

Neuvième explication Spinoza *Traité politique* V §§ 1et 2

1 Dans l'article 11 du Chapitre II nous avons montré que l'homme relève le plus de son propre
2 droit quand il est le plus conduit par la raison ; et que par conséquent (voir l'article 7 du chapitre III)
3 la Cité qui est fondée et dirigée selon la raison est la plus puissante et relève le plus de son propre
4 droit. Et comme la meilleure maxime de vie pour se conserver soi-même autant qu'il se peut est celle
5 qui est instituée selon le précepte de la raison, il s'ensuit que tout ce que font un homme ou une
6 Cité, en tant qu'ils relèvent de leur propre droit, est pour le mieux. Car tout ce que nous disons « fait
7 à bon droit », nous ne l'affirmons pas « fait pour le mieux ». Une chose en effet est de cultiver un
8 champ à bon droit, une autre de cultiver un champ pour le mieux ; une chose dis-je, est de se
9 défendre, de se conserver, et de porter un jugement à bon droit, une autre de se conserver et de se
10 défendre au mieux, et de porter le jugement le meilleur ; et par conséquent une chose est de
11 commander et d'assumer à bon droit la charge de la République, une autre de commander pour le
12 mieux, et de gouverner pour le mieux la République. C'est pourquoi, après avoir traité du droit de
13 toute Cité en général, il est temps de traiter de ce qu'est le meilleur régime pour tout État.

14 Or le meilleur régime pour tout État se connaît facilement à partir de la fin de la société
15 civile, qui n'est à l'évidence rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie. Et par suite l'État le
16 meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, et dont les règles de droit sont
17 observées sans violations. Les séditions, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être
18 imputées, c'est certain, non à la méchanceté des sujets qu'au régime vicieux de l'État. Les hommes
19 en effet ne naissent pas citoyens, mais le deviennent. En outre les affections naturelles des hommes
20 sont partout les mêmes ; c'est pourquoi , si la méchanceté règne dans une Cité plus que dans une
21 autre, et si l'on y commet plus de péchés, cela provient certainement de ce qu'une telle Cité n'a pas
22 assez pourvu à la concorde, n'a pas institué assez prudemment ses règles de droit, et par conséquent
23 n'a pas acquis le droit absolu d'une Cité. Une société civile, en effet, qui n'a pas éliminé les causes de
24 sédition, où la guerre est continuellement à craindre, et où enfin les lois sont continuellement
25 violées, ne diffère pas beaucoup de l'état de nature lui-même, où chacun vit à sa guise en grand péril
26 pour sa vie.

I. Introduction

I.1 L'enjeu : quel est le critère de la meilleure société civile et de son gouvernement ?

Pour conclure cette étude de l'œuvre de Spinoza par la lecture de textes décisifs pour situer les enjeux de sa philosophie, ce début du cinquième chapitre du *Traité politique* est particulièrement éloquent. Alors que les différents types de gouvernement et les régimes politiques sont décrits dans leur fonctionnement la question se pose de savoir sur quel critère juger une société civile. En effet, si tous les régimes sont légitimes tant qu'ils s'appuient sur le consentement des citoyens, il reste que tous ne se valent pas. Spinoza s'intéresse donc lui aussi au « meilleur régime pour tout État » I.15, mais ce n'est pas à partir d'une norme idéalement posée qu'il va raisonner. Puisque c'est quand « on relève de son propre droit », c'est-à-dire de son droit naturel, donc quand on affirme sa puissance que l'on est libre – libre d'agir et non en opposant son libre-arbitre à la nécessité-, c'est-à-dire que l'on ne dépend pas de la puissance d'un autre ; cela est vrai aussi pour un individu collectif, pour une société civile. Or, le citoyen est censé avoir abandonné son droit naturel pour bénéficier de la paix et de la protection qui sont assurées par l'État. Il faut que l'exercice de cette citoyenneté, l'obéissance aux lois de la cité, soit en accord avec le droit naturel pour que le citoyen se sente libre.

Quand peut-on dire qu'une société est plus libre ? Est-ce quand les citoyens le sont individuellement ? Dans ce cas, on sait que c'est quand un homme vit sous la conduite de la raison qu'il est plus libre, parce que plus puissant. Mais Spinoza ne peut pas déduire de la liberté personnelle des individus la liberté collective de la cité car ce serait retomber dans une vision morale de la politique. Il va démontrer à partir de l'idée vraie posée de la liberté que c'est dans une société où règnent la paix, la sécurité que l'on peut le mieux vivre selon son propre droit, c'est-à-dire vivre plus libre.

I.2 Situation du passage dans le TP

Le deuxième chapitre du TP analysait le droit naturel, le troisième le droit du souverain, le quatrième le rapport entre le pouvoir souverain et celui des particuliers, le cinquième pose la question du meilleur régime politique. Il clôt la présentation générale, les chapitres suivants seront consacrés aux types de gouvernement.

