UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

****

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

****

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

****

Mémoire de Licence

Le droit naturel dans *Traité théologico-politique* de Baruch Spinoza

RÉALISÉ PAR :

M. Jonathan ADJALIAN

&

M. Maurice KOUWANOU

ENCADRÉ PAR :

Dr Mathieu ACCROMBESSI

Assistant au Département de Philosophie

SOUS LA DIRECTION DE :

Dr Ariane DJOSSOU SEGLA

Maître de conférences des Universités du CAMES

ANNÉE ACADÉMIQUE: 2021-2022

À

Mon père ADJALIAN René

Ma mère TONOUKOUIN Justine

À

Mon père KOUWANOU T. Parfait

Ma mère ZOGANHIN Marie Rose

REMERCIEMENTS

Je suis heureux de témoigner toute ma gratitude à ceux et celles qui ont contribué à l'élaboration de ce travail de recherche. Ainsi, je présente mes remerciements les plus vifs et les plus chaleureux à :

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

 Dr ACCROMBESSI Mathieu, qui a accepté encadrer ce travail malgré son horaire surchargé ;

 Dr Alain TOWOU adjoint 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 utilitée durant tout mon parcours académique jusqu'à ce jour ;

 Mon oncle Mathieu ADJALIAN pour le soutien ;

 Mon frère aîné Odilon AJALIAN pour le soutien financier et l'assistance morale;

 Mes camarades et amis de promotion pour la fraternité au cours des trois années que nous avions effectué ensemble ;

 Mes parents KOUWANOU T. Parfait et ZOGANHIN Marie Rose pour les prières, les conseils, le financement; recevez ce travail en reconnaissance de vos efforts ;

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

Affectueusement !

SOMMAIRE

INTRODUCTION……..……...1
CHAPITRE 1: PRÉSENTATION ET CLARIFICATION CONCEPTUELLE...……...……..3
CHAPITRE 2: LA CONCEPTION SPINOZISTE DU DROIT NATUREL……...7
CHAPITRE 3 : PORTÉE ET LIMITES DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE SPINOZA…….…..24
CONCLUSION……...37
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES…….39
TABLE DES MATIÈRES……..…….41

RÉSUMÉ

Tout en tentant de cerner la spécificité de la conception spinoziste du droit naturel, nous voulons montrer combien son champ est très précisément borné par différentes « *chimères* »[1], purement théoriques, lesquelles correspondent paradoxalement à ce qui est habituellement conçu comme le cœur du jusnaturalisme, et avec lesquelles Spinoza ne cesse d'analyser. Cette analyse consiste à renvoyer le droit naturel à la catégorie de la société, qui ne peut être entièrement évacuée du champ du droit naturel spinoziste. La radicalité du jusnaturalisme spinoziste tout autant que son caractère exceptionnel eu égard aux prémisses humanistes de la tradition du droit naturel moderne s'affirment d'emblée dans le fait que l'homme ne s'y voit pourvu d'aucun privilège par rapport aux autres: on ne peut concevoir « *l'homme dans la Nature comme un empire dans l'empire* »[2].

Mots clé : Droit naturel, liberté, l'homme, loi, politique.

ABSTRACT

While trying to define the specificity of the Spinozist conception of natural law, we want to show how its field is very precisely limited by different « *chimeras* », purely theoretical, which paradoxically correspond to what is usually conceived as the heart of natural law, and with which Spinoza never stops analyzing. This analysis consists in referring natural law to the category of society, which cannot be entirely evacuated from the field of Spinozist natural law. The radical nature of Spinozist jusnaturalism as well as its exceptional character with regard to the humanist premises of the tradition of modern natural law. Finite worlds: one cannot conceive of "*man in Nature as an empire within an empire*".

Keywords: Natural law, freedom, man, law, politics.

[1] *Idée sans rapport avec la réalité, une illusion, une utopie.*
[2] Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. Charles. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 133.

INTRODUCTION

La création ou l'élaboration de règles, qui ne soient fondées ni sur des considérations morales, ni religieuses, est un phénomène qui se retrouve dans chaque société, considérée développée ou non. Chaque système juridique élabore des règles juridiques, des droits comme des responsabilités, de différentes manières. « Le droit est un phénomène social constant, qui se crée ou se recrée de façon naturelle dès que deux individus sont réunis »[3].

En effet, publié en 1670 sans nom d'auteur, *Le traité théologico-politique* suscita, dès sa parution, de violentes réactions. Spinoza veut, en effet, défendre la liberté d'opinion d'expression, que les autorités religieuses mettent à mal, en voulant imposer, de façon intolérable, leurs propres vues, réputées d'origine divines, aux autorités civiles. L'auteur décrit clairement sa démarche dans la préface de l'ouvrage. « J'ai acquis, l'entière conviction que l'Écriture laisse la raison absolue libre et n'a rien de commun avec la philosophie, mais que l'une et l'autre se maintiennent par une force propre à chacune. »[4]. Laissons donc à la ratio toute sa liberté quand il s'agit de comprendre le commandement de l'État. Partons du droit naturel, (qui est la puissance, le droit s'étendant aussi loin que la puissance). L'État permet de limiter les conflits liés au doit naturel, dont nul ne peut toutefois être totalement privé. Ainsi, poser le problème du droit naturel du sujet éthique au sein de ces deux systèmes, ce n'est pas uniquement évoquer la problématique d'un accomplissement moral de la liberté, mais c'est plutôt examiner comment l'homme peut accéder au degré le plus haut de sa liberté dans l'harmonie avec ses semblables. Le sujet éthique désigne alors le sujet en tant qu'il s'est radicalement humanisé. De ce fait, le droit naturel rassemble les règles qui s'appliquent à tout individu de par sa nature. Il en découle deux principes : Tous les individus possèdent ces mêmes droits, de par leur naissance ; aucun être humain ne peut en être privé. Les gouvernants sont tenus de les respecter et

[3] Jacqueline Russ, *Mémo références, Les auteurs, les œuvres*, Paris, Bordas, 2003, p. 80.
[4] Baruch Spinoza, *Le traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 25.

faire respecter. Alors, quelles sont les conditions d'humanisation du droit naturel de l'homme ? Et que met-elle en évidence? La liberté du sujet reflète-t-elle-véritablement la présence d'une nouvelle communauté d'État politique ? Voilà la problématique qui fera l'objet de notre analyse de la notion du droit naturel.

Notre recherche sera composée de trois chapitres. Au chapitre premier, il sera question de la présentation de l'auteur, son œuvre et de la clarification conceptuelle. Le deuxième chapitre sera une analyse de la conception spinoziste du droit naturel dans le *Traité théologico-politique.* Et enfin au niveau du troisième chapitre nous analyserons la portée de la pensée philosophie du droit naturel selon Spinoza afin de montrer les nouveaux horizons de la conception nouvelle du droit naturel.

CHAPITRE 1 : PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE ET CLARIFICATION CONCEPTUELLE

Dans ce chapitre, comme l'indique son titre, nous allons, après avoir fait une brève présentation de l'auteur, nous allons ensuite faire la présentation/résumé de l'ouvrage *Traité théologico-politique de Spinoza.*

1-1- Biobibliographie de l'auteur

1-1-1- Bref aperçu sur l'auteur

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[5]. Habitant Rijnsburg 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

[5] Frédéric Lenoir, *Le miracle Spinoza*, Paris, Bordas, 2021, p. 39.

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 »[6] ; 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 »[7].

1-2- Clarification conceptuelle

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

1-2-1- Le droit naturel

Définir le droit naturel n'est pas aisé, puisque cette définition varie selon les courants de pensées et les époques. Son contenu dépend surtout de la conception que l'on a de la nature. Le droit naturel est selon Jacqueline Russ « l'ensemble de règles considérées comme appartenant à l'homme du fait de la nature ou de l'essence de celui-ci (ou de la nature en général), et de tout droit positif à proprement parler »[8]. C'est le « fondement des règles, des codes, qui régissent les rapports des individus dans la société[9]. « Le droit est l'ensemble

[6] Jacqueline Russ, *Mémo références, Les auteurs, les œuvres*, *Op.cit.*,, p. 150.
[7] Anne Lemétayer, *La philosophie en schéma*, Paris, Ellipses, 2017, p. 77.
[8] Jacqueline Russ, *Mémo références, Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p. 79.
[9] Larrousse Dictionnaire, Illustré 2015.

des règles générales et obligatoires posées et sanctionnées par l'autorité étatique (ou sous son contrôle) »[10].

Le droit naturel, qui comprend notamment, *le droit* à la vie, et à la santé, *le droit* à la liberté, comme *le droit* de propriété ; il est inhérent à l'humanité, universel et inaltérable, alors même qu'il n'existe aucun moyen concret de le faire respecter. Le droit naturel désigne l'ensemble des droits que tout être humain possède de par sa nature d'être humain, et cela indépendamment de toute institution. Il s'oppose au droit positif qui désigne l'ensemble des règles d'une société donnée, créées et appliquées par les hommes. Le droit positif est changeant et variable en fonction du temps et du lieu. La réflexion sur le droit naturel relève de la philosophie, de l'Antiquité à nos jours. Les théories du droit naturel sont désignées par le terme de « jus naturalisme ». Le droit naturel rassemble les règles qui s'appliquent à tout individu de par sa nature. Il en découle deux principes :

- Tous les individus possèdent ces mêmes droits, de par leur naissance ; aucun être humain ne peut en être privé.

Le droit naturel, qui existe de fait, est un ‘’code moral’’ qui constitue la base de tout droit écrit.

