UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

****

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

****

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

****

Mémoire de Licence

L'État et la liberté dans *Traité théologico-politique* de Baruch SPINOZA

Réalisé par :

CHIAMENOU Abel

Sous la direction de :

Dr Ariane DJOSSOU SEGLA

Maître de conférences des Universités du CAMES

Membres du jury :

Président :Dr Barnabé DENON (MC)

Rapporteur : Dr Ariane DJOSSOU-SEGLA (MC)

Examinateur : Dr Mathieu ACCROMBESSI (MA)

Date : 26-02-2024

Note obtenue : 14/20

Mention : bien

ANNÉE ACADÉMIQUE: 2023-2024

À

- Mon père CHIAMENOU Codjovi

- Ma mère SOYIKIN Denise

REMERCIEMENTS

Nous sommes heureux de témoigner toute notre gratitude à ceux et celles qui ont contribué à l'élaboration de ce travail de recherche. Ainsi, nous présentons nos remerciements les plus vifs et les plus chaleureux à :

 Dr Ariane DJOSSOU SEGLA, notre directrice de mémoire pour avoir accepté assurer la direction de ce mémoire ;

 Dr AKODJETIN Euloge Franck chef du département de Philosophie pour ses enseignements;

 Tout le corps enseignant du Département de Philosophie pour la formation qui m'a été de très grande utilité durant tout mon parcours académique jusqu'à ce jour ;

 Mon grand frère CHIAMENOU Marius et son épouse et CHIAMENOU Crépin ;

 Ma grande sœur CHIAMENOU Claire ;

 Ma grande mère SOTOVE Metchoudo ;

 Ma tante SOYIKIN Angèle et son époux ;

 Mon oncle SOYIKIN Gabriel ;

 Mon très cher ZONGBEDJI Gislain et Théophile DOHOUMBIDJI ;

 Mes chers DJAGNONHOU Isaac, TOZO Charles, AGBOMAKOU Maurice, DANGNON Cyprien, DASSASSI Adriano Christian ;

 BABA Janvier ;

 DAVI Edmond, HOUANOU Bienvenue ;

 Ma chère BAKA Lydia Pascaline

 Ma tante CHIAMENOU Mélanie et CHIAMENOU Victorine ;

 Ma chère AKUE-GOEH A.Estelle;

 Tous ceux qui, de près ou de loin ont contribué d'une manière ou d'une autre à ce travail, infiniment merci.

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. Cela devrait donc exclure normalement toute éventualité de conflit entre les pouvoirs politiques et 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. This should normally exclude any possibility of conflict between the power of the Palace and people freedom. 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

SOMMAIRE

INTRODUCTION……..…….....2
CHAPITRE 1 : CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES ET REVUE DE LITTÉRATURE 4
CHAPITRE 2: LA CONCEPTION SPINOZISTE DE L'ÉTAT ET DE LA LIBERTÉ……10
CHAPITRE 3 : PORTÉE ET LIMITES DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE SPINOZA.24
CONCLUSION……..……...40
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES…….…….42
TABLE DES MATIÈRES…….……..…….44

INTRODUCTION

Le monde actuel est caractérisé par une sorte de tension paradoxale entre d'une part, la détermination des Etats à jouir pleinement de leurs libertés fondamentales et, d'autre part, l'exigence d'une société mondiale, ou mieux, d'une mondialisation de la société humaine. En témoignent d'une part l'inter-dépendance des hommes entre eux et, d'autre part, les inter-actions entre les Etats qui se disent pourtant « souverains ». Cette prise de conscience des problèmes communs à toute l'humanité est tellement grande aujourd'hui que l'individu ou l'Etat qui déciderait de se frayer seul son chemin dans la modernité se jetterait assurément dans une fosse.

Baruch Spinoza, héraut de la liberté de religion et de croyance1 , fervent défenseur de la liberté d'opinion, d'expression, de l'imprimerie et de l'éducation, défenseur résolu de la liberté d'établissement et de commerce, ainsi que partisan de l'armement général du peuple : sans aucun doute, Spinoza fut dans pratiquement tous les domaines de la vie sociale le précurseur du libéralisme moderne. On a même dit de lui qu'il était le premier penseur politique moderne à se dire démocrate, à exprimer ouvertement sa préférence pour la forme démocratique de l'État. Ses œuvres politiques, le *Tractatus Theologico-Politicus* et le *Tractatus Politicus*, semblent pourtant marquées par une profonde contradiction. De nombreux auteurs considèrent ces ouvrages comme un compromis entre, d'une part, la proclamation de la souveraineté suprême, presque illimitée, d'un État absolu, semblable à celui du Léviathan de Hobbes, et, d'autre part, l'accent mis sur les droits individuels tels qu'ils seront développés plus tard par les penseurs français révolutionnaires de la seconde moitié du XVIIIe siècle, comme Jean-Jacques Rousseau. Ces auteurs soulignent le devoir d'obéissance à toute autorité étatique prôné par Spinoza. Certains vont jusqu'à le qualifier d'adversaire déclaré de la pensée subversive, voire de penseur et d'homme politique antirévolutionnaire.

L'objectif de ce travail de recherche est de voir la conception de SPINOZA sur l'État et la liberté. Autrement dit, la cohésion qui existe ou pourrait exister entre l'État et la liberté.

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.

Pour se faire, nous avons élaboré un plan de travail en trois chapitres. Au premier chapitre, après avoir faire la clarification de quelques concepts, nous présenterons en bref l'auteur et ses œuvres majeures. Au chapitre deuxième, nous ferions une analyse de la conception spinozienne de l'État et de la liberté des individus. Et enfin le chapitre troisième sera consacré à la portée et les limites de la pensée politique et libertaire de SPINOZA.

CHAPITRE 1 : CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES ET REVUE DE LITTÉRATURE

Dans ce chapitre, comme l'indique son titre, nous allons, après avoir clarifié les concepts d'Etat et de liberté, faire maintenant la présentation/résumé de l'ouvrage *Traité théologico-politique de Spinoza.*

1-1- Clarifications conceptuelles

Ici, pour la compréhension de notre travail, nous avions jugé de clarifier certains concepts qui paraient les plus indexées dont leur compréhension faciliterait l'analyse de notre thème.

1-1-1- Le concept de l'État

« Du latin ''status '' dérivé du verbe stare qui signifie ''se tenir debout'' et au sens figuré ''a position'' le mot État a connu son apparition dans les langues européennes et qui signifie « une forme de gouvernement »[1]. En terme propre et clair l'État se définit comme une société organisée ayant des institutions et organes politiques, administratives, juridiques, et un gouvernement. Il se différencie de l'état avec 'e' minuscule qui s'exprime le présent, forme d'une chose. On peut aussi la définir sociologiquement, juridiquement et organisationnellement.