Les deux premiers paragraphes du cinquième chapitre du TP nécessitent deux renvois aux chapitres précédents : à l'article 11 du deuxième chapitre et à l'article 7 du troisième. Dans l'article 11 du deuxième chapitre Spinoza affirme que la puissance d'un homme relève davantage de sa « force d'âme » (*fortitudo*) que de sa vigueur physique, et qu'est libre l'homme conduit par la raison – reprise de EIV 18 scolie-. Cette thèse est réaffirmée au chapitre suivant à l'article 7 ; ainsi même à l'état naturel, livré à lui-même, un homme est toujours plus puissant quand il suit sa raison plutôt que ses affects et son imagination. Cela est également vrai pour une cité. Mais il ne faut pas l'entendre comme une société des sages, car une telle communauté n'aurait pas besoin d'être gouvernée. Donc cela signifie qu'il faut que le gouvernement des hommes suive la raison. En l'occurrence, la raison indique ce qui est le plus utile à la société et elle se manifeste dans les institutions ou les lois d'après lesquelles le souverain gouverne les citoyens. Toute la suite du traité consistera à démontrer quelles sont les institutions les plus raisonnables ou les meilleures relativement à une société civile donnée.

I.3 La thèse

La thèse exposée dans ces premiers paragraphes du chapitre qui traite du meilleur régime politique, s'oppose à toute conception morale de la politique ; en effet, ce n'est pas la moralité des citoyens qui garantira la qualité du régime politique, mais ce sont les institutions qui seront garantes de la moralité des citoyens.

« C'est pourquoi, si la méchanceté règne dans une cité plus que dans une autre, et si l'on y commet plus de péchés, cela provient certainement de ce qu'une telle cité n'a pas assez pourvu à la concorde, n'a pas institué assez prudemment ses règles de droit. »I.21-24

Et cela parce que les institutions et la contrainte exercée par le pouvoir politique pour les faire respecter agissent comme une causalité externe assez puissante pour modifier les comportements des hommes. Les hommes les plus raisonnables ne seront pas contraints car ils agiront d'eux-mêmes dans le sens des institutions les plus favorables à la paix publique. Mais les autres seront empêchés de commettre des infractions et des crimes, de sorte qu'ils seront policés. Car dans une société chacun relève de son propre droit qui est aussi le droit de nature, et la plupart des hommes étant sous la domination de leurs affects, agissent au même titre que les hommes plus sages : ils font ce qu'ils désirent le plus. Cela est aussi nécessaire car la conduite raisonnable n'est qu'une parmi les autres¹. Cependant, ce qui sera fait « à bon droit », c'est-à-dire pour défendre ses intérêts dans le cadre des lois, n'est pas équivalent à ce qui sera fait sous la conduite de la raison, c'est-à-dire « pour le mieux ». Cela permet à Spinoza de différencier les régimes politiques selon des degrés de perfection entre le meilleur et les autres (et par la suite le pire).

I.4 Les termes clés : définis dans le TP, ce sont des idées vraies

Le texte utilise un lexique spinozien, tel que « la règle de vie » « se conserver soi-même » « institué selon le précepte de la raison »I.4-5 ; les affections naturelles des hommes »I.21 ; « le droit absolu d'une cité » « pourvu à la concorde » I.23-25.

Mais on pourrait croire qu'il le mêle à la terminologie courante de la philosophie politique classique « assumer la charge de la République », « le meilleur régime »I.14-15 ; « institué assez prudemment ses règles de droit »I.24 ; « une société civile » ; « les causes de séditions » « la guerre continuellement à craindre » « les lois continuellement violées » »l'état de nature » I.25-27. Et en outre on croit trouver des notions de morale traditionnelle « la méchanceté des sujets » ; « le régime vicieux de l'État »I.19-20 ; « on y commet plus de péchés »I.21.

Dans le TP les mots utilisés par Spinoza doivent être entendus en un sens strictement spinoziste ; par conséquent, les termes politiques sont repris de Hobbes ou des jusnaturalistes dans la mesure où ils sont compatibles avec la conception politique de Spinoza. On doit donc appliquer à l'interprétation de ces textes du TP la règle spinozienne de l'interprétation de l'Écriture Sainte, « *sola Scriptura* » par l'Écriture seule, donc ici par le *Traité politique* seul (et l'*Éthique* toujours présumée comme socle ontologique mais souvent rappelée). Ainsi on a remarqué, par rapport au TTP, la quasi disparition de la notion de pacte ou de contrat, notamment dans ce passage concernant la cohésion de la cité. Quant aux termes « moraux » il faut oublier leur sens habituel et ne retenir que celui explicitement énoncé par Spinoza dans le TP. Ainsi le « péché », terme sur lequel nous reviendrons, ne signifie rien d'autre que la violation des règles de droit instituées par le souverain. Quant au

¹ Voir TP VI, 3, o.c. p.141 ;

Souverain il ne peut pécher en ce sens, puisqu'il est cause des lois. Le sens du terme dans le TP est donc défini ainsi :

« ...une Cité pèche, par conséquent, lorsqu'elle accomplit ou laisse faire ce qui peut causer sa perte : en ce cas nous disons qu'elle pèche au sens où les philosophes et les médecins disent que la nature pèche ; et en ce sens nous pouvons dire qu'une cité pèche quand elle accomplit quelque chose de contraire à la raison. »²

Seront à expliciter les expressions suivantes du texte : « Relever de son propre droit » ; Le droit absolu d'une cité ; « fait à bon droit »/ « fait pour le mieux » ; Le meilleur régime/ Le meilleur régime pour tout État; Institué selon le précepte de la raison ; La fin de la société civile ; La méchanceté, les péchés. C'est ainsi que pourra être dépassé le paradoxe du retour dans la pensée politique de ce qui a été rejeté de la métaphysique : La fin, le péché, le meilleur ?