La distinction entre droit naturel et doit positif apparaît dès l'Antiquité. Alors que les sophistes prônent le conventionnalisme et opposent la nature à la loi (seul un accord entre les hommes peut faire naître un droit), Platon défend un idéalisme juridique (le Juste dépassant le juridique). Dans ce contexte, Aristote défend l'existence d'un droit naturel, la justice revenant à attribuer à chacun ce qui lui revient naturellement.

1-2-2- La loi

Étymologiquement « du latin lex, motion faire par un magistrat devant le peuple, proposition de loi, projet de loi. »[11] Au sens prémier la loi est la règle

[10] LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (vol. I et II), Paris, PUF, 2010, p.238.

impérative émanant d'une autorité souveraine ; il s'agit de *loi positive* destinée à régir une société donnée. « La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine »[12].

En philosophie, ce terme a deux usages majeurs : pratique, où elle équivaut à la notion de règle, et scientifique, où elle relève de la nécessité. En droit, la loi émane du pouvoir politique, et plus particulièrement, en démocratie, du pouvoir législatif où elle est débattue à l'assemblée. Elle prescrit ou interdit au nom du bien commun. Idéalement, la légalité se fonde sur la « loi naturelle », c'est-à-dire sur ce qui est légitime, rationnellement juste. Mais Montesquieu montre que l'esprit des lois dépend davantage des coutumes, du climat… En morale, la loi, d'abord perçue comme d'origine divine (ce dont témoigne le Décalogue, ensemble de dix préceptes donnés par Dieu à Moïse), s'apparente à un impératif que notre conscience nous demande de respecter. Produit de la raison pour Kant, elle est une perversion de l'éducation pour Nietzsche. En science, la loi désigne un rapport invariable entre deux ou plusieurs phénomènes. Elle s'applique aussi bien à la matière (physique et chimie), qu'à la vie (biologie) ou à l'homme (sciences humaines), y compris dans ses créations désintéressées (l'esthétique a aussi ses normes). Le projet même de la science est de trouver les lois qui déterminent toute chose. La loi connue permet la prédiction, l'anticipation et la manipulation technique. Elle est pour l'homme l'une des conditions de sa survie et de son bien-être.

[11] Jacqueline Russ, *Mémo références, Dictionnaire de philosophie*, *Op. cit.*,, p.165.
[12] Carles-Louis de Secondat de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1998, p. 128.

CHAPITRE 2 : LA CONCEPTION SPINOZISTE DU DROIT NATUREL

Le point de départ de toute la pensée politique de Spinoza dans l'explication et la définition du droit naturel, et, plus précisément dans une thèse fondatrice de ce droit, à première vue scandaleuse, qui se formule comme suit :

> Toute chose naturelle teint de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir – puisque la puissance de chaque chose naturelle, par laquelle elle existe et agit, n'est rien d'autre que la puissance elle-même, absolument libre, de Dieu.[13]

2-1- Droit naturel et nature de droit

Quand nous parlons de droit naturel, nous supposons une connaissance de la nature accessible à la raison et universellement reconnue ; c'est ce que semblent contredire les disciplines historique et ethnologique qui manifestent la multiplicité des contenus du droit et de la justice. « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà », disait déjà Pascal. Plus récemment l'étude des sociétés, différant tant par leur situation géographique que par le point d'évolution où elles se trouvent, ne fait que confirmer cette mise en doute. L'argument est invoqué en faveur d'une critique du droit naturel, et on oppose respectivement, comme à son autre, immuabilité et variabilité, nature et culture. Toute mise en œuvre de règles par un groupe est un fait de culture, non de nature.

2-1-1- Analyse de la conception théologique et cosmologique du droit naturel

L'attaque que la pensée moderne porte à la notion de droit naturel est fondée sur une redéfinition et une valorisation particulière de l'idée de nature et, partant, sur une conception nouvelle des rapports entre la cité et la vertu, dans la mesure où la cité n'est plus le lieu par excellence de l'accomplissement et de l'achèvement de la nature humaine en sa perfection, mais manifeste plutôt un ordre irréductible à l'ordre naturel, qui est, selon les théoriciens, soit meilleur, soit pire, en tout cas sans continuité avec lui.

[13] Baruch SPINOZA, *Op.cit.*, p. 21.

Les philosophes politiques du XVIIe et du XVIIIe siècle, convaincus que « le droit existe d'une manière immédiate et naturelle »[14], repensent néanmoins cette nature à partir des notions de faillibilité comme chez Locke, de passion et d'affectivité comme chez Hobbes et chez Rousseau. Pour Locke, la loi naturelle trouve son expression exhaustive et parfaite dans le Nouveau Testament et garantit la paix et la conservation de tout homme, de sorte que c'est sur son modèle que doit être formulé le droit positif. Ce dernier a pour fonction de restituer dans la mesure du possible la justice originelle appartenant à la nature de l'homme avant sa corruption par le péché. Ce droit dit positif est l' « ensemble des règles (lois, coutumes…) données et existant réellement dans une société (ex : traité de droit). Hobbes, de façon exemplaire, opère une rupture décisive avec toute problématique cosmologique et théologique. Celle-ci, en effet, se voit condamnée par lui comme la « vaine philosophie et les traditions fabuleuses » (*Léviathan*, XLVI). Le concept de droit naturel reçoit alors une acception nouvelle, résolument anthropologique. Hobbes dira donc que « le droit de nature, que les autres auteurs appellent généralement le jus naturale, est la liberté qu'a chacun d'user de son pouvoir propre pour la préservation de sa propre nature. »[15]

Vue ainsi, Spinoza redéfinit le droit naturel comme suit :

> « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit de nature 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. »[16]

Dans ces lignes célèbres de sa correspondance, Spinoza se démarque de Hobbes sur la question du droit naturel. On pourrait dire de celle-ci qu'elle constitue le cœur théorique de la philosophie politique spinoziste ; les passages qui en traitent (*Éthique,* IV ; *Traité Théologico-politique,* XVI ; *Traité politique,*

[14] Jacqueline Russ, *Mémo références, Dictionnaire de philosophie*, *Op. cit*., p. 80.
[15] Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Garnier-Flammarion, 1998, p. 48.
[16] Lettre 50 à Jarig Jelles (2 juin 1674), p. 283.

II) sont à bon droit considérés comme fondamentaux pour la doctrine tout entière. Qu'est-ce que le droit naturel, en dehors de la philosophie spinoziste ? Il s'agit d'un courant de pensée plutôt que d'une école tout à fait définie, dont la thématique a rapproché à l'époque moderne des philosophes, des juristes, des moralistes et des théologiens. Plus exactement, le droit naturel moderne a repris au droit naturel ancien une intuition fondamentale tout en la modifiant profondément. Pour les Anciens, comme on le voit en particulier chez Aristote, Cicéron et saint Thomas, il existe un ordre universel dans la nature, qui fournit à l'homme la base d'un canon de règles lui permettant, sur les plans religieux, éthique, juridique et politique, de conformer sa conduite à ce qui est objectivement juste et bon – ce canon, la raison est capable de l'appréhender lorsqu'elle contemple l'harmonie des choses, et lorsqu'elle fait retour sur elle-même dans l'expérience éthique ou religieuse. En accédant à la connaissance de la juste mesure des choses par contemplation et réflexion, l'homme dispose d'un étalon lui permettant de juger les lois instituées et positives, et éventuellement de leur résister légitimement, ainsi que l'explique Cicéron :

> Ce qu'il y a de plus insensé, c'est de croire que tout ce qui est réglé par les institutions ou les lois des peuples est juste. Quoi ! Même les lois des tyrans ? Si les Trente avaient voulu imposer aux Athéniens des lois, et si tous les Athéniens avaient aimé ces lois dictées par des tyrans, devrait-on les tenir pour justes ? [17].

En effet au chapitre XVI intitulé du fondement de l'état ; du droit naturel et civil de chacun, et du droit du souverain, Spinoza nous affirme ce qui suit :

> Jusqu'ici nous avons pris soin de séparer la philosophie de la théologie, et de montrer la liberté que celle-ci laisse à chacun. Il est donc temps de rechercher jusqu'où s'étend dans un État bien réglé cette liberté de penser et de dire ce qu'on pense. Pour examiner cette question avec méthode, nous rechercherons les fondements de l'État ; mais examinons d'abord le droit naturel de chacun, sans nous occuper encore de l'État et de la religion.[18]

Spinoza explique que, du point de vue de leur droit naturel à persévérer dans leur être, il n'existe « nulle différence entre les hommes et les autres

[17] Cicéron, *Des Lois*, I, 15, trad. Ch. Appuhn, Paris, Classiques Garnier, 1965, p. 225.
[18] Baruch SPINOZA, *Op.cit.*, p. 137.

individus de la Nature, non plus qu'entre les hommes doués de Raison et les autres »[19]. L'homme dans la nature est ainsi réfléchi à partir de ses affects, de sa puissance et de ses désirs, bref de la totalité de son être naturel, sans présupposer la « saine Raison »[20], ou encore du point de vue de sa force de persévérer dans son être selon les lois de la nature et donc de sa nature.

Le principe commun qui anime la nature est le suivant : «Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » et cet effort correspond précisément à son essence actuelle[21]. Par ce conatus, qu'on peut comprendre simplement comme une force d'exister, se dessine cette ontologie très spécifique à Spinoza, une ontologie de la production. La puissance, qui détermine de manière nécessaire les choses naturelles à exister, est comme telle la puissance de Dieu. Cette dernière s'exprime ou se déploie dans la puissance singulière à persévérer dans son être de chaque chose et c'est à ce titre que la substance divine peut être considérée comme immanente aux choses : Dieu ne représente de la sorte en rien une puissance qui agit sur les choses, mais seulement une puissance qui s'exprime en elles. De la puissance productive infinie de Dieu suit, en une infinité de modes, l'infinité des choses de la nature[22], et ce de manière nécessaire[23], et non pas comme le fruit contingent d'une volonté libre ainsi que le pense le « vulgaire »[24].