Sur le plan sociologique, l'État est un ensemble de personnes vivantes sur un territoire délimité et soumis à un gouvernement donné. Sur le plan juridique, l'État être considéré comme des pouvoir d'autorité et de contrainte collective que la nation possède sur les citoyens et les individus en vue de faire prévaloir ce qu'on appelle intérêt général, et avec une nuance éthique le bien public ou le bien public ou le bien commun.

Au plan organisationnel est une forme d'organisation que la société utilise pour s'orienter et se gérer. Certains philosophes comme KANT et HEGEL ont abordé ce que c'est que l'État à travers leur philosophie. Pour KANT, « un État (civitas) est l'unification d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques »[2]. Quant à Hegel « L'État est la substance sociale qui est arrivée à la conscience d'elle-même : il réunit le principe de famille et le principe de la société »[3]. Si l'État démocratique se caractérise par le principe de la séparation des pouvoirs et de l'interdépendance dans leur action de ces pouvoirs, donc par le respect de la loi fondamentale qui règle d'une part le jeu de cette interdépendance et d'autre part, « la

[1] RUSS Jacqueline, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Bordas, 2011, p. 95.
[2] KANT Emmanuel**,** *Métaphysique des mœurs, doctrine du droit*, 2è partie, Ed. Vrin, p.195.
[3] HEGEL George Wilhelm Friedrich, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Ed. Gallimard, p.218.

modification de toute autre loi et la sienne propre », quels sont alors les éléments ou les facteurs essentiels qui expliquent cette caractéristique ?

Pour qu'un État soit reconnu internationalement (selon les termes de la convention de Montevideo), quatre caractéristiques constitutives doivent être constatées de manière évidente:

- l'existence d'un territoire délimité et déterminé ;
- l'existence d'une population résidante sur ce territoire ;
- l'existence d'une forme minimale de gouvernement ;
- la capacité à entrer en relation avec les autres États.

Max Weber, dans *Économie et société*, entend par État « une entreprise politique à caractère institutionnel lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application de ses règlements, le monopole de la contrainte physique légitime sur un territoire donné. »[4] Pour Weber donc, une entreprise politique à caractère institutionnel ne peut être un État que pour autant que sa structure administrative réussit à être la seule, directement ou par délégation (délégation de service public, externalisation[5]), à faire respecter les lois à travers l'armée, la justice et la police. Dans le cadre de la sociologie de Weber, la souveraineté résulte de la capacité de l'État à travers son appareil administratif à s'emparer du monopole de la violence physique et symbolique.

Selon David Graeber et David Wengrow, c'est le philosophe et juriste allemand Rudolf von Jhering qui a le premier proposé une définition de l'État reposant sur la notion de « monopole de l'usage légitime de la force physique sur un périmètre donné », à la fin du XIXe siècle.

Certains courants de la sociologie insistent sur le fait que l'État dispose également d'une capacité à exercer une violence symbolique sur ses citoyens, ce que Pierre Bourdieu a appelé la « magie d'État ». Cette notion renvoie à la capacité de l'État de catégoriser ses citoyens, grâce à un nom au travers de l'état civil ou un numéro d'immatriculation (comme le numéro de sécurité sociale en France), ou par ses tribunaux en les déclarants coupables ou innocents.

Au niveau international, la notion d'État est reliée à celles de souveraineté et de sujet du droit international. Une définition fonctionnelle est toutefois ardue, en raison des différents points de vue :

• La théorie constitutive stipule qu'une structure devient un sujet du droit international uniquement lorsque d'autres États le reconnaissent comme État souverain. Selon Lassa Oppenheim, le « droit international ne prétend pas qu'un État n'existe pas tant qu'il n'a pas été

[4] WEBER Max, *Économie et société*, 1921, p. 97.
[5] FROT Olivier, *État régalien et externalisation : l'exemple du Ministère de la défense,* 2012.

reconnu mais il n'en tient pas compte avant sa reconnaissance. C'est seulement et exclusivement par ce biais qu'un État devient une personne et un sujet du droit international »[6].

• La théorie déclarative stipule qu'une structure devient un État souverain lorsqu'il remplit les quatre critères suivants, indépendamment de la reconnaissance par d'autres États : « être peuplé en permanence, contrôler un territoire défini, être doté d'un gouvernement et être apte à entrer en relation avec les autres États »[7] (Convention de Montevideo, art. 1).

L'État moderne est distinct et connecté à la société civile. L'analyse de cette connexion a été l'objet d'une attention considérable aussi bien dans l'analyse du développement de l'État que dans les théories normatives. Des penseurs comme Thomas HOBBES ou Bodin ou les juristes de Richelieu mettaient l'accent sur la suprématie de l'État. Pourtant proches d'eux, Hegel s'est intéressé aussi aux liens entre État et société civile. Au XXIe siècle, Jurgen Habermas avance que la société civile forme une sphère publique lieu d'engagements extra-institutionnels autonome de l'État et en interaction avec lui. Dans notre analyse, nous allons, de notre côté aborder la conception de SPINOZA au sujet de l'État et de la liberté.

1-1-2- Le concept de liberté

La liberté est selon le dictionnaire universel, « l'état d'une personne qui ne s'est pas soumise à la servitude »[8]. C'est l'état d'un être qui n'est pas retenu prisonnier. De façon générale la liberté est un terme qui désigne la possibilité d'action ou de mouvement. C'est la possibilité de pouvoir agir selon sa propre volonté dans le cadre d'un système politique ou social, dans la mesure où l'on ne porte atteinte aux droits des autres et à la sécurité publique.

Du latin *libertas*, la liberté est :

> « L'état d'une personne ou d'un peuple qui ne subit pas de contraintes, de soumission de servitudes exercées par une autre personne par un pouvoir tyrannique ou par une puissance étrangère. La liberté est la condition de l'homme qui n'appartient à aucun maitre »[9].

Dans l'antiquité, ceux qui étaient pris à la guerre perdaient leur liberté et devenaient esclaves. Pendant cette période, on vivait dans une société anarchique par le mot de liberté, chacun était libre de faire ce qu'il lui plaisait quand il le veut comme et où il le veut. Les

---

6 CRAWFORD James, *The Creation of States in International Law*, Oxford University Press, 2005, p. 15-24.

7 BURNEY Nathaniel, « *International Law. A brief primer for informational purposes only.* », sur *Burney Law Firm*, 2007, section IV.