I.5 Le raisonnement déductif et comparatif

Pour passer de l'analyse fonctionnelle à l'énoncé d'une norme de perfection, Spinoza procède en deux étapes : dans un premier temps, paragraphe 1, faire apparaître une distinction entre agir à bon droit et agir pour le mieux en s'appuyant sur la définition de la liberté d'action précédemment rappelée en II 11 et III 7. Dans un second moment, paragraphe 2, énoncer les caractéristiques du meilleur régime par opposition à un « régime vicieux ».

Chaque moment s'organise ainsi :

§1

I.1-7 : rappel de la définition de la liberté d'action et analogie entre individu et cité qui relèvent de leur propre droit ».

I.7-14 : distinction entre ce qui est fait « à bon droit » et ce qui est fait « pour le mieux ».

§2

L15-18 : Propriété du meilleur régime définie par sa finalité (!) : la paix et la sécurité de la vie, la vie dans la concorde.

L .18-25 : critère d'évaluation quantitative : le nombre de crimes et délits ou « violations des lois » ou « péchés ». La cause en sont la nature des institutions car les hommes sont partout les mêmes.

L.25-27 : une société civile mal constituée, dont les institutions ne sont pas efficaces pour prévenir les violations, tend à l'état de nature.

II. Explication détaillée, paragraphe 1

II.1 Définition de la liberté : relever de son propre droit

Spinoza commence par rappeler les principes énoncés dans les chapitres précédents d'où il va déduire « *more geometrico* » le critère du meilleur régime pour tout État. Relever de son propre droit signifie ne pas dépendre du droit d'un autre, ne pas être dominé par plus fort que soi.

« De là suit encore que chacun relève du droit d'autrui aussi longtemps qu'il dépend du pouvoir d'autrui, et relève de son propre droit dans la mesure exacte où il peut repousser toute force, exiger réparation comme bon lui semble pour tout dommage subi et, généralement parlant, vivre à sa guise. »³

² TP IV, 4 o.c., p.131 ;

³ TP II, 9, o.c., p.103.

À vrai dire il n'y a que Dieu qui relève absolument de son propre droit, qui ne dépend de rien d'autre que de la nécessité de sa nature. Donc Lorsqu'il s'agit des hommes, Spinoza ne peut s'exprimer qu'en des termes relatifs et quantitatifs ; ils relèvent plus ou moins de leur propre droit signifie qu'ils sont plus ou moins autonomes. Bien que le terme d'autonomie n'y soit pas, le concept semble opérationnel : relever de son propre droit c'est bien suivre sa propre règle de vie. Or quoique laissent penser les termes du passage cité, ce n'est pas en vivant au gré de sa fantaisie qu'un homme est le plus libre, mais comme le rappelle opportunément Spinoza « quand il est le plus conduit par la raison »^{1.2} ; il renvoie alors à deux autres passages : le premier pour distinguer la soumission à un autre par la crainte ou par l'espérance de la capacité à se déterminer à agir par la seule nécessité de sa nature :

« La faculté de juger peut aussi relever du droit d'autrui dans la mesure même où l'âme peut être trompée par autrui : d'où il suit que l'âme relève entièrement de son droit, dans la mesure même où elle peut user de la raison. »⁴

Grâce à une analogie, Spinoza passe alors au deuxième élément de sa proposition initiale : l'homme conduit par la raison est le plus libre, de même que la Cité gouvernée selon la raison :

« De fait il faut considérer, premièrement, que de même qu'à l'état de nature (par l'article 11 du chapitre précédent) l'homme conduit par la raison est le plus puissant et relève de son propre droit, de même la Cité fondée et dirigée par la raison est la plus puissante et relève le plus de son droit. »⁵

Cette analogie entre l'individu-citoyen et l'Individu-Cité (État-nation) est très différente de celle qu'on trouve dans la *République* de Platon et elle mérite une explicitation qui va être donnée dans les lignes qui suivent car la raison demande de se conserver soi-même (c'était déjà l'axiome posé en EIV 18 scolie) ; en effet, Spinoza avait redéveloppé cette idée au chapitre deux en insistant pour ne pas confondre l'effort pour se conserver et la contingence d'une volonté. Par conséquent, relever de son propre droit implique de faire effort pour se conserver et non user de son libre-arbitre :

« « La liberté en effet, est une vertu, c'est-à-dire une perfection : par conséquent, rien de ce qui témoigne d'une impuissance en l'homme ne peut être rapporté à sa liberté. C'est pourquoi un homme ne pourrait être dit libre en ce qu'il ne peut pas exister, ou ne pas faire usage de sa raison, mais seulement dans la mesure où il a le pouvoir d'exister et d'agir conformément aux lois de la nature humaine. »⁶

Le scolie de la proposition 18 du *De servitute* avait déjà écarté l'idée d'un « droit au suicide » comme preuve de liberté, thèse réaffirmée ici : toute idée « d'autodestruction » est illusoire. On note l'équivalence constante entre liberté = vertu = perfection = puissance.