On voit ainsi combien l'idée d'une liberté, d'une volonté libre, qu'elle soit divine ou humaine, conçue comme extrinsèque à ce qu'elle produit, et comme pouvant être réfléchie de manière normative et finalisée, ne peut être qu'étrangère au regard que porte Spinoza sur le droit naturel, dont la norme devient parfaitement immanente à l'être comme conatus.

---

[19] *Idem.*
[20] *Idem*.
[21] Baruch SPINOZA, *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, Éditions Les Classiques de la philosophie, Paris, 2011, pp. 142-143.
[22] *Ibid., p. 40.*
[23] *Ibid., p. 73.*
[24] *Idem*.

2-1-2- Droit naturel comme l'étendue de la puissance humaine

Ce qu'exprime le droit naturel, ce n'est nullement la légitimité ou l'illégitimité de quelque pouvoir de l'homme : le jus naturale « ne prohibe rien sinon ce que personne ne désire ni ne peut »[25] ; il est seulement l'étendue de la puissance déterminée de chacun, laquelle correspond donc à ce « droit souverain » dont dispose naturellement chacun « sur tout ce qui est en son pouvoir » de manière à persévérer dans son état selon ses désirs et sa puissance. Il s'identifie pleinement aux « règles de la nature (…) suivant lesquelles chaque être [est] déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière »[26]. Dans le Traité politique II, de manière à souligner l'insuffisance de la vie individuelle et le fait que « les hommes dans l'état de nature peuvent à peine relever de leur propre droit » pour donner sens de la sorte à l'idée du « consentement commun » permettant d'imposer des « droits communs », des coopérations et des dynamiques communes comme condition pour la réalisation de ces droits naturels, Spinoza signale toutefois avec force qu'à l'état de nature :« Le droit naturel de l'homme, tant qu'il est déterminé par la puissance de chaque individu [de chacun] et ne dérive que de lui, est nul ; c'est un droit d'opinion plutôt qu'un droit réel, puisque rien n'assure qu'on en jouira avec sécurité ».[27] Il poursuit en expliquant encore sa définition quand il dit « Par droit naturel et institution de la nature, nous n'entendons pas autre chose que les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons que chacun d'eux est déterminé naturellement à exister et à agir d'une manière déterminée »[28]. Il continue à en donner des exemples sur son affirmation : « Les poissons sont naturellement faits pour nager ; les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les petits ; et

[25] SPINOZA Baruch, *Éthique*, *Op.cit.*, p. 140.
[26] *Ibid., p. 141.*
[27] SPINOZA Baruch, *Traité politique*, Paris, Traductions de C. Appuhn, aux éditions Garnier Flammarion, première parution en 1966, p. 127.
[28] *Ibid., p. 137.*

conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau et les plus grands mangent les petits »[29].

Et lorsque nous nous demandons mais pourquoi ? L'auteur répond : « Car il est certain que la nature, considérée d'un point de vue général, a un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance »[30].

En effet, la puissance de la nature, c'est, la puissance même de Dieu, qui possède un droit souverain sur toutes choses ; mais comme la puissance universelle de toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les individus réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser, ou, en d'autres termes, que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance[31]. Or selon Leibniz « la puissance est en générale, la possibilité du changement »[32]. Et comme c'est une loi générale de la nature que chaque chose s'efforce de se conserver en son état autant qu'il est en elle, et cela en ne tenant compte que d'elle-même et en n'ayant égard qu'à sa propre conservation, il s'ensuit que chaque individu a le droit absolu de se conserver, c'est-à-dire de vivre et d'agir selon qu'il y est déterminé par sa nature.

Et ici nous ne reconnaissons aucune différence entre les hommes et les autres individus de la nature, ni entre les hommes doués de raison et ceux qui en sont privés, ni entre les extravagants, les fous et les gens sensés. Car tout ce qu'un être fait d'après les lois de sa nature, il le fait à bon droit, puisqu'il agit comme il est déterminé à agir par sa nature, et qu'il ne peut agir autrement. C'est pourquoi, tant que les hommes ne sont censés vivre que sous l'empire de la nature, celui qui ne connaît pas encore la raison, ou qui n'a pas encore contracté l'habitude de la vertu, qui vit d'après les seules lois de son appétit, a aussi bon droit que celui qui règle sa vie sur les lois de la raison ; en d'autres

[29] *Idem.*
[30] *Idem.*
[31] *Ibid., p. 138.*
[32] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1998, p. 133.

termes, de même que le sage a le droit absolu de faire tout ce que la raison lui dicte ou le droit de vivre d'après les lois de la raison, de même aussi l'ignorant et l'insensé ont droit de faire tout ce que l'appétit leur conseille, ou le droit de vivre d'après les lois de l'appétit. C'est aussi ce qui résulte de l'enseignement de Paul, qui ne reconnaît aucun péché avant la loi, c'est-à-dire pour tout le temps où les hommes sont censés vivre sous l'empire de la nature.[33]

Le droit naturel, en ce qu'il relève seulement de la puissance de chacun considéré de manière individuelle, se réduit, se limite à une opinion ; selon les mots de Negri, l'individualité naturelle ne représente en rien un « principe » ou une « valeur » vers laquelle un retour serait possible, mais simplement « un élément de la structure matérielle »[34]. Sans contredire d'aucune manière une telle lecture qui permet logiquement d'asseoir avec force le caractère collectif de la nature et, partant de là, la portée anti-individualiste du concept de multitude chez Spinoza, je voudrais discuter ici de cette opposition apparente entre réalité et opinion, avec la dépréciation dont souffrirait à première vue cette dernière dans le passage cité du *Traité politique* II, 15, pour redonner une consistance ontologique à l'opinion, en refusant tout simplement que celle-ci puisse en être totalement dépourvue et entretenir un rapport de rupture ou même d'opposition par rapport à la réalité. En d'autres mots, il s'agit simplement de rétablir une continuité entre l'opinion et le réel, en respectant la lettre du texte de Spinoza qui dit de ce droit naturel déterminé par la puissance de chacun : magis opinione, quam re constare. Il s'agit donc de prendre au sérieux le « magis… quam… », non seulement parce qu'intuitivement une rupture entre réalité et opinion ne nous semble pas avoir de sens chez Spinoza si cette rupture doit signifier que l'opinion n'a pas de portée réelle, mais aussi parce que, comme

[33] Romain VII : 7

[34] A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza* in *Baruch Spinoza*, Milan, Feltrinelli, 1981, p. 184.

nous y reviendrons dans un second temps, l'opinion est aussi ce que le texte spinoziste entend défendre sur un plan politique.

2-2- État et droit naturel

D'étymologie latine *status,* action de se tenir, situation, forme de gouvernement, « l'État est une société organisée ayant des institution »[35]. Comme nous venons de le voir le droit naturel de tout un chacun qui, à l'état de nature, en fait une notion vide puisqu'il est impossible d'y survivre, devient dans le cadre de l'état un droit rendu d'une certaine manière positif sous la forme de droits "civils", c'est-à-dire des droits à l'état civil. Ce n'est que dans l'état qu'il peut être question de droit ayant une existence effective, un véritable contenu.

En effet, Spinoza fonde ainsi les droits subjectifs en trois étapes. En premier lieu il est question à l'état de nature de droit naturel, celui-ci étant un droit vide puisqu'il n'est pas contraignable et qu'il ne peut donc pas recevoir la dénomination de droit subjectif. On y parvient par un processus de coopération selon lequel les droits naturels de chaque individu se joignent dans l'état en un droit commun : le droit objectif. On pourra ici considérer l'état comme institutionnalisation du droit objectif. Tant que la transformation en droit subjectifs n'a pas eu lieu, ce droit objectif n'est pas un droit légitime. Ceci n'a lieu que lorsque les pouvoirs publics accordent des droits aux citoyens : ce n'est qu'à ce moment que l'on sera en droit de parler effectivement de droits subjectifs. Les citoyens n'ayant ces droits subjectifs que par la délégation de la communauté, le droit (subjectif) n'est pas une catégorie existant a priori ; il n'existe pas de droits subjectifs originels qui précèdent l'État.

2-2-1- La typologie des régimes de l'État

Selon l'étude de Spinoza au sujet de droit naturel, et, plus particulièrement, de la nature et des modalités du transfert de ce droit à la puissance civile collective, un double constat s'impose : d'une part, la

[35] Jacqueline Russ, *Op.ci.*, p. 45.

constitution d'une société civile ne requiert nullement la formalisation d'un pacte ou d'un contrat social. En effet, cette communauté s'établit à partir d'un ensemble d'affects qui donne lieu à un désir de mettre en son droit à disposition de la société politique. Cela parce que l'avantage tiré de cette situation est plus grand que le dommage, et la sécurité à chacun. Et également parce que cette vie en société suscite chez l'individu plus d'espoir que crainte. D'autre part, cet état civil ne devient réellement effectif que dans la mesure où il s'institutionnalise, à savoir que cette puissance collective prend la forme d'un état : « il est nécessaire qu'un État soit institué de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun. »[36]. Non seulement il est requis que cette puissance collective soit dirigée, mais c'est l'exercice même de l'État qui assure cette union des cœurs, nécessaire à la conduite de la conduite de la multitude.

