet, t. 2, Cerf, 1984, p. 539. Spinoza a déjà développé ce concept dans le Court Traité : "**Chapitre VIII : De la Nature naturante** : Avant de passer à quelque autre sujet, nous diviserons maintenant brièvement la Nature totale, savoir en *Nature naturante* et *Nature naturée*. Par *Nature naturante* nous entendons un être que par lui-même, sans avoir besoin d'aucune autre chose que lui-même (tels les attributs que nous ayons jusqu'ici signalés), nous concevons clairement et distinctement, lequel être est Dieu. De même aussi les *Thomistes* ont entendu Dieu par là ; toutefois leur Nature naturante était un être (ainsi l'appelaient-ils) extérieur à toutes substances. Quant à la *Nature naturée*, nous la diviserons en deux, une universelle et l'autre particulière. *L'universelle* se compose de tous les modes qui dépendent immédiatement de Dieu ; nous en traiterons dans le chapitre suivant. La *particulière* se compose de toutes les choses particulières qui sont causées par les modes universels. De sorte que la *Nature naturée*, pour être bien conçue, a besoin de quelque substance. **Chapitre IX : De la Nature naturée** (1) Pour ce qui touche maintenant la *Nature naturée universelle* ou les modes ou créatures qui dépendent immédiatement de Dieu ou sont créés immédiatement par lui, nous n'en connaissons pas plus de deux, savoir le mouvement dans la matière et l'entendement dans la chose pensante. Desquels nous disons qu'ils ont été de toute éternité, et resteront immuables dans toute l'éternité. Œuvre aussi grande vraiment qu'il convenait à la grandeur de l'ouvrier. (2) Pour ce qui concerne le *Mouvement* en particulier, comme il appartient plus proprement à ceux qui traitent de la science de la Nature qu'à nous ici d'expliquer comment il se fait *qu'il a été de toute éternité et doit demeurer immuable dans l'éternité, qu'il est infini en son genre, qu'il ne peut exister ni être conçu par lui-même*, mais seulement par le moyen de l'étendue, de tout cela, dis-je, nous ne traiterons pas ici, mais nous en dirons seulement qu'il est *un Fils, un Ouvrage, ou un Effet* immédiatement créé par lui. (3) Concernant *l'Entendement* dans la chose pensante, il est aussi bien un *Fils, un Ouvrage, ou une Créature* immédiate de Dieu, créée de toute éternité et demeurant immuable dans l'éternité. Il a pour seule propriété de tout percevoir clairement et distinctement en tout temps ; d'où naît une immuable jouissance infinie ou parfaite qui ne peut omettre de faire ce qu'elle fait. Et bien que cela soit déjà assez clair par soi-même, nous le démontrerons encore plus clairement en traitant des affections de l'Âme, et c'est pourquoi nous n'en dirons ici pas davantage." *Court Traité*, 1660, I, chap. VIII et IX, tr. fr. Appuhn

C'est le même concept que celui de la préface de la troisième partie de *l'Éthique*, cette nature qui est toujours la même, et a partout une seule et même vertu et puissance d'agir, c'est-à-dire, les lois et règles de la nature, selon lesquelles tout se fait et passe d'une forme dans une autre.

On se souvient que dans cette préface Spinoza considérait les affects de l'esprit humain comme des choses naturelles et refusait de faire de l'homme « un empire dans un empire ». Le paragraphe 6 du chapitre II du TP reprend la même démonstration : loin de troubler l'ordre de la nature par leurs péchés ou vices, les hommes ne font que le suivre car « Un homme qu'il soit sage ou ignorant, est une partie de la nature »²²

La thèse était aussi énoncée dans le chapitre 16 du TTP, moment décisif pour rendre compte du rapport entre le droit naturel et le droit civil, ou ce que d'autres philosophes décrivent comme le passage de l'état de nature à l'état civil.

« Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise. Par exemple, les poissons sont déterminés par la nature à nager, les gros à manger les petits, et c'est donc par un droit naturel souverain que les poissons sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits. »²³

Mais la question qui se pose alors est de savoir ce qui peut distinguer les hommes des autres animaux, et cela n'est pas sans rappeler l'une des objections de Blyenbergh à l'encontre du naturalisme de la philosophie spinozienne.

II.3 le droit naturel de chaque individu

En effet, il n'y a, pour Spinoza, aucune supériorité ontologique des hommes sur les autres choses, contrairement au jusnaturalistes inspirés par le christianisme ; ainsi comme le remarque Étienne Balibar (commentant les paragraphes 2 et 3 du deuxième chapitre du TP²⁴), « une formule comme « les hommes naissent libres et égaux en droits » n'aurait-elle ici aucun sens » ; « dans la pratique le fait est que les hommes ont des puissances inégales, sauf si quelques rapport de puissances intervient pour les égaliser. » Donc selon Etienne Balibar, les hommes ne naissent pas égaux en droit mais ils peuvent devenir des citoyens à égalité de droit dans l'expression de leur opinion.

Les individus sont des choses singulières et comme telles ils n'ont qu'une puissance limitée. Comme l'affirme le seul axiome de la quatrième partie de *l'Éthique* :

« Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses (*in rerum naturâ*) qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite. »²⁵

Comme les hommes s'efforcent de persévérer dans l'existence ils sont naturellement conduits à s'unir, puisque deux hommes sont plus puissants et ainsi de suite. C'est l'acquis du scolie de la proposition 18 du *De servitute*.

²² TP II § 6 o.c.p.97 .

²³ TTP 16 Des fondements de la République, du droit naturel et civil de chacun et du droit Souverain. o.c., p.505

²⁴ Etienne Balibar, *Spinoza et la politique* p.73.

¹⁴ EIV Axiome o.c., p.345.

¹⁵ EIV 18 sc., o.c., p.371 ;

¹⁶ TP 5 /18

« Si deux individus par ex. ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. »²⁶

On peut alors suivre l'analyse de Charles Ramond dans sa présentation du *Traité politique* ; il considère que l'ontologie de la substance est d'ordre qualitatif alors que celle des modes est quantitative : tout ce qui est déterminé de façon certaine et déterminée est quantifiable. Ainsi une cité est composée d'un certain nombre d'individus et la quantité de la population est un indice de sa puissance :

« On doit estimer en effet la puissance d'un État, et conséquemment de son droit, d'après le nombre des citoyens »¹⁶

Mais suffit-il pour qu'une Cité soit puissante qu'elle soit très peuplée et qu'elle s'étende sur un plus vaste territoire ? Dans ce cas ce sont les empires qui devraient constituer le meilleur modèle politique. Or, ce n'est pas ce que dit Spinoza : une cité est délimitée, et sa puissance repose sur son degré de liberté d'action, lequel est une résultante de la composition des libertés individuelles. Autrement dit, le modèle politique est celui d'une société civile bien équilibrée, riche de ses talents humains qui laisse se déployer les capacités diverses , bref, une société libérale au sens classique et positif du terme.

II.4 Quelle différence entre le TTP et le TP ? La question du contrat ou pacte ?

Cette question est posée par Alexandre Matheron dans Individu et communauté chez Spinoza et repris dans un article²⁷ ; il défend la thèse d'un changement de philosophie politique puisque le TTP reprendrait la thèse contractualiste alors que le TP expliquerait « la genèse de l'État par le seul jeu, anarchique et aveugle, des rapports de forces tel qu'ils fonctionneraient spontanément à l'état de nature selon le mécanisme de l'imitation des sentiments. »²⁸

Matheron reconnaît que pour Spinoza l'existence et la légitimité de la société politique découlent du consentement des sujets ; en ce sens on peut parler de pacte » ou contrat tacite. Mais il n'est pas contractualiste au sens où il considérerait que le contrat conventionnel engage et oblige de manière absolue ceux qui l'ont voulu. En effet, les fluctuations des situations et l'évolution des puissances peuvent sans aucun doute lorsque cela importe au salut commun le rendre caduque. En effet, si le salut commun est en jeu les citoyens peuvent transgresser le pacte.