II.2 Relever de son propre droit ou la meilleure maxime pour se conserver

Tout est question de mesure, de quantité de puissance de chaque homme : *tantum quatenus*, dans la mesure où, pour autant que sont des expressions récurrentes qui indiquent comment se manifeste le propre droit ; Si l'on suit les analyses de Laurent Bove dans « *La stratégie du conatus* », on peut considérer que chaque individu, chaque homme, mais aussi chaque corps

⁴ TP II, 11, o.c., p. 103.

⁵ TP III 7, o.c., p. 117.

⁶ TP II, 7, o.c., p. 101 ;

constitué en Cité, doit résister à toutes les autres puissances qui non seulement l'empêchent d'agir mais s'efforcent de le réduire en esclavage, de le dominer, de l'assujettir à leur propre droit.

[Voir en complément : TPII 9-10-11 ; 16 ; TP III ,8 ; 11-12-13]

Une cité qui est instituée selon son propre droit n'est pas annexée par une autre, n'est pas dominée par une armée étrangère.

« Une cité, par conséquent relève de son propre droit dans la mesure où elle peut veiller sur elle-même et se garder elle-même de l'oppression d'une autre. »⁷

Pour résumer ce concept, « relever de son propre droit », on peut dire qu'il s'agit de l'expression juridique de la puissance réelle des individus, de leur droit naturel qui peut se confondre avec le droit civil à certaines conditions.

II.3 L'opposition entre « ce qui relève de son propre droit » et « ce qui est fait à bon droit »

Afin d'introduire la différence entre le régime politique qui se contente de fonctionner et celui qui correspond à un droit absolu, c'est-à-dire qui est le meilleur possible, Spinoza construit une opposition entre ce qui est fait « à bon droit » et ce qui est fait « pour le mieux ». Comprenons que ce qui est « pour le mieux » est aussi ce qui est fait par le propre droit d'un citoyen ou d'une cité. Il reste que l'expression le droit absolu d'une cité pose problème d'autant plus quelle est attribuée non seulement à la démocratie mais aussi aux autres types de gouvernement. Il faut entendre que, quel que soit le mode de gouvernement, il peut être le meilleur à certaines conditions, lesquelles seront exposées dans les chapitres 6 à 11.

Il nous faut revenir sur le raisonnement graduel qui permet à Spinoza de progresser dans sa démonstration. En effet, l'opposition entre ces deux manières d'agir correspond aussi à une différence de degré de puissance. Agir « à bon droit », c'est seulement agir, donc exprimer sa puissance, comme on en a le droit, ou dans les limites des règles imposées. Alors qu'agir selon son propre droit c'est agir « au mieux » de la façon la plus puissante, produire le plus d'effets. Ce raisonnement graduel est sensible par les occurrences des comparatifs et superlatifs : dans le paragraphe 1 : le plus = 3 occurrences ; dans le paragraphe 2 : plus = 2 occurrences ; assez et pas assez = 2 occurrences dans le paragraphe 2. Quant au superlatif : le meilleur, au mieux on note 9 occurrences. On peut se demander s'il dénote un maximum absolu ou une optimisation à partir de la réalité donnée.

Ainsi agir selon son « bon droit » c'est se conformer aux règles de droit, bon gré mal gré, en espérant en tirer un bénéfice. C'est une attitude de soumission raisonnée dans laquelle un calcul fait préférer le moindre mal. Au contraire agir « en relevant de son propre droit », c'est suivre la raison en connaissance de cause et en parfait accord avec les règles de droit dont la nécessité n'est pas ressentie comme une contrainte. Pour mieux le faire comprendre, Spinoza va donner des exemples en cascades :

⁷ TP III, 12, o.c.,p.123.

-1) cultiver son champ : « à bon droit », c'est respecter le droit de propriété et la réglementation de l'agriculture, quand elle existe. Mais cultiver son champ « au mieux » c'est s'investir à fond dans un mode de production jugé utile à tous. (voir TP II, 15)

2) Se défendre, se conserver, porter un jugement « à bon droit » ; respecter la législation concernant la sécurité publique, le port d'armes, ou encore la liberté de la publication des opinions dans la presse. Avoir le droit de faire et de dire ceci ou cela sans violer les règles de droit inscrites dans les codes de loi. Mais le faire « au mieux » et « porter le jugement le meilleur » c'est user de toute son intelligence dans les rapports humains : par exemple apaiser un groupe excité, désarmer un forcené, ou encore contribuer à informer et à éclairer l'opinion publique par des paroles et des écrits qui éduquent la réflexion et font appel à l'intelligence plutôt qu'aux affects les plus bas.

3) Gouverner « à bon droit » c'est respecter l'esprit des institutions (l'esprit des lois) s'inscrire dans une tradition, tenir la société pour qu'elle ne se déchire pas. Mais ce n'est pas la même chose que gouverner « pour le meilleur » : chercher le bien commun, travailler à améliorer la concorde etc.