[8]HANSEN-LOVE Laurence, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011, p. 265.

[9] RUSS Jacqueline, *Dictionnaire de Philosophie, Op.cit.*, p. 160.

hommes n'étaient pas trop différents des autres animaux de la nature. Les forts avaient toujours raison sur les faibles. À cette époque, on assistait à un chao dans la nature. Un désordre total car les faibles étaient traités comme des animaux par les fortes qui dictaient les lois seulement à leur profit[10].

C'était une exploitation totale de l'homme par l'homme. C'est dans cet évènement chaotique qu'est réel idée d'une liberté fondé par les lois. Une liberté érigée par les hommes de la raison. Et donc, la liberté cesse d'être libre de faire ce qu'on veut, quand les veut où on veut et comme on veut pour devenir une utilisation parfaite de nos sens et de notre raison qui n'est rien d'autre que la marque distinctive de l'homme aux autres créatures de la nature.

Pour nous, la liberté c'est d'être libre de faire ce qu'on veut tout en respectant la loi. Si je veux faire quelque chose, je suis libre de le faire toute seule. On peut aussi dire que la liberté, c'est aussi de ne pas avoir quelqu'un qui nous suit partout.

La liberté est également la possibilité qu'a une personne de penser de s'exprimer et d'agir selon ses valeurs, ses croyances et ses mœurs ou coutumes, selon les lois et les règle prescrites par la société.

La liberté permet, par exemple à une personne de faire des choix. Ses choix peuvent être simples, comme sélectionner une chanson que l'on a envie d'écouter. Il arrive aussi que ces choix soient plus complexes parce qu'ils impliquent des obligations. « Ce n'est pas assez d'attribuer, pour quelque raison que ce soit, la liberté à notre volonté, si nous n'avons pas une raison suffisante de l'attribuer aussi telle quelle à tous les êtres raisonnables »[11]

1-2- Revue de littérature

Baruch Spinoza né le 24 novembre 1632 à Amsterdam et mort le 21 février 1677 à La Haye, est un philosophe néerlandais d'origine séfarade portugaise. Il occupe une place importante dans l'histoire de la philosophie, sa pensée, appartenant au courant des modernes rationalistes, ayant eu une influence considérable sur ses contemporains et nombre de penseurs postérieurs.

Spinoza est issu d'une famille juive marrane-séfarade portugaise ayant fui l'Inquisition ibérique pour vivre dans les Provinces-Unies, plus tolérantes. Le 27 juillet 16561, il est frappé par un herem (excommunication) de la communauté juive d'Amsterdamp[12]. Habitant Rijnsburg

[10] RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Quadrige/PUF, 1996, p. 148.
[11] KANT Emmanuel, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Traduction de V. Delbos (1862-1916) Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 2013, p.58.
[12] LENOIR Frédéric, *Le miracle Spinoza*, Paris, Bordas, 2021, p. 39.

puis Voorburg avant de s'installer finalement à La Haye, il gagne sa vie en taillant des lentilles optiques pour lunettes et microscopes. Il prend ses distances vis-à-vis de toute pratique religieuse, mais non envers la réflexion théologique, grâce à ses nombreux contacts interreligieux. Il est fréquemment attaqué en raison de ses opinions politiques et religieuses, et son Traité théologico-politique, dans lequel il défend la liberté de philosopher, sera censuré. Il devra aussi renoncer à publier de son vivant son magnum opus, l'Éthique. Il meurt en 1677 de la tuberculose, ses amis publiant alors ses œuvres.

En philosophie, Spinoza est, avec René Descartes et Gottfried Wilhelm Leibniz, l'un des principaux représentants du rationalisme. Héritier critique du cartésianisme, le spinozisme se caractérise par un rationalisme absolu laissant une place à la connaissance intuitive, une identification de Dieu avec la nature, une définition de l'homme par le désir, une conception de la liberté comme compréhension de la nécessité, une critique des interprétations théologiques de la Bible aboutissant à une conception laïque des rapports entre politique et religion.

Après sa mort, le spinozisme connut une influence durable et fut largement mis en débat. L'œuvre de Spinoza entretient en effet une relation critique avec les positions traditionnelles des religions monothéistes que constituent le judaïsme, le christianisme et l'islam. Spinoza fut maintes fois admiré par ses successeurs : Hegel en fait « un point crucial dans la philosophie moderne » — « L'alternative est : Spinoza ou pas de philosophie »[13] ; Nietzsche le qualifiait de « précurseur », notamment en raison de son refus de la téléologie ; Gilles Deleuze le surnommait le « Prince des philosophes ; et Bergson ajoutait que « tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza »[14].

1-2-2- Bibliographie de l'auteur

Spinoza est auteur de plusieurs œuvres dont presque la moitié a été découvertes après sa mort.

Aux nombres desquelles nous pouvons citer les plus importantes:

- *Court traité de Dieu, de l'homme et de la béatitude*, vers 1660 (découvert en 1852).
- *Traité théologico-politique*, 1842.
- *Traité de la réforme de l'entendement*, 1661, publié en 1677.
- *Les Principes de la philosophie de Descartes*, 1663.
- *Pensées métaphysiques*, 1663.
- *Traité Théologico-Politique*, 1670.

[13] RUSS Jacqueline, *Mémo références, Les auteurs, les œuvres*, Paris, Bordas, 2003, p. 150.
[14] LEMÉTAYER Anne, *La philosophie en schéma,* Paris, Ellipses, 2017, p. 77.

- *Éthique,* publié en 1677, livre disponible dans Les Classiques des sciences sociales.
- *Traité politique,* publié en 1677.
- *Abrégé de grammaire hébraïque, Compendium grammatices linguae hebraeae*, publié en 1677.
- *Lettres,* 75 publiées en 1677 (88 découvertes à ce jour).

CHAPITRE 2: LA CONCEPTION SPINOZISTE DE L'ÉTAT ET DE LA LIBERTÉ

En renonçant dans le *Traité politique* à faire du pacte social le principe fondamental de la constitution de l'organisation politique, Spinoza rompt avec l'idée d'un passage de l'état de nature à l'état civil dont la signature du contrat serait le moment privilégié. Dès lors, il est clair que l'état civil ne succède pas à l'état de nature et n'en constitue pas le dépassement. Il n'en est que la continuation par d'autres moyens. Spinoza le déclare expressément dans sa réponse à la lettre de Jarig Jelles lui demandant quelle est la différence entre Hobbes et lui quant à la politique :

> « Cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux. C'est la continuation de l'état de nature »[15]

Cette thèse est confirmée au paragraphe 3 du chapitre III du *Traité politique* dans lequel il est stipulé « que le droit de nature de chacun (si nous pesons correctement la chose) ne cesse pas dans la société civile ».