Ensuite, il est nécessaire de remarquer que les trois régimes distingués dans le *Traité politique* ne sont pas envisagés sur le même plan. La démocratie n'est pas réellement traitée, car le chapitre qui la concerne est inachevé, sans que l'on en sache la raison ; cependant, il semble que ce régime corresponde le mieux à la souveraineté telle que la théorie politique spinoziste entreprend de la repenser, qu'il soit au plus proche de la source de souveraineté authentique, la « puissance de la multitude ». D'ailleurs, à la réserve près du dépassement du modèle contractuel, l'ensemble des considérations théoriques développées dans le *Traité théologico-politique* relativement au droit naturel convergent vers ce que dit le *Traité politique* de la démocratie.

La monarchie reçoit un traitement spécial à double titre : d'une part, par la force des choses, puisque à l'époque où écrit le philosophe hollandais, elle est le régime dominant en Europe, même si les Provinces Unies ont connu un régime républicain. Le fait de s'y attacher longuement traduit incontestablement la volonté spinoziste de travailler un matériau réel, et celle de se doter d'un

[36] Adelino Braz, *Apprendre à philosopher avec Spinoza*, Paris, Ellipses, 2012, p. 221.

« terrain » de qualité pour tester sa réflexion personnelle. De plus, du fait que Spinoza, dans un geste étonnant, opère justement un travail de déformation ou d'adaptation de cette forme de régime, qui le rend compatible avec la puissance de la multitude. C'est pourquoi l'auteur affirme ceci en ces mot : « La société où domine ce droit s'appelle démocratie, laquelle est pour cette raison définie : une assemblée générale qui possède en commun un droit souverain sur tout ce qui tombe en sa puissance. »[37]. Un tel type de régime, écrit en substance Spinoza, peut être adéquat à la souveraineté authentique, dans la mesure où le roi doit comprendre qu'il ne saurait stabiliser son État sans s'appuyer sur la multitude. Il poursuit son raisonnement en affirmant :

> Je pense, par ces explications, avoir montré assez clairement en quoi consistent les fondements de la démocratie ; j'ai mieux aimé traiter de cette forme de gouvernement, parce qu'elle me semblait la plus naturelle et la plus rapprochée de la liberté que la nature donne à tous les hommes.[38]

Mais pourquoi la démocratie ?

> Car dans cet État personne ne transfère à un autre son droit naturel, de telle sorte qu'il ne puisse plus délibérer à l'avenir ; il ne s'en démet qu'en faveur de la majorité de la société tout entière, dont il est l'une des parties. Par ce moyen, tous demeurent égaux, comme auparavant dans l'état naturel.[39].

La monarchie qui se veut absolutiste est contradictoire et condamnée par les faits, elle tend nécessairement à se faire contester puis renverser, tandis que la monarchie viable est en quelque sorte une démocratie qui s'ignore. L'aristocratie, seul type de régime qu'on pourrait dire « par principe absolutiste »[40] parce que les nobles n'accordent aucune légitimité aux non-nobles (tandis que la monarchie est susceptible de se fonder sur les forces sociales qui dans leur variété composent la société), est également longuement examinée dans le *Traité politique*. Tout se passe comme si le modèle vénitien, qui sert ici manifestement de référent à la pensée spinoziste, était aussi bien

[37] Baruch SPINOZA, *Op.cit.*, p. 130.
[38] *Ibid., p. 142.*
[39] *Ibid., p. 142*.
[40] Adelino Braz, *Op.cit.*, p. 224.

profondément observé que vivement critiqué, en ce qu'il confisque le pouvoir au peuple. On peut également remarquer que, si la monarchie est « retournée » par Spinoza, il n'en va pas du tout de même pour l'aristocratie. Ce régime présente sans aucun doute la vertu de résister à ses propres contradictions, et l'on pourrait affirmer que son examen approfondi est mené par le Hollandais dans un esprit curieux, dans le but d'aller au plus loin dans la connaissance d'un régime tout à fait discutable dans ses fondements, mais également efficace dans ses modes : la démocratie. Spinoza en donne encore une autre explication :

> Voilà pourquoi, pour que la religion révélée par l'intermédiaire des prophètes eût force de droit chez les Hébreux, il fallut d'abord que chacun d'eux se dépouillât de ses droits naturels, et qu'ils s'engageassent tous ensuite d'un commun accord à n'obéir qu'aux lois qui leur seraient révélées au nom de Dieu par l'intermédiaire des prophètes, de la même manière que dans une démocratie, où tous les citoyens, d'un commun accord, prennent la résolution de se gouverner d'après les inspirations de la raison[41].

Selon Spinoza, les hommes ne naissent pas aptes à la vie en société mais ils le deviennent. Cependant, si les hommes ne naissent pas citoyens, ils désirent par nature la société civile, car ils ne peuvent pas vivre isolés, dans la solitude, sans pouvoir se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie[42]. Et si cette affirmation peut apparaître comme une position d'inspiration aristotélicienne, Spinoza n'a aucune objection à formuler : « si l'on veut, on peut très bien appeler l'homme un animal social »[43]. De plus, l'expérience historique peut suffisamment nous montrer que tous « les hommes, barbares ou civilisés, nouent des relations et forment partout une société civile »[44] afin de s'assurer une vie en sécurité. C'est d'ailleurs pour cette raison que Spinoza va soutenir la thèse selon laquelle « la fin de la société civile, c'est la paix et la sécurité de la vie, de même que la vertu de l'État, c'est la sécurité »[45].

---

[41] Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique, Op. cit. p. 167*.
[42] SPINOZA Baruch, *Traité politique*, *Op.cit.*, p. 66.
[43] *Ibid., p. 15.*
[44] *Ibid., p. 7.*
[45] En effet, dans le chapitre XX du *Traité théologico-politique*, on apprend que la fin ultime de l'État, c'est la liberté, puisque l'État ne doit pas dominer les hommes mais, au contraire, doit libérer chacun de la crainte

En outre, la multitude ne peut vraiment devenir active que par une mise en cause de l'équilibre politique déjà existant, car dans un rapport de forces donné, la multitude se trouve le plus souvent dominée. Ce sont, évidemment, ceux qui détiennent le pouvoir politique qui dominent la multitude et qui ont intérêt à la maintenir dans un état de passivité et de superstition. Or, il faut se rappeler que « la cause principale de la superstition est la crainte »[46], c'est-à-dire une tristesse inconstante qui naît de l'idée d'une chose douteuse. Tristesse, crainte et superstition, telles sont les sentiments que les gouvernants veulent imposer à la multitude. Pourtant, cela n'est pas toujours facile à réaliser. La situation la plus satisfaisante pour les dirigeants est celle d'une multitude soumise et habituée à la servitude, comme c'est souvent le cas dans les régimes monarchiques ou, à plus forte raison, tyranniques. Mais lorsqu'il s'agit d'une multitude accoutumée à être libre, la situation est différente. En effet, une multitude libre est conduite par l'espoir plus que par la crainte, tandis qu'une multitude soumise est conduite par la crainte plus que par l'espoir.

2-2-2- Le statut de la multitude dans la démocratisation des institutions et des régimes

Examinons maintenant le statut de la multitude dans la théorie politique de la démocratisation des institutions et des régimes. Il est bien connu que, dans cette introduction méthodologique à la politique que constitue le premier chapitre du *Traité politique*, Spinoza identifie l'expérience et la pratique par une formule devenue célèbre : experientia, sive praxis. « L'expérience, c'est-à-dire la pratique »[47]. Assez étonnante à première vue, cette expression pourrait résumer de la meilleure façon toute la politique spinozienne. En effet, Spinoza se déclare totalement convaincu que l'expérience a montré tous les genres de corps politiques qui peuvent se concevoir pour assurer la concorde parmi les hommes. De même, l'expérience a montré tous les moyens par lesquels il faut diriger la

[46] *Ibid., p. 67.*
[47] *Ibid., p. 20.*

multitude, c'est-à-dire la contenir dans des limites déterminées. Nous pouvons donc saisir, d'emblée, à la fois l'objet et l'objectif véritables de la science politique : constituer un corps politique qui soit capable d'assurer la vie commune et la concorde entre les hommes, afin de diriger et contenir dans des bornes fixes la multitude. Mais cet objet de la politique, d'après la conviction de Spinoza, semble déjà épuisé, puisque tous les genres d'État possibles ont été expérimentés. Quant à l'objectif que la théorie politique se propose, il semble lui aussi déjà atteint, et Spinoza ira même plus loin encore : « Par suite, je pense que, si nous nous en tenons à ce qui ne contredit pas l'expérience, c'est-à-dire la pratique, nous ne pouvons plus rien trouver par la seule réflexion qui n'ait déjà été mis à l'épreuve et ne soit bien connu »[48].