En résumé les hommes agissent seulement « à bon droit » lorsqu'ils agissent selon leur désir dans le cadre des lois, alors qu'ils agissent « pour le meilleur » quand ils agissent selon les préceptes de la raison, lesquels s'accordent naturellement avec les institutions légitimes.

III. Le critère décisif pour définir « le meilleur régime pour tout État »

III.1 Du droit de toute cité en général au meilleur régime : transition de §1 à §2

La définition du meilleur en politique doit se comprendre relativement à l'existence humaine. En effet, Spinoza refuse d'intégrer un principe normatif dans son ontologie parce qu'il ne peut soumettre Dieu à une finalité qui limiterait sa puissance comme « ceux qui posent que Dieu agit en tout en tenant compte du bien »

« Car ceux-ci semblent poser en dehors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, auquel Dieu, à titre de modèle, prête attention en opérant, ou bien, à titre de but précis, il vise. »⁸

À la différence de Dieu, les hommes se représentent une fin à atteindre, un modèle idéal ou le plus parfait concevable et ils cherchent à le réaliser, comme l'explique Spinoza dans la préface à la quatrième partie de *l'Éthique* ; pour construire une maison, un homme concevra un plan et la maison sera plus ou moins parfaite selon qu'elle correspondra plus ou moins à ce plan. Voilà ce qui explique le retour d'un principe de finalité en politique, puisque construire un État est d'une certaine façon assez comparable à construire un bâtiment. Le concept d'État (*Imperium*) est défini au début du chapitre III du TP :

« Quel que soit l'État (*Imperium*), on parle à son sujet de « société civile » (*civilis*), tandis qu'on appelle « Cité »(*civitas*) le corps entier de l'État, et « République » les affaires communes de l'État dépendant de la direction de celui qui détient la souveraineté. En outre nous appelons « citoyens » les

⁸ *Éthique* I 33 scolie 2 ,o.c.p.77.

hommes en tant qu'ils jouissent selon le droit civil de tous les avantages de la Cité, et nous les appelons « sujets » en tant qu'ils sont tenus de se soumettre aux institutions et aux lois de la Cité »⁹

Le mot « institution » et l'expression « n'a pas assez pourvu à la concorde » l.23 indiquent l'usage d'un modèle « technique » pour comprendre la genèse d'une société civile ou d'un État, société régie par des lois conçues et mises en place par des hommes autorisés à le faire. Le droit civil est donc une invention humaine, une technique de gestion des comportements humains qui tient compte de la nature humaine commune à tous les citoyens en même temps qu'aux particularités historiques et géographiques d'un pays.

Les premières lignes du second paragraphe indiquent clairement cette conception du politique. Mais il faut dire d'emblée que si l'État est une institution, donc une création humaine ou « un artifice », à la différence de Hobbes¹⁰, cela n'implique aucunement pour Spinoza, que cette structure sorte ou échappe aux lois naturelles, bien au contraire, l'État est un corps social donc un individu de rang supérieur qui sera en relation avec d'autres individus de même nature ; et il agira « naturellement », c'est-à-dire par le conflit ou par des alliances (droit de guerre et de paix = politique étrangère) et c'est ainsi qu'il agira en relevant de son propre droit c'est-à-dire en manifestant sa puissance. Ainsi le droit naturel et le droit civil sont en continuité et non en discontinuité.

« Or le meilleur régime pour tout État se connaît facilement à partir de la fin de la société civile » l.15-16

À la différence du TTP qui posait la liberté des citoyens comme finalité suprême de la société, le Traité politique considère que cette fin « n'est à l'évidence rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie » *vitae securitas* » l.16. Cela ne signifie nullement que Spinoza aurait abandonné son idéal démocratique au profit d'un modèle autoritaire dans le style hobbesien. Il n'en est rien, la liberté individuelle et collective reste bien un objectif d'une libre république, mais sans la sécurité et la paix civile elle n'est qu'un mot vide. Il faut donc, pour connaître le contenu du meilleur régime, le comparer au pire ; c'est ce que fait Spinoza dans les paragraphes suivants du chapitre cinq quand il décrit des sujets paralysés par la peur :

« Une Cité, dont les sujets sont paralysés par la crainte, ne prennent pas les armes, doit, doit être dite plutôt sans guerre qu'en paix. La paix en effet n'est pas l'absence de guerre : c'est une vertu qui naît de la force d'âme (*fortitudine oritur*)[...] Du reste, une Cité dont la paix dépend de l'inertie des sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage mérite le nom de « désert » mieux encore de celui de cité. »¹¹

Ce passage pourrait être rapproché d'une remarque de Kant dans *Le projet de paix perpétuelle* lorsque ce dernier remarque que la paix règne dans les cimetières, mais que la paix souhaitable pour les sociétés n'est pas cette paix de mort. Pour Spinoza, ce qu'est un régime politique véritablement utile aux libertés individuelles dépend de la conception de la vie humaine ; si elle se définit non seulement par le fonctionnement du corps mais aussi et surtout par l'usage des capacités mentales

⁹ TP III 1, o.c., p.113. Ces distinctions se trouvent déjà chez Hobbes et ensuite seront reprises par Rousseau. La société civile est l'ensemble des citoyens, la cité comprend tous les habitants, les femmes, les enfants, les étrangers qui n'appartiennent pas à la citoyenneté mais font partie de la population.