2-1- La liberté de l'homme selon SPINOZA

Au niveau humain, la liberté se complique. L'être en soi de l'homme ne saurait être libre : dans la mesure où on le considère en lui-même, l'homme n'est pas cause de soi, son essence n'enveloppe pas son existence. Mais en fait, il n'y a pas d'être en soi de l'homme, car justement il n'est pas une substance, comme le sens commun ordinaire le croit plus ou moins confusément. Il n'est qu'un mode de la substance divine.

Mais il peut ainsi comprendre sa propre nature comme n'étant pas différente, et donc pas contrainte par la substance divine, puisqu'elle constitue son être. Mais cela suppose qu'il y ait bel et bien compréhension du rapport qui unit Dieu (ou la Nature) et l'homme.

2-1-1- La liberté humaine : Commencement de la dépendance de l'homme dans un État.

Ordinairement, l'homme vit dans la servitude parce que son être et ses actes sont déterminés par une connaissance imaginaire du lien qui l'unit à la nature. Il ne peut alors être cause suffisante de ce qu'il est ; pour comprendre son être, il faut se référer à des causes extérieures à son simple pouvoir de comprendre : le rapport avec les idées d'autres corps que l'idée de son corps propre.

[15] SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. E. SAISSET, Paris, Ed. H.Diaz, 1842, p. 15.

Dans la mesure où il acquière une connaissance complète de ses déterminations, et qu'il comprend que le lien avec ses déterminations est en fait interne à son entendement, les affects qui suivront d'une telle compréhension s'expliqueront par son seul pouvoir de comprendre (il en sera "cause adéquate"). Les actes qui suivront de ces affects seront ainsi entièrement autodéterminés, libres. Par exemple, vous augmentez votre puissance de comprendre en découvrant une nouvelle hypothèse en physique, permettant d'expliquer des problèmes restés jusqu'à présent dans l'ombre. Cette augmentation de puissance se traduit affectivement par un sentiment de joie. Vous êtes cause adéquate de ce sentiment, car c'est par votre entendement que vous avez formulé cette hypothèse. Votre joie vous pousse à continuer de chercher, en testant votre hypothèse par exemple, cette activité s'expliquant par votre seule joie sera libre. A un degré supplémentaire, quand vous comprenez la nature du lien intemporel qui vous unit à la nature, vous accédez à une joie intemporelle qui vous permet d'agir librement de façon permanente.

Dans cette progressions, nous nous demandons alors, quel est le rôle de la volonté? D'abord, le libre arbitre n'est que l'illusion de choisir en ignorant les causes qui déterminent mon choix.

Encore une fois, Spinoza ne nie pas l'expérience du choix. Il montre simplement que cette expérience devient illusion si on croit par là même faire l'expérience du libre arbitre. Car cette expérience part de l'ignorance des causes de ma décision. Si vous dites par exemple qu'à l'instant vous pouvez choisir de lever le bras ou de ne pas le faire, il y aura une détermination à ce que vous choisirez, détermination que vous ignorez ou oubliez si vous croyez que votre choix vient de votre seule volonté.

La volonté consiste pour l'homme à poursuivre ou affirmer une fin plutôt qu'une autre : je suis immobile, est-ce que je veux lever le bras ou rester immobile? J'hésite entre deux fins, mais celle que je choisirai n'aura pas été décrétée par ma volonté à partir de rien, comme si du néant pouvait advenir l'être. Si vous décidez de ne pas lever le bras, en ce moment, c'est peut-être parce que vous avez la flemme de le faire, vous êtes concentré sur ce que j'écris, votre esprit n'est pas présent à l'état actuel de votre corps. Si vous décidez de lever le bras, c'est parce que vous voulez vous prouver à vous-même que vous avez bien un contrôle sur votre corps, parce que votre esprit n'est pas actuellement complètement déconnecté de l'activité effective de votre corps. La volonté est donc toujours déterminée, elle traduit l'état général d'un esprit et constitue donc plus un effet qu'une véritable cause suffisante. Il n'existe donc pas une faculté de volonté qui produirait des volitions à partir de rien, il n'y a que des volitions particulières qui ne sont

que l'expression de l'état actuel du corps et de l'esprit [16]. Mais au moment où vous voulez ceci plutôt que cela, vous ne pensez pas forcément à ce qui vous a amené à cette volition précise, vous avez donc tendance à croire que cette volition vient d'une volonté qui pourrait produire une infinité de volitions à partir de rien. D'où l'illusion du libre arbitre.

2-1-2- L liberté de penser ou d'expression est-elle utile ou nuisible à l'Etat?

Dans le chapitre XVI, Spinoza commence à répondre à la seconde partie de la question indiquée dans le sous-titre de l'ouvrage : la liberté de philosopher est-elle nuisible ou utile à l'État ? Pour justifier cette réponse, il décide d'expliquer ce qu'est l'État et, pour cela, de revenir à son fondement : le droit naturel3. Comme il s'agira donc essentiellement, dans les chapitres XVI-XX, des droits comparés de l'État et des individus, le raisonnement insiste sur les motifs qu'ont les individus d'entrer en société. D'où une longue analyse de ce qu'est le droit naturel de l'individu identifié à sa puissance, de l'absence de normes extérieures capables de lui imposer une limite et la conséquence logique : dans l'état de nature, l'individu a droit à tout, et tous les moyens lui sont permis pour y parvenir, y compris la ruse et la violence. Plus généralement, rien dans l'état de nature n'assure une plus grande légitimité à la Raison qu'à la passion. Mais une telle situation est de fait invivable et les individus souhaitent donc passer à la société civile le problème du pacte consistant à unir de façon rationnelle ces individus irrationnels. On peut donc dire que la genèse de l'État, dans le chapitre XVI, se fait du côté du droit et des passions.

Dans le chapitre V, le problème posé n'est pas le même. On est dans la première partie du livre, celle qui répond à la question de savoir si la liberté de philosopher est utile ou nuisible à la religion. Ce n'est donc pas l'État lui-même qui est au premier plan du raisonnement, ni ses rapports avec l'individu passionné ; c'est bien plutôt la révélation par laquelle nous estimons connaître la volonté divine, source de la piété.