Or, si l'on prend cette formulation à la lettre, il semble qu'il existe une contradiction interne à la démarche de Spinoza : puisque l'on ne peut rien dire qui soit vraiment nouveau et original dans le domaine de la théorie politique, pourquoi, et comment, écrire le *Traité politique*, c'est-à-dire précisément un ouvrage de théorie politique ? Spinoza n'affaiblit-il pas lui-même sa position par cette affirmation, laquelle équivaut à un « tout a déjà été dit » ? Et pourtant, il n'y a aucune contradiction dans la démarche spinozienne, car la réponse à cette dernière question doit être négative. Plus exactement, le simple fait de constater qu'une longue expérience historique a montré toutes les formes d'État possibles peut être tout à fait compatible avec cet autre objectif que le philosophe s'efforce d'atteindre : démontrer par des raisons certaines et indubitables et déduire de la condition même de la nature humaine les principes qui s'accordent le mieux avec la pratique. En effet, l'expérience historique, c'est-à-dire la pratique elle-même, a également montré de manière décisive que tous les régimes sont (à des degrés différents) mal constitués : en témoignent les innombrables séditions et les crises politiques qui hantent tous les États, apparemment sans aucune exception. On peut alors comprendre pourquoi

[48] *Idem.*

Spinoza se propose de fonder rigoureusement et scientifiquement, autrement dit d'une façon quasiment mathématique, sa théorie politique. Il nous montre au chapitre XIX du *Traité théologico-politique* que tout est une question de composition et d'institution. C'est pour cela il affirme :

> Nous ne voyons en effet de traces de la justice divine que là où les justes commandent ; partout ailleurs (pour répéter les paroles de Salomon), nous voyons l'homme juste et l'homme injuste, l'homme pur et l'homme impur traités de la même manière par la fortune ; et c'est ce qui a fait que plusieurs, pensant que Dieu règne immédiatement sur les hommes et fait servir la nature tout entière à leur usage, se sont pris à douter de la divine providence.[49]

Dans le *Traité politique*, il sera question des institutions qui n'ont encore jamais été mises en vigueur, tout en tenant compte des vérités empiriques que la pratique et l'expérience nous ont enseignées. Ici, l'expérience, c'est l'histoire même : en fait, dans le *Traité politique*, le terme *experientia* désigne toujours « l'expérience historique, comme le terme praxis renvoie toujours à une pratique ancrée dans l'élément historique »[50]. Sur la question de l'expérience chez Spinoza, et notamment de l'expérience historique, se reporter à Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité.*

Mais si telle est sa fin, qu'est-ce alors que l'État lui-même ? Spinoza en donne une définition « génétique »[51] dans le chapitre II du Traité politique : « Le droit qui se définit par la puissance de la multitude, on a coutume de l'appeler État »[52]. Et il le répète dans le chapitre suivant : « le droit du corps politique se définit par la puissance commune de la multitude »[53]. Nous sommes donc devant un sujet politique nouveau : la multitudo, c'est-à-dire la multitude, l'ensemble des gens, la masse ou les masses. C'est bien sûr le même mot qui désignait cette multitude à propos de laquelle Spinoza écrivait, dans la Préface du *Traité théologico-politique*, en citant Quinte-Curce, que nul moyen de la gouverner

[49] SPINOZA Baruch, *Traité politique*, *Op. cit., p. 168.*
[50] Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 609-633.
[51] Selon le mot d'Alexandre Matheron dans son article « La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes », *Studia Spinozana*, vol. I, Paris, Garnier-Flammarion, 1985, pp. 259-273, et notamment pp. 269-270.
[52] *Ibid., p. 270.*
[53] Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *Op. cit., p. 168*.

n'est plus efficace que la superstition. Cependant, dans le *Traité politique*, la multitude se trouve transformée en multitude active (sous certaines conditions, certes) ; autrement dit, on a ici affaire à un nouveau concept de la multitude.

En effet, pour n'importe quel type de société politique, il s'agit de déterminer avant tout par quels moyens et de quelle manière il sera possible d'assurer la stabilité intérieure et l'équilibre de l'État. Il s'agit là d'une question décisive, puisque l'expérience historique montre clairement que tous les États, sans exception, souffrent de certaines impuissances ou instabilités intérieures, lesquelles tôt ou tard entraînent la décomposition des États en les conduisant à leur destruction. Dans cette perspective dynamique, qui est contraire à une conception statique de l'État, toutes les formes de souveraineté se trouvent classées, en fin de compte, par leur degré respectif de démocratisation. De cette façon, la démocratie cesse d'être un certain régime parmi d'autres, en se transformant ainsi en dénominateur commun de tous les régimes politiques. Mais il faut aussi voir maintenant comment Spinoza définit la démocratie, et encore de quelle manière il serait possible d'assurer le caractère démocratique de tout régime politique.

Dans le chapitre XVII du *Traité théologico-politique*, après avoir analysé le droit de la nature, Spinoza explique ce qu'est le régime démocratique :

> Voilà donc, sans contradiction avec le droit naturel, une façon possible de former une société et de faire que tout pacte soit toujours conservé avec la plus grande fidélité : on y parviendra si chacun transfère toute la puissance qu'il détient à la société, qui conservera donc seule un droit souverain de nature sur toutes choses, c'est-à-dire un pouvoir souverain auquel chacun sera tenu d'obéir, librement ou par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de ce genre, c'est ce qu'on appelle démocratie, qu'on définit donc comme l'assemblée universelle des hommes détenant collégialement un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance[54].

Dans ce texte, déjà, on trouve la notion de puissance (*potentia*) qui forme un droit (*jus*) en produisant un pouvoir (*imperium*).

[54] *Ibid., p. 142.*

Un premier problème qui se pose concerne, on le sait bien, le verbe transférer (*transferat*) et l'expression « transfert de puissance », puisqu'un transfert éventuel de puissance et de droit pourrait correspondre à une terminologie de contrat social (que Spinoza semble accepter partiellement au moment de la rédaction du *Traité théologico-politique*). Par contre, dans le *Traité politique*, les choses sont parfaitement claires : aucun contrat et aucun transfert ne sont plus envisageables, à cause de l'identification stricte du droit à la puissance. Comme l'écrit Spinoza : « chaque chose naturelle tient de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir » (*Traité politique*, II, 3).

Un second problème consiste en ceci : tandis que dans cet endroit du *Traité théologico-politique* on s'attendrait à une définition de l'État en général, nous lisons une définition de la démocratie. Comme si Spinoza pensait que le seul État possible, c'est le régime démocratique. Il est vrai que, dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza considère la démocratie comme le régime le plus rationnel (parce qu'il est presque impossible que la majorité d'une grande assemblée se mette d'accord sur une seule et même absurdité (*Traité théologico-politique*, XVI), et parce que le fondement du régime démocratique est de contenir les hommes dans les limites de la raison, afin qu'ils vivent dans la concorde et dans la paix).

Autrement dit, les fondements de la démocratie peuvent et doivent servir de modèle à toute forme d'État. Cela est vrai parce que le régime démocratique, selon le Spinoza du *Traité théologico-politique*, « paraît être le plus naturel et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun ».[55]

Il est évident qu'il existe une relation étroite entre la démocratie, d'une part, et la liberté et la nature, d'autre part, car Spinoza écrit le *Traité théologico-politique* aussi pour défendre la République hollandaise qui se trouve en danger mortel. Pourtant, les problèmes d'interprétation persistent : comment serait-il

[55] *Ibid., p.156.*

possible de combiner la sécurité et les intérêts de l'État avec les libertés individuelles des citoyens ?

On touche alors à un autre problème qui est produit par une contradiction, du moins en apparence. Cette contradiction consiste en la nécessité du caractère absolu de l'État et, en même temps, de la liberté totale de penser et de dire librement ce qu'on pense. La façon spinozienne de défendre la liberté de penser n'est pas la façon lockéenne : Spinoza n'est pas un précurseur du libéralisme. Chez lui, on ne trouvera pas de discours sur la tolérance ni de distinction entre la sphère privée et publique ou entre l'État et l'Église. En effet, le pouvoir politique et la souveraineté doivent avoir un caractère absolu : soit l'État sera absolu, soit il n'existera pas (c'est-à-dire qu'il ne pourra pas subsister longtemps). La liberté d'expression ne va pas contre le caractère absolu de l'État. Tout au contraire, l'État qui oppresse cette liberté, c'est un État qui a des raisons de craindre pour sa survie et qui, par conséquent, possède un caractère limité et relatif. Plus un État est oppressif et tyrannique, plus il est impuissant et proche de sa ruine. La démocratie, alors, peut également fournir la réponse à ce problème.

CHAPITRE 3 : PORTÉE ET LIMITES DE PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE SPINOZA

Le titre de l'ouvrage indique assez clairement qu'il y sera question de théologie (en fait, surtout des conditions d'une exégèse biblique rationnelle) et de politique. Le sous-titre indique que le livre veut montrer comment ces deux questions s'articulent pour Spinoza. Elles se rencontrent dans leur rapport à la raison : c'est à partir de la raison et pour elle que se pose la question des limites du pouvoir des théologiens et du pouvoir de l'État. Il s'agira, en posant ces limites, de dégager un espace de liberté pour les opinions des sujets, en démontrant : Que la liberté de philosopher est, non seulement utile, mais nécessaire à la piété ; que la liberté de philosopher est, non seulement utile, mais nécessaire à la sécurité de l'État. Dans ce chapitre nous analyserons d'une part la portée philosophique de Spinoza et d'autre part montrer les limites de sa conception du droit naturel.

3-1- Portée de la pensée de Spinoza sur le droit naturel dans le *Traité théologico-politique*

Le traité théologico-politique de Spinoza est une œuvre véritablement révolutionnaire et moderne. Spinoza, tout d'abord, produit et expose une méthode rationnelle d'analyse de textes (sacré ou non) et il est donc fondateur de l'exégèse moderne. D'autre part, comme Hobbes, mais par des voies bien différentes, il veut soumettre les autorités religieuses aux autorités civiles, afin de permettre la formation d'un État assurant la liberté et la sécurité des hommes. Enfin, il sépare radicalement la religion et la théologie de la philosophie : raison et foi. Ainsi, Spinoza brise définitivement un des fondements de la pensée issue du moyen Age et du christianisme. Tous ces thèmes créèrent un énorme scandale. Quelle modernité dans ces vues spinozistes, qui posent les bases d'un État démographique, laïque, séparé de la religion mais acceptent toutefois les diverses religions et mes pratiques correspondantes !