¹⁰ Voir la préface du *Léviathan*.

¹¹ TP V 4, o.c., p.137.

et particulièrement des fonctions intellectuelles supérieures, alors le meilleur régime est celui qui favorise le plus l'épanouissement de la vie de chacun :

« Par conséquent, lorsque nous disons que l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j'entends par là une vie humaine, qui se définit non par la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant toute chose par la raison, véritable vertu de l'âme, et sa vraie vie. »¹²

En aucun cas la paix civile ne peut se réduire à la seule obéissance passive, bien que l'obéissance soit le principe du gouvernement, puisque les hommes ne sont pas assez raisonnables pour vivre sous la conduite de leur raison et qu'ils doivent être gouvernés, donc obéir. Cependant Spinoza ne s'en tient jamais à la seule obéissance passive car il continue à inclure la liberté dans la finalité de paix sociale qui porte aussi le nom de concorde. Comme le mot l'indique, con-corder c'est mettre les « cœurs » à l'unisson, le cœur (âme sensible, souffle de vie ou *anima*) :

« Notons-le cependant : l'État institué, comme je l'ai dit, en vue d'une telle fin est pour moi l'institution d'une multitude libre. »¹³

Il convient donc de revenir sur le contenu de la finalité politique d'une libre République.

III.3 La finalité de l'État est l'unité du corps social

Cette unité est souvent exprimée par Spinoza par l'expression « une seule âme » comme si le corps social unifié par des règles de droit était aussi une unité spirituelle, une âme comme idée de corps.

« Lorsque les hommes ont des règles de droit communes et sont tous conduits comme par une seule âme »¹⁴

« Il est manifeste d'après l'article 15 du chapitre précédent que le droit de l'État, ou droit du souverain, n'est rien d'autre que le droit de nature lui-même déterminé par la puissance, non de chacun mais de la multitude lorsqu'elle est conduite comme par une seule âme (*una veluti mente*). »¹⁵

L'expression de l'union spirituelle de la société civile était déjà ainsi exprimée dans la scolie de la proposition 18 du *De servitute* :

« À l'homme donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur corps, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi, l'utile qui est commun à tous. »¹⁶

Et dans le TP on retrouve encore cette idée d'union des âmes en une seule dans un des chapitres consacrés à la monarchie, lorsque Spinoza analyse dans le détail les conditions du meilleur régime monarchique :

¹² TPV, 5, o.c.,p.137.

¹³ TP V,6, o.c.,p.137.

¹⁴ TP II, 16, o.c.,p.107.

¹⁵ TP III, 2, o.c.,p.113.

¹⁶ Ethique IV 18 scolie, o.C.,p.371.

« La tâche de celui qui détient la souveraineté est de connaître toujours la situation et la condition de l'État, de veiller au salut commun [...] Il est nécessaire qu'un roi ait des conseillers qui connaissent l'état des affaires, aident le roi de leurs conseils, et le suppléent souvent ; et ainsi l'État ou la cité conservera toujours une seule et même âme. »¹⁷

Si passer sa vie dans la concorde signifie que les hommes observent les règles de droit, ne les violent jamais, il faut désormais l'entendre en un sens un peu différent de l'obéissance obtenue par la crainte de la peine encourue. En effet, il est nécessaire qu'une majorité, ou du moins une importante minorité, agisse non seulement sans violer les lois mais aussi en les respectant par conviction. C'est alors la raison qui prescrit de suivre les lois édictées par le souverain. Mais le réalisme spinozien revient vite puisqu'il faut bien constater qu'en réalité, ce que l'expérience enseigne, les hommes dans leur majorité ont plutôt tendance à violer les lois dès que leurs passions envieuses ou vengeresses sont plus fortes que leur crainte d'être condamnés à des peines. Par conséquent

III.3 La méchanceté et les péchés des hommes augmentent sous un régime vicié

Quel sens prend le terme de péché dans le *Traité politique* ? Pour le comprendre il faut connaître la fonction du souverain dans l'État normalement institué (sans coup d'État, ni annexion, etc.). Ce qui renvoie au chapitre précédent :

« Dans le chapitre précédent [*TPIII*] nous avons exposé le droit du souverain, qui est déterminé par sa puissance ; et nous avons vu qu'il consiste surtout en ce qu'il est, pourrait-on dire, comme l'âme de l'État, par laquelle tous doivent être conduits. Lui seul a le droit, par conséquent, de décider ce qui est bon, ce qui est mauvais, ce qui est juste, ce qui est injuste, c'est-à-dire ce que chacun en particulier ou tous ensemble doivent faire ou s'abstenir de faire. Et par suite, nous l'avons vu, à lui seul appartient le droit d'instituer les lois, de les interpréter dans chaque cas particulier lorsque s'y présente une difficulté, et de décider si un événement donné s'est produit selon le droit (voir les articles 3,4 et 5 du chapitre précédent). »¹⁸

Le « péché » n'a d'autre sens que la violation des règles de droit établies par le souverain, c'est-à-dire l'autorité politique légitime. Celle-ci peut être selon les conditions historiques de chaque société soit une monarchie, soit une aristocratie, soit une démocratie. Spinoza a pris soin d'évacuer tout sens religieux en se débarrassant ironiquement de la figure du diable¹⁹ et par ailleurs nous avons déjà insisté sur la thèse spinoziste selon laquelle il ne peut y avoir d'injustice hors d'un cadre juridique.