Spinoza, dans les premiers chapitres, analyse les instruments de cette révélation : la prophétie, l'élection, la loi divine, le miracle. La question de la loi divine occupe les chapitres IV et V, et la marche du raisonnement y est la suivante : Spinoza commence par établir ce qu'est une loi, puis distingue entre la loi divine (qui a pour objet le Souverain Bien) et la loi humaine (qui a pour objet la sécurité de la vie et de l'État) ; à ces deux lois il faut ajouter la « loi divine positive » qu'est par exemple la loi de Moïse (par exemple, parce qu'il n'est pas exclu que d'autres peuples aient eu des législations de statut comparable) et qui n'est divine qu'en ce sens précis qu'elle est instituée par révélation ; quant au reste, elle se distingue de la loi divine au

[16] SPINOZA Baruch, *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, Éditions de l'Éclat, Paris, 2005, p. 148.

sens propre (la « loi divine naturelle ») en ce qu'elle n'est pas universelle : elle est « adaptée à la complexion et à la conservation d'un certain peuple » ; le début du ch. IV n'en dit pas plus, mais la suite montrera qu'elle a par ailleurs toutes les caractéristiques de la loi humaine. Ce début du ch. IV aboutit à quatre énoncés : la loi divine naturelle est universelle ; s'appuyant sur la nature de l'homme pour en déduire que son souverain bien consiste dans l'amour et la connaissance de Dieu, elle n'a pas besoin de la connaissance de tel ou tel récit historique ; elle n'exige pas de cérémonies rituelles ; la plus haute récompense d'une telle loi est la connaissance de la loi elle-même et non pas un bien extérieur. Le reste du ch. IV et le ch. V sont consacrés à étudier quatre problèmes liés à ces conclusions, et dont la résolution seulement pourra verrouiller la démonstration précédente. L'un de ces problèmes (le troisième) est celui du statut des cérémonies: les cérémonies des diverses religions sont-elles absolument nécessaires et par conséquent obligent-elles tout un chacun en dehors de toute considération historique ?

Celles du christianisme sont expédiées assez rapidement : ce sont de simples signes, qui ne contribuent en rien à la béatitude et n'ont en eux-mêmes aucun caractère sacré ; elles ont donc une simple fonction de communication sociale, ce qui implique que celui qui vit hors de leur champ de signification n'en a pas besoin mieux : que celui qui vit dans un pays où elles sont interdites a le devoir de s'en abstenir. Mais celles de l'Ancien Testament posent un problème supplémentaire : elles sont fondées sur la loi de Moïse, que l'Écriture présente comme une loi divine positive. Nous retrouvons donc ici le problème posé par cette dernière. Spinoza entreprend de démontrer que si effectivement ces cérémonies font partie de la législation hébraïque, elles rencontrent leurs limites en même temps que celle-ci et qu'ainsi elles n'obligent plus dès lors que l'État des Hébreux a disparu.

En effet, « elles concernent uniquement l'élection des Hébreux, c'est-à-dire […] la seule félicité temporelle des corps et la tranquillité des États »[17]. « Et c'est en ce sens qu'il n'abrogea pas la loi de Moïse, car il ne chercha point à introduire dans l'État des lois nouvelles ; tout au contraire, il n'eut rien tant à cœur que d'enseigner la morale et de la distinguer des lois de l'État »[18]. Il le montre par une série de citations scripturaires, conformément au principe de l'explication de l'Écriture par l'Écriture elle-même[19]. Mais il veut ensuite élucider, par le raisonnement, pourquoi Moïse a eu besoin d'insérer de telles lois dans l'État, et il déclare qu'il ne peut le faire qu'en revenant au principe de l'État de tout État. On est donc déjà en train d'aborder le problème de la genèse de l'État, comme ce sera le cas dans le ch. XVI, mais

[17] SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique, Op.cit.,,* p. 50.
[18] *Ibid.*p.51.
[19] *Ibid.*p.109.

l'approche de ce problème est différente : il s'agit de faire comprendre la particularité d'un État en remontant à la loi universelle dont elle constitue une des spécifications. Le point commun avec le chapitre XVI, en revanche, est que dans les deux cas, Spinoza estime devoir remonter à un principe universel pour bien montrer l'enjeu et les conséquences de la question qu'il pose.

Poursuivant notre analyse, il était opportun de constater que l'illimitation juridique et distributive 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 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 son partenaire, et l'échange de biens dégénère en échange de coups»[20]. 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 maitre de lui-même et titulaire d'un droit naturel illimité. D'où

[20] MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, p. 303

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?

2-2- La constitution de l'État chez Spinoza

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 illimitation, 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.

2-2-1- Le transfert du droit naturel (ou passage de l'état de nature à l'État)

En effet, comment abandonner ce droit? 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 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 »[21] 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.

[21] LAZZERI Christian, *Droit, pouvoir et Liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 177.

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 social. 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 subsomption 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 une disparition de sa liberté ou de ses pouvoirs »[22].

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 entrainer, comme le croit Hobbes, la subsomption 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 »[23]. Or, tant qu'on vivra, et où que l'on soit, on aura toujours ce « complexe passionnel »[24], 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 entraine 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 »[25], signale Pierre-François Moreau. Mais encore, en plus de s'opposer à l'idée selon laquelle le transfert de droit entrainerait la disparition totale

[22]Ibid., p. 154.
[23] MOREAU Pierre-François, *L'expérience et l'éternité,* Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 411.
[24] *Idem.*
[25] Ibid.,p. 442.

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 »[26] dont il faut inévitablement tenir compte si on veut persévérer dans son être. En 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,

[26] *Idem.*

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 maitre 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 » à une « interdépendance consolidée»[27](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.

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 »[28].

[27] MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, *Op.Cit*, p. 322.
[28] SPINOZA Baruch, *Traité politique*, *Op.cit.*, p. 126.

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 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 »[29]. 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 châtiment 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 encadrait 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 fragilisée et ne tarderait pas à être défaite »[30].

[29] SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, *Op.cit.*, p. 265.
[30] CAZAYUS Paul, *Pouvoir et Liberté en politique*, Paris, Pierre Mardaga, 2000. , p. 134.

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.

2-2-2- 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 »[31]. 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 3è 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 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.

[31] LAZZERI Christian, *Droit, pouvoir et Liberté, Op.cit.,* p. 314.

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 »[32]. 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 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 »[33]. 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 »[34]. 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 civiles. 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-

[32] *Ibid*., p. 133.
[33] *Idem*.
[34] *Idem*

elles par leurs dogmes et par leur culte, prêchent, entre autres choses, un seul et même système de valeurs : celui que définit la loi »[35]. 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 »[36] affirme Matheron à ce sujet.

