

Politique chez Spinoza

Ryohei KAGEURA

〈Summary〉

Unlike other philosophers of natural law, Spinoza does not consider natural state as a theoretical imagination, but as the state that actually existed. He does not recognize the definitive separation between the natural state and civil state: one has a natural right in the civil state without social contract. And Spinoza gives an additive character to natural law: one has more power in the multitude than in solitude. The contract is the engagement between two substances, and it logically causes the problem of identity of the two substances. But Spinoza does not have this kind of difficulty, because his theory does not have the idea of contract. The state is never transcendent for men, and it is changeable and flexible following men. And Spinoza's reflection on the reason permits to understand that for him it is not a question of seeking the ideal politics, but of knowing freedom in real politics.

1. Introduction

Spinoza réfléchit sur la théorie de l'État de même que les philosophes de son époque comme Hobbes, Locke ou Rousseau. Mais il est peu étudié dans ce domaine. Grâce à Antonio Negri, la notion de multitude, que Spinoza montre dans ses études du droit naturel, a reçu une attention considérable ces dernières années. Negri apprécie cette notion en tant que la nouvelle notion de regroupement des hommes qui remplace la notion marxienne de prolétariat. La multitude est le regroupement qui dépasse les différences sociales à travers la nouvelle technologie comme internet.¹⁾ Mais cette interprétation de multitude est propre à Negri : on trouve difficilement l'idée de résistance chez Spinoza, alors que Negri considère la multitude comme le regroupement pour la résistance contre la mondialisation. Cet article vise à clarifier la théorie de l'État chez Spinoza. Sa théorie de l'État est différente de celle des autres philosophes des Lumières : elle consiste à séparer le droit naturel du contrat social. Elle permet de penser la philosophie de droit naturel d'une nouvelle manière.

2. Hobbes et Spinoza

Manifestement Spinoza écrit le *Traité politique* en tenant compte de Hobbes. On voit d'abord la critique de Hobbes par Spinoza. Cela permet de mettre en évidence sa pensée de la politique. Ce qui est important est qu'à la différence de Hobbes, Spinoza pense que l'homme ne se dessaisit point

de son droit naturel dans l'État.

D'après Hobbes, par nature les hommes aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui parce qu'ils veulent pourvoir leur propre préservation et vivre plus heureusement. Donc par nature, ils s'opposent, et l'état naturel les dirige vers la guerre. Sur ce point Spinoza est d'accord avec lui : les hommes sont « par nature ennemis les uns des autres »²⁾. L'autrui « en effet est mon plus grand ennemi, qui est le plus redoutable pour moi, et de qui je dois le plus me garder »³⁾.

Hobbes définit le droit naturel comme le pouvoir par lequel l'homme peut lutter contre l'autre pour se conserver. Et dans l'état naturel, chacun a le droit naturel et il l'exerce sur l'autre. Le prémisses de Hobbes est l'inévitabilité du conflit entre les hommes dans l'état naturel. Ensuite, il dit que pour dissoudre ce conflit, tous les individus doivent « confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté »⁴⁾. Chacun abandonne son droit naturel pour faire abandonner à l'autre le droit de le tuer, et le souverain assure la conservation de toutes vies. Ainsi les hommes deviennent les esclaves de leur souverain pour se conserver. Telle est la justification de l'autorité de l'État par Hobbes : on confie le droit naturel à l'État, parce qu'on peut se conserver dans l'État mieux que dans l'état naturel. L'état naturel est théoriquement nécessaire pour justifier l'autorité de l'État, et ce n'est pas un fait historique.

Spinoza critique alors l'idée de Hobbes selon laquelle l'homme est agressif dans l'état naturel sans l'État. D'après lui, « comme à l'état naturel chacun est son propre maître aussi longtemps qu'il peut se garder de façon à ne pas subir l'oppression d'un autre, et que seul on s'efforce en vain de se garder de tous, aussi longtemps que le droit naturel humain est déterminé par la puissance de chacun, ce droit sera en réalité inexistant ou du moins n'aura qu'une existence purement théorique puisqu'on n'a aucun moyen assuré de le conserver »⁵⁾. L'état naturel de Hobbes ne peut pas essentiellement exister en tant que tel : personne ne peut vivre dans un tel état, parce qu'il n'y a aucun moyen de se garder de tous. On ne peut pas supposer un tel état dans la réalité. Pourtant, cette critique n'a aucun sens dans la philosophie de Hobbes. Pour Hobbes, l'état naturel n'est que le produit d'une pure imagination. L'état naturel est une notion qui sert à la justification de l'autorité de l'État, et il ne nécessite pas d'être un fait réel et historique. Ce qui est important ici, c'est que Spinoza essaie de comprendre le droit naturel différemment : le droit naturel n'est pas une pure imagination, mais il existe dans la réalité, et nous l'avons toujours jusqu'à aujourd'hui.

Pour Spinoza, le droit de nature existe dans la vie commune, dans la vie civile, c'est-à-dire, dans la vie réelle. Spinoza dit que « le droit de nature, pour ce qui concerne proprement le genre humain, peut difficilement se concevoir sinon quand les hommes ont des droits communs, des terres qu'ils peuvent habiter et cultiver ensemble, quand ils peuvent veiller au maintien de leur puissance, se protéger, repousser toute violence et vivre suivant une volonté commune à tous »⁶⁾. Ici, il semble

que le droit naturel de Hobbes correspondrait à la « violence », et qu'il n'est pas puissance pour Spinoza. La puissance, c'est-à-dire le droit de nature de Spinoza, est nécessaire pour établir la vie commune, et la violence doit être exclue. Hobbes pense que la violence absolue du souverain maintient la communauté. Mais Spinoza pense que la violence ne la maintient pas, mais la détruit. Elle ne peut être formée sans que les citoyens écartent la violence. Mais, chaque citoyen défient la puissance, qui est différente de la violence, ce que Spinoza nomme le droit naturel.