« D'après ce que nous avons montré dans ce chapitre, il est clair à nos yeux qu'il n'y a pas de péché dans l'état de nature ; ou si, quiconque y pèche, c'est envers soi et non envers autrui, puisque personne, à moins qu'il ne le veuille n'est tenu par droit de nature de se régler sur un autre, non plus que de considérer comme bon ou comme mauvais autre chose que ce qu'il décrète bon ou mauvais selon sa complexion- le droit de nature n'interdisant absolument que ce que personne ne peut faire (voir les articles 5 et 8 de ce chapitre). Or un péché est une action qui, par définition, ne peut être faite à bon droit. Mais si les hommes étaient tenus d'être conduits par la raison par institution de nature, alors ils le seraient tous nécessairement. Car les institutions de nature sont les institutions de Dieu (par les articles 2 et 3 de ce chapitre), que Dieu a institué avec la même liberté avec laquelle il existe ; elles suivent donc de la nécessité de la nature divine (voir l'article 7 de ce chapitre), sont par conséquent

¹⁷ TP VII, 3, o. c., p.163.

¹⁸ TP IV 1 o.c p.129

¹⁹ TP II 6

éternelles et ne peuvent être violées. Le plus souvent cependant les hommes sont conduits par l'appétit sans la raison ; et néanmoins ils ne troublent pas l'ordre de la nature, mais s'y conforment nécessairement : qui est ignorant par conséquent, et impuissant de caractère, n'est pas plus tenu par le droit de nature d'instituer sa vie avec sagesse qu'un malade n'est tenu d'être sain de corps. »²⁰

Il faut donc rappeler les différentes acceptions du mot lois telles que Spinoza les présentait dans le chapitre 4 du TTP :

« Le nom de loi, pris en un sens absolu, signifie ce conformément à quoi chaque individu, ou tous, ou quelques-uns d'une même espèce, agissent selon une seule et même raison, précise et déterminée ; elle dépend ou d'une nécessité de la nature ou d'une décision des hommes : la loi qui dépend de la nécessité de la nature est celle qui suit de la nature même de la chose ou de sa définition ; celle qui dépend d'une décision humaine- et qui est plus proprement appelée règle de droit- est celle que les hommes prescrivent, à eux-mêmes et à autrui, pour vivre plus en sécurité, plus commodément ou pour d'autres raisons. »²¹

Spinoza critique l'anthropomorphisme qui fait de Dieu un législateur, donc les lois de la nature ne peuvent avoir aucune signification juridique, c'est pourquoi le droit de nature n'implique aucun devoir et exclut toute notion de péché et Spinoza remarque combien l'usage du mot loi pour désigner la nécessité naturelle est métaphorique. Le « droit » civil est l'ensemble des règles de droit édictées par le souverain (pouvoir législatif) et il est relatif à l'état de la société. Il trace la limite du juste et de l'injuste, du « bien » et du « mal » de façon certes non arbitraire, mais relative aux croyances et aux pratiques de la société civile qu'il est chargé de réguler. Le pouvoir d'instituer les règles et de les faire respecter (pouvoir régalien) est réservé au seul souverain et aucun particulier ne peut s'arroger le droit de contester les lois au point de ne pas les respecter.

« Puisque la loi n'est rien d'autre que la règle de vie que les hommes se prescrivent à eux-mêmes et à autrui pour quelque fin, il semble donc qu'il faille diviser la loi en loi divine et loi humaine. Par loi humaine, j'entends la règle de vie qui sert à la sécurité de la vie et de la république ; par loi divine, j'entends celle qui regarde seulement le souverain bien, c'est-à-dire la vraie connaissance et l'amour de Dieu. »²²

Cette distinction conceptuelle donne une relative autonomie au domaine politico-juridique, mais n'implique pas la discontinuité entre l'ordre divin de la nature et l'ordre humain de la politique. En effet, les hommes étant une partie de la nature, leur activité politique ne cesse jamais de suivre la nécessité naturelle, autrement dit le droit civil ne peut jamais s'imposer absolument à l'encontre du droit naturel. C'est ce qu'illustrent les exemples donnés à maintes reprises d'une impossibilité pour le souverain d'ordonner des comportements qui répugnent à la nature humaine.²³

III.4 Conséquence : on ne peut imputer les crimes et les délits à la méchanceté des hommes

Très logiquement Spinoza tire la conséquence de toutes ces considérations : on ne peut imputer à un vice de la nature humaine les désordres et malheurs politiques des hommes. Les séditions, les crimes et les délits de toutes sortes résultent non de la méchanceté ou du péché originel de l'humanité mais du fonctionnement sauvage des affects sociaux quand la régulation juridique manque d'efficacité.

²⁰ TPII, 18, o.c., p.107.

²¹ TTP IV, 1, o.c. p.181.

²² TTP IV, 3, o.c., p.185.