De plus il est également important de reconnaître que l'analyse de Spinoza de l'effectivité comme condition constitutive vaut tout aussi bien pour le droit positif. Ce qui fait que le droit positif malgré la séparation de principe et de conception entre le droit et la morale est relié très concrètement à la morale pratique et à la conception du monde des citoyens. Spinoza donne enfin une réponse à la question politique et philosophique cruciale de la théorie de la souveraineté. Seuls les pouvoirs publics incarnant l'unité des citoyens travaillant les uns avec les autres ont la compétence exclusive de déterminer le *bonum commune*. Mais s'ils veulent prétendre à la légitimité ils devront lutter pour la paix et la sécurité.

Dans le prolongement de ceci Spinoza offre le point de départ d'une réflexion sur la thèse bien souvent invoquée d'une crise de légitimité de l'ordre juridique de la démocratie. La vie dans un état de droit démocratique confronte aussi bien les pouvoirs publics que le citoyen à au moins une obligation: les pouvoirs publics devront engendrer une loyauté substantielle chez tous les citoyens, mais en face de cela les citoyens, de par leurs intérêts dans l'état, lui devront un soutien actif. En d'autres termes pour aucun des deux partis il n'y a place pour quelque arrogance ou indifférence que ce soit.

3-1-1- Le positivisme juridique selon Spinoza

En ce qui concerne la théorie de la connaissance et de la science juridique, là aussi Spinoza nous étonne par son actualité. Selon Kelsen le positivisme juridique est la théorie du droit pour laquelle seul le droit positif est considéré comme "droit"**.** De plus le droit positif doit être considéré comme une classification normative qui tente de parvenir à un comportement humain donné par la prescription dans le cas d'une action dite illégale. La validité de cette classification normative repose sur deux faits, à savoir que ce droit est fixé, émis et publié par des individus par le moyen d'une certaine classification des actes et que ce droit doit être dans une certaine mesure effectif.

Selon Kelsen le positivisme juridique implique "die Trennung des Rechts von der Moral" et en même temps la distinction entre le droit et le droit naturel constituant une des parties de la morale. Cette distinction des concepts de droit et de morale ne signifie explicitement pas que l'on néglige l'exigence « d'une certaine correspondance entre le droit et la morale ou plus particulièrement la justice, que celle-ci devrait être juste »[56]

Nous avons déjà vu que dans la définition de Spinoza de la loi était déjà implicite que le droit propose un ordre normatif créé par l'homme. Le droit contient des règles normalisant le comportement humain. À cause de l'existence de la mauvaise volonté et de l'incompréhension chez ceux à qui s'adresse la norme, la conformité du comportement aux normes n'est d'ailleurs pas évidente. C'est pourquoi il faudra sanctionner ou récompenser le respect ou l'infraction. Pour être effective la loi devra s'accompagner d'un système de coercition. Nous avons le conatus au fondement du caractère contraignant du droit.

Dans la définition de Spinoza de la loi dans le sens commun, est implicite que les individus qui tombent sous l'influence de cette loi se comportent conformément au comportement fixé par la loi. Dans le cas contraire on ne peut plus parler de loi. Ce qui signifie selon Walther que si l'on fait fi d'une norme législative, d'une prescription de comportement "en masse"[57], et que par conséquent tous les individus ne respectent pas le comportement visé, cet ordre ne peut plus porter le nom de loi; a fortiori le caractère de droit a disparu. C'est que dans l'état les lois arrêtées ne sont valides que lorsque la plupart des citoyens leur sont soumis. En d'autres termes l'efficacité vaut en tant que condition constitutive du droit positif.

Voici les similitudes entre la théorie du droit de Spinoza et le positivisme de Kelsen mises à jour: une théorie du droit selon laquelle le droit est un agencement dans une certaine mesure contraignant et efficace réalisé par

[56] Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, La pensée juridique, 1999, p. 139.
[57] M. Walther, *Spinoza und der Rechtspositivismus*, Paris, The Hague, 1993, p. 415.

l'homme, c'est-à-dire un agencement à l'intérieur duquel le non-respect des normes en vigueur entraîne des sanctions envers le contrevenant.

Ceci ne signifie cependant pas que le droit positif et les convictions morales personnelles qui influencent le comportement du citoyen soient entièrement indépendantes les unes de l'autre. Dans la mesure où les hommes peuvent agir et penser raisonnablement ils choisiront en effet, si le droit positif entre en conflit avec leurs convictions morales, de deux maux le moindre. Ils s'en tiendront au droit positif car la violation de sa morale sera « largement compensée par le profit qu'il tire de l'état civil »[58], notamment en tant que valeur rendant la survie et l'épanouissement de soi possibles.

Le point suivant ne se limitant pas au petit nombre de citoyens capables de comportement raisonnable est plus déterminant: une longue tension entre le droit positif et ce que le citoyen considère comme le bien véritable est impossible parce que entre la stabilité du système politique et la relation de son droit civil (jus civile) aux besoins et intérêts des citoyens est une relation dialectique. C'est-à-dire que si les pouvoirs publics prescrivent des normes en contradiction avec les intérêts vitaux, la pulsion d'autoconservation et les lois de la psychologie humaine, ceci mène en réalité le citoyen à la désobéissance. Il est alors devenu impossible de garder celui-ci dans l'obéissance fusse au prix des contraintes les plus forte. Dans le Traité théologico-politique au chapitre XVII, Spinoza commente les limites inhérentes. Le droit positif ne satisfait alors plus à l'exigence constitutive à savoir qu'il doit, en gros, être effectif, il ne s'agit alors donc plus de droit.

De ceci les pouvoirs publics peuvent tirer une double conclusion. Ils peuvent se fixer des limites à eux-mêmes quant à leur compétences en principe illimitées de législateurs afin de respecter les relations dialectiques que nous venons de décrire. Dans ce cas le conflit permanent avec la morale disparaît. « Si les pouvoirs publics nient la nécessité de cette autolimitation pour pouvoir

[58] Adelino Braz, *Apprendre à philosopher avec Spinoza*, Paris, Ellipses, 2012, p. 226.

garder le pouvoir, ils perdent en fait la summa potestas au profit d'autres groupes dans la société »[59].

Malgré le clivage conceptuel de principe entre le droit et la morale, le droit positif est concerné par la morale concrète et la conception du monde des citoyens par les échanges d'influence entre les pouvoirs politiques et les souhaits et intérêts du citoyen. Les pouvoirs publics ne doivent donc pas seulement prendre en considération la légalité de leurs décrets mais aussi leur légitimité. Formellement ils ne sont liés à rien ni à personne mais matériellement ils ne pourront survivre qu'en prenant les intérêts du citoyen comme ligne conductrice de ses actions. Non pas un exercice pur du pouvoir mais le respect sera à long terme la base des manifestations des pouvoirs publics.

Précisons enfin l'idée spinoziste de droit naturel en nous demandant : en quoi peut-on parler des droits *individuels* de nature dans une telle doctrine ? L'*Ethique* écrit que « chacun existe par le droit suprême de la Nature, et conséquemment chacun fait par le droit suprême de la nature ce qui suit de la nécessité de sa propre nature, etc. » .En d'autres termes, en tant que les individus sont une partie de la nature, le droit de la nature semble les concerner en tant que sujets au second degré seulement. Mais il est impossible de s'en tenir là, en sous-entendant que la conception spinoziste du droit de nature sacrifie en quelque sorte l'individu à la nature. Que Spinoza n'enferme pas le droit naturel dans l'individu, c'est plus que certain ; sa position serait même ici fortement critique de tout individualisme juridique métaphysique, qui ferait de l'individu le porteur abstrait d'un ou de droits intangibles (ainsi en va-t-il dans certaines conceptions triviales des droits de l'Homme). Mais le droit naturel, pour lui, est individualisé, et deux raisons peuvent être avancées pour le montrer : comme le dit le texte de *Traité théologico-politique* XVI rapporté plus haut, « la puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les

[59] *Ibid., p. 194.*

individus pris ensemble »[60] ; en d'autres termes, il ne faut pas être victime d'une image de la nature qui en fait une abstraction mystique, une force qui serait partout et nulle part ; si bien qu'on peut également affirmer que pour Spinoza, les individus dotés de droit naturel sont ceux qui manifestent la tendance naturelle à se conserver et à accroître leur force.

Ce qui est certain, c'est que recourir à une thématique animale pour caractériser le droit de nature évoque à la fois le bestiaire machiavélien bien connu[61], et l'image classique de l'homme « loup pour l'homme », reprise par Hobbes. On pourrait ici se demander à quelle philosophie du droit correspond exactement une telle représentation du théorique du droit naturel ; nous traiterons plus précisément de la philosophie du droit recelée par la théorie spinoziste dans la troisième partie du cours, mais nous pouvons d'ores et déjà faire la remarque suivante. L'image animale donne à penser que dans une telle représentation, le droit naturel d'un être n'existe et ne peut être reconnu qu'à proportion de son efficience. Ce n'est que si l'individu manifeste effectivement sa puissance qu'il peut être dit exister par droit de nature ; conséquence possible : le droit, c'est ce qui s'institue sur le plan d'une action réelle, d'un engagement concret de la part des individus. On pourrait donc affirmer que le droit naturel des hommes se mesure au fait que ces derniers se battent pour le faire respecter, sur le plan des revendications comme sur celui de la mise en œuvre puis de la préservation d'institutions qui leur sont favorables.