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 »[37].

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-

[35] MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, *Op.cit* p. 336
[36] Ibid. pp. 337-338.
[37] SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, *Op.cit* p. 269.

ci un certain « droit de stabilisation des fluctuations idéologiques»[38]. 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 qu'à sa propre loi »[39]. 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 »[40]. Donc, plus un État est raisonnable, plus il est puissant. Et plus il est puissant, plus il est souverain.

[38] BALIBAR Étienne, *Spinoza et la politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, p. 256.
[39] MISRARI Robert, *préface in Spinoza, Traité de l'autorité politique*, Paris, par Madeleine Francés, Éditions Gallimard, 1978. p. 22
[40] BOVE Laurent, *note d'introduction au Traité politique de Spinoza*, Librairie Générale Francaise, 2002 ; p. 221.

CHAPITRE 3 : PORTÉE ET LIMITES DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE SPINOZA

3-1- Portée de la pensée spinozienne de l'Etat et de la liberté

La portée de la pensée de Spinoza se trouve au niveau surtout de la souveraineté de l'État face à l'obéissance des individus d'une part et aussi à la souveraineté de l'État face à la liberté des individus d'autre part.

3-1-1- La souveraineté de la souveraineté de l'État face à 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 »[41].

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 métaphysique (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 commanderait le corps en fonction de la puissance de sa volonté. Il suffit tout simplement que

[41] SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, *Op.cit.* p. 266.

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 subjuguer 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 »[42].

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 »[43], affirme-t-il. De plus, « l'enchainement 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 »[44], 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.

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

---

[42] BALIBAR Étienne, *Spinoza et la politique*, *Op.cit.* p. 106.
[43]SPINOZA Baruch, *Éthique*, *Op.cit.*, p. 158.
[44] *idem.*

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 »[45], 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 obéi « 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 »[46]. 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 »[47], qui ne laisse rien présager d'un esclavage, mais qui donne plutôt lieu à une sorte de « règle contingente d'obéissance consentie ».

D'ailleurs, c'est dans cette même veine que Lazzeri affirme que « le droit souverain, c'est la capacité de diriger la puissance unie de la multitude qui consent en permanence à une telle direction en se conformant à ses décisions »[48]. Ainsi, c'est en étant conscient de la nécessité d'adjoindre à l'obéissance inconditionnelle cette règle contingente d'obéissance consentie que l'État parvienne 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

[45] CAZAYUS Paul, *Pouvoir et liberté en politique*, *Op.cit.*, p. 134.
[46] *Idem*.
[47] *Ibid.*, p. 135.
[48] LAZZERI Christian, *Droit, pouvoir et Liberté, Op.cit.*p. 328.

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 »[49]. 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 Matheron[50] 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 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, à l'oreille du prince dispose donc d'un pouvoir très réel »[51] 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

[49] *Idem*.
[50] MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, *Op.cit.*, p. 253.
[51] *Idem*.

ou s'en distingue, le pouvoir consultatif existe donc dans tout État : c'est lui qui, de bas en haut, fait connaitre à l'Autorité suprême les désirs de ses sujets, ou du moins certains d'entre eux »[52].

La deuxième exigence qui s'accole 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 haut en bas, transmet aux sujets les désirs de l'Autorité suprême ainsi que les moyens de les mettre en œuvre »[53].

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 entrainer 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

[52] *Idem*.
[53] *Idem*.

de destruction du régime, ne peut jamais franchir certaines bornes »[54]. 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 maitriser les trois pouvoirs subordonnés », à savoir, le pouvoir consultatif, le pouvoir exécutif, et le pouvoir de contrôle.

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 »[55].

3-1-2-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 individus que celle de l'obéissance consentie.

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

[54] *Ibid*., p. 236.
[55] BALIBAR Étienne, *Spinoza et la politique*, *Op.cit.* p. 112.

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 connait 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 »[56]. 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 »[57]. 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 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 »[58]. 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

[56] MISRAHI Robert, *préface in Spinoza, Traité de l'autorité politique*, *Op. cit.*,p. 25.
[57] SPINOZA Baruch, *Traité politique*, *Op. cit.*,p. 158.
[58] SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, *Op. cit.,* p . 333.

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 entrainer 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 »[59].

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 tant qu'hommes, nous ne sommes pas « un empire dans un empire »[60]. 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 »[61]. 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

[59] *Idem*.
[60] MISRAHI Robert, *Notes d'introduction à l'Éthique de Spinoza*, *Op. cit.*, p. 30.
[61] SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique, Op. cit.*, p. 269.

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 »[62].

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 »[63], signale Laurent Bove.

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»[64]. 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 »[65]. Donc, s'il est vrai que l'État puise son fondement dans

---

[62] *Idem.*
[63] BOVE Laurent, *Notes d'introduction au Traité politique de Spinoza*, *Op. cit.*, p. 40.
[64] MADANES Leiser, *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.
[65] *Idem.*

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 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 »[66]. 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.

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 »[67] 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

[66] SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique, Op. cit.*, p. 266.
[67] *Idem.*

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 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 »[68]. 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 »[69]. 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.

[68] BOVE Laurent, *notes d'introduction au Traité politique de Spinoza*, *Op. cit.,* p. 90.
[69] *Idem.*

Or un État qui ne garantit pas la liberté de ses citoyens est appelé à disparaitre. 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 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 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 pouvoir 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.

3-2- LIMITES DE LA PENSÉE DE SPINOZA SUR L'ÉTAT ET LA LIBERTÉ

La liberté et l'État telle que décrit par SPINOZA, présente des limites. Elle fait appel à un principe de transparence. Elle doit également, plus largement, faire coïncider la décision avec l'expression de l'ensemble des cellules d'action impliquées dans le processus normatif. Le principe de transparence occupe à ce titre une double place dans le discours de la gouvernance et son tournant procédural[70].

3-2-1- Rousseau et la liberté de l'homme

Comme nous l'avons déjà signalé plus haut dans notre analyse, il faut encore noter que les données du problème sont donc simples : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant »[71]. Ainsi, il faut refuser le renoncement total à la liberté préconisé par Hobbes et le renoncement partiel conçu par le libéralisme politique. Pour Rousseau, chacun n'est libre que s'il n'obéit qu'à lui-même : voilà ce qui est indépassable et non négociable. Cette exigence radicale ne conduit pas, toutefois, à une impossibilité : si et seulement si les associés veulent la même chose, alors chacun n'obéit qu'à soi-même tout en obéissant aux autres.