²³ Voir TP III, 8 et IV, 4.

« Les séditions, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être imputées, c'est certain, non tant à la méchanceté des sujets qu'au régime vicieux de l'État. »I.19-20

Voilà ce que prétendent démontrer ces deux articles du chapitre cinq du TP. Pour cela, Spinoza ajoute deux arguments :

-Primo, « les hommes ne naissent pas citoyens mais le deviennent » I.20

-Secundo, « les affections naturelles des hommes sont partout les mêmes »

Or on peut constater une différence notable dans la quantité de crimes et délits d'une société à l'autre. Si les ingrédients de base sont les mêmes, il faut conclure que c'est dans la composition ou l'organisation par les règles de vie qu'il faut chercher la cause de ces différences quantifiables. Certains régimes politiques sont plus criminogènes que d'autres.

Avant d'analyser la conclusion de Spinoza, il faut expliquer les deux axiomes. Que les hommes aient à apprendre la citoyenneté ne nous étonne pas ; naturellement chacun ne voit que son intérêt immédiat, agit en « individualiste possessif » comme les petits enfants égoïstes et imprévoyants. L'éducation civilise les individus en leur faisant comprendre le bien-fondé des règles de vie commune ou la « civilité ».

Plus contestable peut paraître l'affirmation d'une nature humaine universelle ; c'est l'acquis de l'étude de l'esprit et des affects dans *l'Éthique*. Cela renvoie au rapport complexe entre nature ou essence singulière et nature ou essence générique, entre chaque homme et son « humanité ». Il est impossible de développer ce point, admettons que Spinoza désigne ici ce qui est commun, la notion commune d'humanité. Par exemple que nulle part un homme n'acceptera de bon gré de renier ses croyances, ou de se condamner lui-même etc.

Finalement il ressort de toutes ces considérations que s'il y a plus de crimes dans une cité que dans une autre c'est qu'elle a de mauvaises institutions. Les lois seraient donc des moyens de prévention des crimes et délits.

« Une telle cité n'a pas assez pourvu à la concorde, n'a pas institué assez prudemment ses règles de droit, et par conséquent n'a pas acquis le droit absolu d'une cité. »I.23-25

Les règles de droit doivent maintenir un certain équilibre entre les puissances des individus, des familles, des groupes d'intérêts. Les chapitres suivants vont tenter, parfois de manière très tatillonne, de trouver les équilibres entre les puissances constitutives d'une société donnée. Le droit absolu d'une cité c'est la puissance infiniment plus grande de la cité comme tout par rapport à chaque citoyen mais aussi par rapport aux différents groupes « de pression », notamment les privilégiés qui auront toujours tendance à vouloir capter le pouvoir et les biens.

Une société instable est une société qui a une mauvaise législation parce que les lois ne sont pas adaptées à la composition de cette société-là. Elle est dangereuse car elle ne protège pas assez, voire plus du tout, les citoyens pris individuellement, et aussi parce qu'elle paraît faible et suscite les convoitises des comploteurs et séditions de tout genre.

« Une société civile, en effet, qui n'a pas éliminé les causes de séditions, où la guerre est continuellement à craindre, et où enfin, les lois sont continuellement violées, ne diffère pas beaucoup de l'état de nature lui-même, où chacun vit à sa guise en grand péril pour sa vie » I.25-27.

Ainsi se confirme que vivre selon son bon plaisir n'est pas l'expression de la liberté la plus grande, bien au contraire. C'est la vie sociale bien régulée par des lois intelligentes adaptées aux rapports

sociaux qui permet aux individus devenus des citoyens conscients de déployer leur puissance et donc d'être plus libres.

Mais on peut se demander si le modèle républicain de Spinoza repose sur la conservation des rapports sociaux ou s'il implique leur évolution, donc du même coup la nécessité de réformer les lois autant que nécessaire. Conservateur ou réformateur ? Mais pas révolutionnaire, c'est certain.

Conclusion

Le modèle républicain proposé par Spinoza se présente comme adaptable à chaque société à condition que les lois soient instituées avec une certaine prévoyance. Le rôle imparté au politique paraît alors très important. En effet, puisqu'il est utopique de vouloir moraliser la vie des hommes, la seule solution pour agir efficacement serait, selon Spinoza, de régler leurs comportements selon des modalités réalistes mais néanmoins exigeantes. Dans la mesure où chacun peut y trouver son compte, ne serait-ce que par la satisfaction de vivre en sécurité sans être brimé, cette réponse pragmatique reste d'actualité.

On retiendra que l'efficacité pratique conduit à éviter de moraliser les hommes et de chercher à réformer leur conduite « en douceur » en les amenant à des habitudes plus policées. La preuve a contrario est que les régimes politiques de domination par la terreur développent davantage la criminalité, ce que l'expérience historique a montré. Ainsi le « salut » peut revêtir une signification tout à fait profane, sauver la meilleure part de tous les hommes, y compris les moins raisonnables dans la mesure où ils gardent assez de prudence pour se plier aux règles de vie commune. C'est le rôle du politique, au sens noble du terme, de l'organisation et de la direction de la vie d'une cité afin que les hommes devenus citoyens usent au mieux de leur puissance naturelle.