Cette remarque en appelle une autre. Spinoza a en quelque sorte résorbé le droit naturel dans le conatus ; dès lors, si cette notion de conatus désigne tout ce qui se présente comme une unité substantielle en acte, ou plus exactement efficiente, et dans une expérience singulière, alors les individus ont un droit naturel pour autant qu'ils aient la force de persévérer dans leur être. Le droit naturel traduit sur le plan de ce qui pratiquement ou politiquement observable ce

[60] *Ibid., p. 138.*
[61] MACHIAVEL Nicholas, *Le Prince*, traduit de l'italien et présenté par Marie GAILLE-NIKODIMOV, Amazon.fr, Paris, 2020, p. 85.

que le conatus dit des substances sur le plan métaphysique – et il est « subjectivé » autant que le conatus l'est. D'ailleurs, il existe une formulation différente proposée par le *Traité théologico-politique*, dans laquelle on peut peut-être déceler une inflexion de la théorie métaphysique vers une dimension « phénoménologique », ce qui serait convergent avec l'idée que le droit naturel est quelque chose comme la traduction historique ou empirique du conatus métaphysique. Le *Traité théologico-politique*, chapitre XVI, il écrit ainsi : « …la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement »[62].

3-2- L'analyse des perspectives pour une nouvelle conception du droit naturel

L'essence du droit naturel ne précède pas la liberté, elle est à réaliser et c'est dans cette réalisation que l'homme est interpellé comme homme, c'est-à-dire comme personne, fin en soi et donc membre de la communauté éthique. Le sujet devient un maillon essentiel dans la chaîne du vivre en commun, la volonté de la communauté influant sur lui par la voix de la conscience, et lui indique comment il doit agir pour influer à son tour sur elle par sa libre obéissance.

3-2-1- La fonction juridico-politique du droit naturel

Le droit naturel est affecté de deux limites fondamentales qui sont à la base de toutes les critiques. D'abord son contenu ne pourrait faire l'objet d'une définition stable et universelle que sous réserve d'un consensus général sur la nature humaine. Ensuite son application réelle supposerait qu'il soit transposé dans les divers systèmes juridiques et effectivement sanctionné par des autorités disposant du pouvoir de coercition, c'est-à-dire traduit en droit positif.

Avant d'examiner la fonction propre de l'État, il faut mettre en évidence l'impossibilité d'une applicabilité du droit naturel. Or, la loi juridique d'action réciproque a été déduite en tant que condition de possibilité, et les conditions qui

[62] Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *Op. cit., p. 141.*

permettent que telle loi soit également applicable ont été également déduites. Les corps apparaissant les uns aux autres, font que chacun limite sa liberté en fonction du concept de la possibilité d'autrui. Une loi est en vigueur aussi longtemps qu'elle est voulue, mais comment puis-je avoir la garantie que les autres en feront autant ? Une relation juridique n'a de sens que si les autres la veulent aussi. Les actes de l'autre peuvent me montrer qu'il ne veut pas d'une relation juridique avec moi, et ainsi son comportement peut me libérer de la loi juridique parce qu'il rend inapplicable la loi. Il faudrait que je connaisse la totalité des actes à venir de l'autre pour savoir si j'entre avec lui en relation juridique. Par ailleurs, je ne peux juger l'ensemble des actes d'autrui qu'à la condition que je lui restitue sa liberté d'agir, c'est-à-dire que je cesse d'exercer sur lui ce droit de contrainte.

Le droit de contrainte est un droit naturel de tout être raisonnable dès lors qu'un autre être raisonnable ne le traite pas comme tel, ce droit naturel est inapplicable car son applicabilité renferme une contradiction ; il n'existe pas de droit naturel, puisque la réponse au fait de savoir s'il est applicable ou non, suppose qu'on cesse de l'appliquer. Le droit de contrainte n'est applicable que par un tiers auquel l'un et l'autre remettent le pouvoir de juger de l'application. Le droit naturel ne devient applicable qu'en cessant d'être naturel, il devient un droit politique que les hommes remettent entre les mains d'une puissance qui leur est supérieure, à savoir l'État. « Il n'y a donc absolument aucune application possible du droit de contrainte, sauf dans une communauté : sinon, la contrainte est toujours seulement problématiquement légitime »[63]. Le droit naturel repose sur l'insécurité des actes d'autrui, son application est impossible parce que je suis incertain quant au respect des lois juridiques par autrui. Le droit est fait pour être appliqué, il requiert l'existence du corps sans laquelle la causalité de la volonté ne peut se manifester. Il requiert également, afin de garantir et de maintenir la réciprocité dans la liberté, un ordre de contrainte qui n'a pas d'équivalent dans le

[63] FICHTE, *Fondement du droit naturel*, Trad. A.RENAUT, Paris, éditions PUF, 1984, p.74.

domaine moral. L'État a pour rôle d'assurer la sécurité de ses sujets et de coordonner l'activité des différents corps.

C'est grâce à une sécurité que la liberté des différents sujets peut pleinement se réaliser et sortir d'une indétermination. Cette sécurité correspond à la normativité des droits de chacun, l'interprétation de la norme étant uniquement l'affaire de l'État. Ce dernier n'a pas de valeur propre, il n'est qu'un moyen nécessaire mais qui ne doit pas subsister pour soi. La troisième section de la première partie du *Fondement du droit naturel* présente la réalité de l'État à travers des métaphores organologiques en le comprenant davantage comme unité d'une totalité rationnelle. L'individu accepte de rentrer dans un État quand il approuve sa constitution, parce qu'il la juge apte à obtenir une sécurité maximale. « C'est uniquement sous la garantie offerte par cette constitution déterminée pour sa sécurité que chaque individu est entré dans l'État »[64]. C'est par un contrat que l'individu accepte d'être membre de l'État, il lui doit obéissance, et s'il se démet de ses droits et ne reconnaît plus l'État, il doit alors choisir l'exil. Schottky, dans un article concernant la philosophie politique de Fichte, montre que *le Fondement du droit naturel* est construit sur un divorce entre une tendance libérale (l'individu n'est pas soumis complètement au Tout) et une tendance absolutiste (l'État comme stade nécessaire et incontournable du processus dans lequel la raison retourne à soi). L'État est une réalité nécessaire, mais à la différence des théories universalistes, l'individu n'est pas tout entier membre de l'État.

[64] *Ibid.*, p.80.

3-2-2- La liberté comme condition humaine

La liberté est selon le dictionnaire universel, l'état d'une personne qui ne s'est pas soumise à la servitude[65]. 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.

En effet, l'être humain est un produit organisé de la nature. Or, en se contractant dans un point d'unité, la liberté formelle se détermine matériellement comme liberté personnelle. Cette identité personnelle, stable, la liberté la rattache au corps propre comme à la totalité articulée ou la sphère de ses actions possibles, en laquelle elle se pose comme exerçant une causalité immédiate. Il y a une incarnation de la liberté, et c'est même la liberté qui façonne le corps. En d'autres termes, ce n'est pas l'homme qui se fait libre, mais la liberté qui se fait homme, comme si la liberté était au fond plus originaire que l'être humain. Dans la section 18 du *Système de l'éthique*, Fichte écrit : « on doit former le corps aussi bien que possible dans tous les cas, afin de le rendre apte à toutes les fins possibles de la liberté »[66]. Chaque partie du corps articulé est en effet à la fois étroitement unie à toutes les autres parties à l'intérieur de l'ensemble qu'elles composent, solidaire des changements internes à cet ensemble, et parfaitement séparable comme partie simple susceptible d'un libre mouvement autonome. L'articulation des libertés exprime l'organicité de la sphère éthico-politique. La liberté éthique est une liberté incarnée, c'est toujours une liberté pour, le corps prolongeant son action dans celle des autres corps. Je ne suis pas une substance libre, je suis plutôt l'articulation d'une liberté qui prend son sens dans son rapport à d'autres libertés. Cette notion de corps est essentielle dans la déduction de l'applicabilité du concept de droit du *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* de Fichte. Le corps est la sphère propre de

[65]Laurence Hansen-Love, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011, p. 265.
[66] FICHTE, *Système de l'éthique*, Trad. Paul NAULIN, Paris, éditions PUF, 1986, p.207.

la liberté : « le corps matériel ainsi déduit est posé comme ce qui englobe toutes les actions libres possibles de la personne »[67].Le corps contient la sphère des actions libres, il est la détermination matérielle d'un vouloir. Fichte détermine peu après les concepts de "partie", "organe" et "articulation", car « le corps articulé de l'homme est *sens »*[68]. Le corps n'est pas qu'un support matériel de la liberté, il trace son sens et en est un vecteur sensible, susceptible d'influencer les actes des autres corps : la sphère juridico-civile a pour fonction de régler ces influences et de faire que l'articulation des volontés de ces corps ne se fasse pas au détriment de certains. En effet, le corps n'est corps que parce qu'il est mû par une volonté, sinon il serait une simple masse, un simple agrégat composé de parties qui ne s'articuleraient pas entre elles.

La formation d'une communauté de corps n'est possible qu'à la condition qu'il y ait une juste interpénétration de ces corps, celle-ci ne peut donc pas se faire sans règles. « La loi juridique en tant que loi en général est déterminée. On a rendu manifeste qu'elle n'est aucunement une loi mécanique de la nature, mais au contraire une loi pour la liberté »[69]. Le corps obéit aux lois naturelles, mais il est aussi un mécanisme utilisé par la liberté au sein d'une dynamique d'interrelations réglée par une éthicité. Rappelons que la détermination du concept de corps dans le *Fondement du droit naturel* intervient dans une section où l'inapplicabilité du concept de droit naturel n'a pas encore été montrée. La liberté organise les corps sans que ceux-ci soient forcément conscients de sa présence, ce qui met en jeu une ruse de la liberté : « il est physiquement tout autant possible que des êtres raisonnables se traitent les uns les autres par la pure force de la nature, sans attention réciproque pour leur liberté, et que chacun limite sa force par l'intermédiaire de la loi juridique. »[70] La loi juridique n'est pas un mécanisme, mais elle peut être conçue mécaniquement pour ceux qui ne la

[67] FICHTE, *Fondement du droit naturel, op.cit., p.74.*
[68] *Ibid., p. 80.*
[69] *Ibid., p. 106.*
[70] *Ibid., p.162.*

reconnaissent pas par manque d'attention. La liberté n'est pas un fait donné et naturel mais un fait humainement incarné.