Le contrat social, ici pour ainsi dire bilatéral, ne suppose pas la présence d'un tiers : ni le tiers du *Léviathan* ni le tiers de l'État libéral ; le contrat n'est pas un transfert de souveraineté total ou partiel à une instance sensée garantir les intérêts des contractants. Il est donation réciproque de chacun à tous et de tous à chacun, de sorte que « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres »[72].

3-2-2- Liberté et égalité

Le principe « nul n'est au-dessus de la loi » acquiert ici sa pleine signification : l'égalité est la condition de la liberté puisque personne ne peut imposer à autrui une contrainte à laquelle il échapperait lui-même. Ainsi, les distinctions ne départagent pas les individus mais s'appliquent également à chacun et à tous : le même homme est sujet, en tant qu'il obéit à la loi et citoyen en tant qu'il en est l'auteur. Par ce contrat, non seulement l'homme reste aussi libre que s'il n'était pas soumis à la relation sociale mais, de plus, sa liberté est pleinement accomplie : la liberté du citoyen, la liberté civile produit la liberté morale « qui seule rend

[70] SENELLART Michel, « Secret », in, *Les arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1995, p. 36.
[71] ROUSSEAU Jean-Jacques., *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012, p. 11.
[72] *Ibid*, p. 12.

l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »[73].

Liberté et propriété privée

Ce contrat n'a rien à voir avec un collectivisme, encore moins avec le totalitarisme. La donation de chacun à tous et de tous à chacun ne concerne en stricte rigueur que le domaine où il y a lieu pour un homme de commander un autre, le domaine du politique : « On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté »[74]. La propriété privée n'est pas abolie mais fondée juridiquement : « ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède »[75].

3-2-3- Les conditions de la liberté selon Rousseau

La présence de la loi se concrétise immédiatement pour l'individu par une distance perçue entre sa volonté particulière et la volonté générale. Elle joue donc d'abord un rôle de signalisation. En revendiquant sa légitimité, à savoir le fait, avéré ou non, qu'elle exprime la volonté générale, elle signale la nature de cette distance. L'individu connaît dès lors son intérêt 'objectif'. Il est donc en état de délibérer, à chaque fois qu'une divergence se présente, entre ce que la pression sociale ou ses passions lui dictent, et ce que la raison publique lui prescrit. S'il choisit la première option, il cède à l'hétéronomie et à l'amour-propre; s'il prend la seconde, il choisit l'autonomie et l'amour de soi. Cette action délibérée, faite volontairement sans contrainte ni menace, et répétée à chaque fois que le cas se présente, permet donc à l'individu d'exercer, par la médiation de la loi, une autorité sur lui-même et par conséquent de vaincre la faiblesse de sa volonté. La distinction entre amour de soi et amour-propre, entre une représentation autonome et hétéronome de l'intérêt particulier, n'est pas historiquement fondée. Pas plus que ne l'est d'ailleurs l'état de nature. Elle établit une distance entre un fait, les hommes sont passionnés et se déterminent comme tels, et un référent, celui de la raison.

Malgré la forme faussement narrative adoptée dans le *Discours sur les inégalités parmi les hommes,* il n'y a donc pas d'évolution ou de transformation de l'amour de soi en amour-propre, et l'on ne saurait voir a posteriori dans l'institution d'un état civil un 'retour' à l'amour de soi. Les volontés particulières et la perception de l'intérêt individuel restent évidemment

[73] *Ibid*., p.16.
[74] *Ibid*., p. 23.
[75] *Ibid*., p. 63.

hétéronomes. L'autonomie morale *d'Émile* est non seulement fictive mais virtuelle. Rousseau n'attend d'aucun homme une telle perfection.

La réflexion politique repose, au contraire, sur les moyens conventionnels de pallier aux imperfections naturelles de l'homme ainsi que le rappelle la première phrase *Du Contrat social*[76]. La divergence entre volonté particulière et volonté générale, évoquée ci-dessus, reflète donc simplement la distance qu'il existe entre l'amour de soi et l'amour-propre. En exprimant la volonté générale, la loi donne à voir l'intérêt 'naturel' et rationnel partagé par tous. Elle implique l'idée de délibération, de choix voire de conflit entre ce vers quoi nos passions nous conduisent spontanément et ce vers quoi notre raison devrait nous conduire. L'homme raisonnable est donc constamment partagé entre la satisfaction de son intérêt socialisé (amour-propre) et celui de son intérêt 'naturel' ou rationnel (amour de soi). La nature de la souveraineté réside dans l'exercice de ce choix.

Le point sur lequel nous voulons insister ici, c'est que, loin d'être un état en soi, celui de la sécurité ou de l'absence d'interférence, la liberté se manifeste pour Rousseau dans l'exercice répété de la souveraineté, dans la capacité de l'individu à vaincre la faiblesse de sa volonté. L'état civil légitime garantit certes la liberté politique (la souveraineté du corps politique) mais la liberté civile, c'est-à-dire la souveraineté de l'individu, n'est quant à elle jamais garantie. Elle ne peut l'être, en tout état de cause, lorsque l'individu se croit durablement protégé de toute forme de dépendance[77]. La liberté, au sens républicain du terme, se révèle au contraire dans l'épreuve, dans la capacité du sujet à maîtriser la *fortuna*:

> « il n'y a point de bonheur sans courage ni de vertu sans combat. Le mot vertu vient de la force; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature et fort par sa volonté (…). Qu'est-ce donc que l'homme vertueux? C'est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience, il fait son devoir, il se tient dans l'ordre et rien ne peut l'écarter. »[78]

A l'instar des philosophes républicains, Rousseau présente l'autodétermination à la liberté comme une qualité morale, la force de la volonté ou vertu, nécessaire à la citoyenneté[79]. Celle-ci ne désigne pas une obéissance absolue et aveugle à la loi mais la reconnaissance de la

[76] *Ibid.*, p. 24.
[77] MORFAUX Louis-Marie et LEFRANC Jean., *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980, p.25
[78] *Ibid*, p.68.
[79] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les inégalités parmi les hommes,* Flammarion, Paris, 2012 p. 251.

part de l'individu de sa faiblesse naturelle et de son besoin, pour se rendre libre, de la médiation d'une autorité légitime, celle de la loi. La liberté repose sur un équilibre extrêmement fragile, sur un rapport de force toujours incertain entre les volontés particulières et la volonté générale. Le corps politique, explique Rousseau, est destiné à s'autodétruire à plus ou moins longue échéance, il « porte en lui-même les causes de sa destruction »[80]. L'objet de la réflexion politique, et de la sienne en particulier, est alors de prolonger cette échéance autant que possible en étant conscient, et en faisant prendre conscience, de la nature humaine et de l'imperfection de toute convention. La souveraineté du corps politique, pas plus que celle de ses membres, n'est jamais acquise. Elle doit, elle aussi, faire l'objet d'une volonté forte et permanente.