« Quant au contrat, c'est-à-dire aux lois par lesquelles la multitude transfère son droit à une assemblée ou à un homme, on doit les violer. »²⁹

Mais Spinoza ajoute que c'est toujours celui qui détient l'autorité souveraine qui le peut, que ce ne peut être un particulier, individu isolé ou faction. Cependant lorsque les magistrats qui détiennent

²⁷ « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* »), E. Curley and P-F. Moreau , E.J Brill, 1990. *Spinoza, Issues and Directions (The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*

²⁸ Article cité , in A.Matheron, Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique , ENS Editions p.205 ;

²⁹ TP 4, 6 o.c.,p.133.

l'autorité se comportent de façon scandaleuse, ils provoquent l'indignation et la cité est menacée de mort, la société de retour à l'état de nature, c'est-à-dire la guerre civile.

Selon Matheron, Spinoza ne dit jamais que la société civile aurait un contrat pour origine, au contraire, il y a toujours une société, les hommes sont des êtres sociaux et ils s'organisent à leur convenance. Mais comme ils sont soumis aux passions ils ne peuvent s'accorder dans leur intérêt, c'est là la cause des institutions qui font figure d'une sorte de raison externe permettant de réguler les comportements déraisonnables donc nuisibles à la vie sociale.

Si les hommes étaient parfaitement raisonnables, ils n'auraient pas besoin d'être gouvernés et il n'y aurait ni État, ni lois, ni politique. Mais comme il y a des hommes plus ou moins raisonnables la politique est nécessaire, elle ne s'appuie pas du tout sur la morale, la raison des justes, car elle serait vouée à l'échec ; elle ne fonctionne que de manière extérieure, par la constitution d'appareils juridiques plus puissants que les individus. C'est ce que constate le passage qui suit immédiatement le texte que nous expliquons :

« Si donc la nature humaine était ainsi faite que les hommes vécussent selon le seul précepte de la raison sans s'efforcer à rien d'autre, alors le droit de nature, dans la mesure où on le considère comme propre au genre humain, serait déterminé par la seule puissance de la raison. Mais les hommes sont conduits par le désir aveugle plus que par la raison, et par suite la puissance naturelle des hommes, ou leur droit, doivent être définis non par la raison, mais par tout appétit par lequel ils sont déterminés à agir et s'efforcent de persévérer. »³⁰

On peut nuancer la thèse de Matheron et considérer que, bien qu'il manque certains éléments d'anthropologie au moment de la rédaction du TTP, notamment la théorie de l'imitation des affects, le propos de Spinoza n'est pas fondamentalement différent. Il s'éloigne un peu plus de Hobbes dans la mesure où il ne s'intéresse plus du tout aux origines de l'État, mais à son fonctionnement. Les fondements anthropologiques restent les mêmes déterminés par la puissance de la nature.

Conclusion

Dans ce chapitre qui pose les fondements de la pensée politique nourrie par son *Éthique* Spinoza tient à réaffirmer fortement sa conception naturaliste de l'existence humaine. De là cet emboîtement des concepts de puissance de Dieu- cause, de puissance de la nature-effet ou modalité infinie de la puissance divine et enfin, de la puissance des hommes qui ne peut se conserver et même se renforcer qu'à la condition d'inventer un mode de vie régi par des lois humaines qui définissent le juste et l'injuste.

Pourtant cette conception ne conduit pas Spinoza à un point de vue cynique et autoritaire qui conclurait à la nécessité d'un pouvoir absolu pour tenir les hommes par l'effroi. Au contraire, il réfléchit aux mécanismes d'équilibre et de compensation qui peuvent transformer les passions sociales en moyens pour une vie plus humaine.

³⁰ TP II §5 o.c., p.97.