Les principes du droit et de l'éthique ne sont pas seulement formels, car le concept de corps prouve qu'ils sont également matériels. Ce qu'il y a de curieux dans le système fichtéen, c'est que le droit est déduit avant la morale contrairement à l'ordre traditionnel qui place systématiquement la morale avant le droit et déduit le droit de la morale. Cela n'est dû au fait que la doctrine du droit est la science qui tient le milieu entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, le droit appartenant à deux législations différentes, celui de la raison pratique et celui de l'entendement théorique. Cette position intervient chez Fichte en 1796, car dans ses œuvres de jeunesse, il maintenait une subordination du droit à l'éthique, et faisait comme Kant de la loi morale une source unique des droits de l'homme et du droit politique, notamment dans ses *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*. C'est dans le *Fondement du droit naturel*, qu'il entreprend de déduire le concept de droit et le distingue radicalement de la morale, ce qui ne signifie en aucun cas que le droit est supérieur à la morale mais seulement qu'il est différent d'elle. La rupture avec la critique kantienne est consommée : Fichte a modifié une première position individualiste et en rencontrant le problème d'autrui, a saisi la spécificité du droit par rapport à la morale. La doctrine du droit est théorique parce qu'elle parle d'un monde tel qu'il doit être trouvé. Le monde juridique doit exister si la raison pratique doit pouvoir atteindre la fin qui est la sienne dans le monde moral. Le monde juridique constitue la condition que suppose la réalisation de la fin ultime de notre raison pratique. À la différence du monde sensible, le monde juridique est le monde que nous devons produire, et c'est en sens que la doctrine du droit est également pratique.

La réalisation du droit ne dépend pas de ma seule volonté dans son rapport à elle-même, mais des relations extérieures qu'entretiennent ces volontés.

L'ordre juridico-civil a pour fonction de placer les volontés libres dans un certain rapport de connexions mécaniques et d'influences réciproques médiatisées par la contrainte. Un tel mécanisme n'existe pas comme un donné, il dépend de la liberté car c'est à nous de le produire, et c'est la raison pour laquelle nous parlons de fait incarné parce que c'est la volonté objectivée dans le droit qui meut les relations entre les différents corps.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse qui a pour thème le droit naturel dans le *traité théologico-politique* de Spinoza, nous notons que l'affirmation selon laquelle la loi fonde la justice et qu'aucune loi ne peut être injuste, est certes une affirmation positiviste ; mais on doit voir que chez Spinoza la loi, ce qui mérite être appelé « loi », c'est la volonté de l'État, c'est la règle que le peuple s'applique à lui-même. Tout le reste n'est qu'un simulacre de loi. Il faut mesurer toute la portée théorique du concept du droit naturel chez Spinoza: ce n'est pas une notion descriptive, c'est un concept opérationnel, explicatif, c'est le concept à partir duquel le mot « politique » prend un sens, à partir duquel la force devient légitime, etc. La loi n'a pas besoin de garantie supérieure parce qu'avant le peuple il n'y a rien et il n'y a rien non plus au-dessus de lui : la loi de nature, même si elle existait, ne serait pas au-dessus du peuple puisque c'est par le peuple que l'homme acquiert sa nature.

La force de l'État est de réaliser une certaine prospérité des citoyens, en assurant une sécurité maximale, le lien réel entre les individus étant l'intérêt commun. Il n'y a pas tant un divorce entre un point de vue libéral et un point de vue absolutiste qu'une correction réciproque de ces points de vue, car comme le dit Schottky :

> Comme sphère de coercition possible, la vie juridique et politique est par essence déterminée par l'autre côté négatif de la communauté originaire : par le moment du laisser-libre réciproque. Garantir la sphère du libre-arbitre pour chaque individu est l'ultime fin immédiate de l'État.[71]

Les deux points de vue sont en fait solidaires, le divorce n'est qu'apparent, la fin du *Fondement du droit naturel* montrant que le concept de l'unité de l'État est conçu comme moment d'une métaphysique de l'unité, car la véritable unité est celle décrite dans la *Sittenlehre* de 1798, c'est-à-dire celle de toute l'humanité, l'unité morale, *suprapolitique*. L'État est un moyen qui vise sa

[71] R.SCHOTTKY, *La Grundlage des Naturrechts de Fichte et la philosophie politique de l'Aufklärung* in "Archives de philosophie", 1962, p.481.

suppression dans la réalisation d'une unité éthique en l'annonçant. Nous ne devons pas nous soumettre à ce dernier parce qu'il assure notre conservation (sinon on affirmerait le point de vue de Hobbes) mais surtout parce qu'il est la promotion de la fin idéale exprimée dans la loi morale, à savoir l'absolue souveraineté de la raison dans le monde sensible. La coexistence des corps dans l'ordre juridique est nécessaire en vue de la coexistence des corps spirituels dans l'ordre éthique. L'État doit par conséquent, être un État démocratique pour favoriser le respect des droits des citoyens et assurer la cohésion sociale de tous.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

OUVRAGES DE L'AUTEUR

SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. E. SAISSET, Paris, Ed. H.Diaz, 1842, 380 p.

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, 313 p.

SPINOZA Baruch, *Le Traité de la Réforme de l'Entendement*, Paris, Traductions de C. Appuhn, aux éditions Vrin, première parution, 2004, 127p.

SPINOZA Baruch, *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, Éditions Les Classiques de la philosophie, Paris, 2011, 640 p.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

ANTONIO Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Baruch Spinoza*, Milan, Feltrinelli, 1981, 128 p.

BALIBAR Étienne, *Spinoza et la politique*, Coll. Philosophies, Paris, PUF, 2011, 128 p.

BRAZ Adelino, *Apprendre à philosopher avec Spinoza*, Paris, Ellipses, 2012, 311p.

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

CARLES-LOUIS DE SECONDAT de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1998, 396 p.

CICÉRON, *Des Lois*, I, 15, trad. Ch. Appuhn, Paris, Classiques Garnier, 1965

FICHTE, *Système de l'éthique*, Trad. Paul NAULIN, Paris, éditions PUF, 1986, 349 p.

FICHTE, *Fondement du droit naturel*, Trad. A.RENAUT, Paris, éditions PUF, 1984, 312 p.

HOBBES Thomas, *Léviathan,* Paris, Garnier-Flammarion, 1998, 258 p.

KELSEN Hans, *Théorie pure du droit*, Paris, La pensée juridique, 1999, 265 p.

LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1998, 296 p.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, 176 p.

MAFRIED Walther, *Spinoza und der Rechtspositivismus*, Paris, The Hague, 1993, 194 p.

MACHIAVEL Nicholas, *Le Prince*, traduit de l'italien et présenté par Marie GAILLE-NIKODIMOV, Amazon.fr, Paris, 2020, 110 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Ed. Beaulavon 1903, 255 p.

AUTRES DOCUMENTS ET SOURCES CONSULTES

LAURENCE Hansen-Love, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011, 586p.

II), Paris, Quadrige/PUF, 1926. 508 p.

LEMÉTAYER Anne, *La philosophie en schéma*, Paris, Ellipses, 2017, 312 p.

SECOND Louis, *La sainte Bible*, 1992, 1225 p.

RUSS Jacqueline, *Dictionnaire de Philosophie (Mémo références)*, Paris, Bordas, 2003, 313 p.

RUSS Jacqueline, *Philosophie, les auteurs, les œuvres (Mémo références)*, Paris, Bordas, 2003, 511p.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....iii
SOMMAIRE.....iv
RÉSUMÉ.....v
INTRODUCTION.....1
CHAPITRE 1 : PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE ET CLARIFICATION CONCEPTUELLE.....3
1-1- Biobibliographie de l'auteur.....3
1-1-1- Bref aperçu sur l'auteur.....3
1-2- Clarification conceptuelle.....4
1-2-1- Le droit naturel.....4
1-2-2- La loi.....5
CHAPITRE 2 : LA CONCEPTION SPINOZISTE DU DROIT NATUREL7
2-1- Droit naturel et nature de droit.....7
2-1-1- Analyse de la conception théologique et cosmologique du droit naturel.....7
2-1-2- Droit naturel comme l'étendue de la puissance humaine.....11
2-2- État et droit naturel.....14
2-2-1- La typologie des régimes de l'État.....14
2-2-2- Le statut de la multitude dans la démocratisation des institutions et des régimes.....18
CHAPITRE 3 : PORTÉE ET LIMITES DE PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE SPINOZA.....24
3-1- Portée de la pensée de Spinoza sur le droit naturel dans le *Traité théologico-politique*.....24
3-1-1- Le positivisme juridique selon Spinoza.....25
3-2- L'analyse des perspectives pour une nouvelle conception du droit naturel.....30
3-2-1- La fonction juridico-politique du droit naturel.....30
3-2-2- La liberté comme condition humaine.....33
CONCLUSION.....37
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....39
TABLE DES MATIÈRES.....41