[80] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'Éducation,* Flammarion, Paris, 2008. p. 68.

CONCLUSION

Au terme de ce parcours analytique sur le thème Etat et liberté chez Baruch SPINOZA dans l'ouvrage *Traité théologico-politique*, nous constatons que, 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 », 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 de l'État, différente bien sûr de celles proposées par les dictionnaires. 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.

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»[81], 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 de la démocratie.

En proposant d'autres pistes de recherches, on pourrait trouver dans une analyse de ROUSSEAU. Selon ROUSSEAU: « (...) l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté»[82]. En d'autres termes, la liberté c'est le respect de la loi ; et la loi c'est la morale. La solution proposée à travers cette réflexion, est celle de soumettre les individus à la loi. Cette loi qui pour ROUSSEAU n'est entre autre que l'expression d'une volonté générale. Ce qui, chez Kant se comprend comme un impératif. Relativement à ROUSSEAU qui emploie le terme de volonté générale, Kant, lui emploie le terme de principe d'une législation universelle qui est la loi de volonté autonome et donc morale.

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 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.

---

[81] SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique, Op. cit.,* p. 266.
[82] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*. Les rêveries d'un promeneur solitaire, Paris, La renaissance du livre, s.d, p. 127.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

OUVRAGE PRINCIPAL

SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. E. SAISSET, Paris, Ed. H. Diaz, 1842.

OUVRAGES SPÉCIFIQUES

BALIBAR Étienne, *Spinoza et la politique*, Coll. Philosophies, Paris, PUF, 2011.

BRAZ Adelino, *Apprendre à philosopher avec Spinoza*, Paris, Ellipses, 2012.

BOVE Laurent, *note d'introduction au Traité politique de Spinoza*, Librairie Générale Francaise, 2002.

CAZAYUS Paul, *Pouvoir et Liberté en politique*, Paris, Pierre Mardaga, 2000.

KANT Emmanuel, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, 1785 Traduction de V. Delbos (1862-1916) Éditions Les Échos du Maquis, v. : 1,0, juin 2013.

LAZZERI Christian, *Droit, pouvoir et Liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

LENOIR Frédéric, *Le miracle Spinoza*, Paris, Bordas, 2021.

LINIGER-GOUMAZ Max, *La DEMOCRATURE : dictature camouflée, démocratie truquée, Paris*, le Harmattan ,1992.

MORFAUX, Louis-Marie et LEFRANC Jean, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980.

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, traduit de l'italien et présenté par Marie Max MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.

MOREAU Pierre-François, *L'expérience et l'éternité,* Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

MONTESQUIEU, *Del'esprit des lois,* Paris, 1748.

MISRARI Robert*, préface in Spinoza, Traité de l'autorité politique*, Paris, par FRANCÉS Madeleine, Éditions Gallimard, 1978.

PLATON, *La République*, Trad. Robrert BACCOU, GF Flammarion, Paris, 1966.

RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Quadrige/PUF, 1996.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'Éducation,* Flammarion, Paris, 2008

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les inégalités parmi les hommes,* Flammarion, Paris, 2012

ROUSSEAU Jean-Jacques., *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012

SPINOZA Baruch, *Court Traité sur Dieu, l'homme et son état bienheureux*, Paris, Traductions de C. Appuhn, aux éditions Garnier Flammarion, première parution en 1966

SPINOZA Baruch, *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, Éditions Les Classiques de la philosophie, Paris, 2011.
SPINOZA Baruch, *Le Traité de la Réforme de l'Entendement*, Paris, Traductions de C. Appuhn, aux éditions Vrin, première parution, 2004.
SENELLART Michel, « Secret », in, *Les arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1995
WEBER Marx, *Économie et société*, 1921.

AUTRES DOCUMENTS ET SOURCES CONSULTES

LAURENCE Hansen-Love, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011, 586p. II), Paris, Quadrige/PUF, 1926.
LEMÉTAYER Anne, *La philosophie en schéma*, Paris, Ellipses, 2017.
RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Quadrige/PUF, 1996.
RUSS Jacqueline, *Dictionnaire de Philosophie (Mémo références)*, Paris, Bordas, 2003.
RUSS Jacqueline, *Philosophie, les auteurs, les œuvres (Mémo références)*, Paris, Bordas, 2011.
SECOND Louis, *La sainte Bible*, 1992.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS ii
RÉSUMÉ iii
SOMMAIRE 1
INTRODUCTION 2
CHAPITRE 1 : CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES ET REVUE DE LITTÉRATURE 4
1-1- Clarifications conceptuelles 4
1-1-1- Le concept de l'État 4
1-1-2- Le concept de liberté 6
1-2- Revue de littérature 7
1-2-2- Bibliographie de l'auteur 8
CHAPITRE 2: LA CONCEPTION SPINOZISTE DE L'ÉTAT ET DE LA LIBERTÉ 10
2-1- La liberté de l'homme selon SPINOZA 10
2-1-1- La liberté humaine : Commencement de la dépendance de l'homme dans un État. 10
2-1-2- L liberté de penser ou d'expression est-elle utile ou nuisible à l'Etat? 12
2-2- La constitution de l'État chez Spinoza 15
2-2-1- Le transfert du droit naturel (ou passage de l'état de nature à l'État) 15
2-2-2- La souveraineté de l'État 20
CHAPITRE 3 : PORTÉE ET LIMITES DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE SPINOZA 24
3-1- Portée de la pensée spinozienne de l'Etat et de la liberté 24
3-1-1- La souveraineté de la souveraineté de l'État face à l'obéissance des individus 24
3-1-2-La souveraineté de l'État face à la liberté des individus 29
3-2- LIMITES DE LA PENSÉE DE SPINOZA SUR L'ÉTAT ET LA LIBERTÉ 36
3-2-1- Rousseau et la liberté de l'homme 36
3-2-2- Liberté et égalité 36
3-2-3- Les conditions de la liberté selon Rousseau 37
CONCLUSION 40
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 42
TABLE DES MATIÈRES 44