3. L'état naturel

Qu'est-ce le droit naturel pour Spinoza ? On peut ici voir l'application de sa philosophie qu'il montre dans l'*Éthique*. Il identifie le droit naturel à la puissance qui permet de faire exister toutes les choses naturelles. Et il dit que « la puissance par laquelle les choses de la nature existent et aussi agissent, ne peut être aucune autre que la puissance éternelle de Dieu »⁷⁾. Ensuite, il définit le droit naturel comme « les lois mêmes ou règles de la Nature suivant lesquelles tout arrive, c'est-à-dire la puissance même de la nature »⁸⁾. Donc le droit naturel est « la puissance éternelle de Dieu » et « la puissance même de la nature », c'est-à-dire que c'est la substance dans le cadre de la philosophie de Spinoza selon laquelle toutes les choses sont ses attributs. Tous les hommes relèvent du droit naturel en tant que puissance de l'unique substance.

Dans l'état naturel, l'homme exerce son droit naturel. Pourtant qu'est-ce que cela veut dire, « exercer le droit naturel » ? Spinoza explique que cela veut dire être libre. Dans l'état naturel, l'homme est libre. Mais pour Spinoza, la liberté ne signifie ni la contingence ni le libre arbitre. Il dit : « plus l'homme est conçu par nous comme libre, plus nous sommes obligés de juger qu'il doit nécessairement conserver son être et se posséder. »⁹⁾ La liberté est ainsi identifiée à la nécessité. Donc être libre est agir suivant la nécessité de la nature. Dans l'état naturel, l'homme est parfaitement déterminé par la nécessité de la nature. Pourtant, cette détermination ne signifie pas la dépendance d'un autre, mais l'immédiateté entre l'homme et la nature en tant que Dieu. Dans l'état naturel il est en soi et est conçu par soi, il ne dépend de rien. L'immédiateté entre l'homme et la nature est la liberté pour Spinoza.

Le désir est considéré comme ce qui relève de la nécessité de nature. Chaque homme est déterminé par le désir. Et il n'est pas défini par la raison. Spinoza dit que tout ce « qui, dans la nature, nous paraît ridicule, absurde, ou mauvais, n'a cette apparence que parce que nous connaissons les choses en partie seulement, et ignorons pour la plus grande partie l'ordre de la nature entière et les liaisons qui sont entre les choses, de sorte que nous voulons que tout soit dirigé d'une façon conforme à notre raison, et cependant ce que la raison affirme être mauvais ne l'est point, si l'on considère l'ordre et les lois de l'univers, mais seulement si l'on a égard aux seules lois de notre nature. »¹⁰⁾ La raison est ainsi limitée, et elle ne peut pas voir l'ordre de la nature. Elle ne concerne

donc pas l'état naturel. Ni la justice ni l'injustice ne peuvent se concevoir dans l'état naturel. Le droit et la règle de nature n'interdisent rien. Ils ne sont pas contraires ni aux affections, ni aux conflits. Pourtant, ces conflits ne peuvent pas être la lutte de Hobbes, la lutte contre tous par tous. Pour Spinoza tout relève de la providence de la nature. Dans le *Traité théologico-politique* il dit que « les poissons sont déterminés par la Nature à nager, les grands poissons à manger les petits ; par suite les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain »¹¹⁾. Le droit naturel de Spinoza n'est donc pas « une existence purement théorique », mais il est la nécessité de la nature, et il existe toujours dans la réalité.

4. L'établissement de l'État dans le *Traité théologico-politique*

Ensuite, nous traitons cette question : comment l'État peut-il être établi par l'état naturel ? Cette question est importante. En effet, l'explication du *Traité théologico-politique* pour cette question est différente de celle du *Traité politique*. Negri fait remarquer que le *Traité politique* ne dépend pas du thème du Contrat. « Spinoza avait introduit subrepticement dans le TTP l'idée de Contrat, puisée dans la culture de son temps. Ici au contraire, le thème de Contrat est éliminé »¹²⁾. Certes, manifestement, l'idée de Contrat apparaît dans le *Traité théologico-politique*. D'abord, on voit l'établissement de l'État dans le *Traité théologico-politique*.

Dans le *Traité théologico-politique*, l'état naturel passe à l'État par le pacte qui s'appuie sur la raison. En disant qu'il est vrai « qu'il est de beaucoup plus utile aux hommes de vivre suivant les lois et les injonctions certaines de la Raison »¹³⁾, il introduit l'idée de Contrat ainsi : « Que l'on considère encore que, s'ils ne s'entraident pas, les hommes vivent très misérablement et que, s'ils ne cultivent pas la Raison, ils restent asservis aux nécessités de la vie, (...) et l'on verra très clairement que pour vivre dans la sécurité et le mieux possible les hommes ont dû nécessairement aspirer à s'unir en un corps et ont fait par là que le droit que chacun avait de Nature sur toutes choses appartint à la collectivité et fût déterminé non plus par la force et l'appétit de l'individu mais par la puissance et la volonté de tous ensemble. Ils l'eussent cependant tenté en vain s'ils ne voulaient suivre d'autres conseils que ceux de l'appétit (en vertu de ses lois en effet chacun est entraîné dans un sens différent) ; il leur a donc fallu, par un établissement très ferme, convenir de tout diriger suivant l'injonction de la Raison seule (à laquelle nul n'ose contredire ouvertement pour ne paraître pas dément), de refréner l'Appétit, en tant qu'il pousse à causer du dommage à autrui, de ne faire à personne ce qu'ils ne voudraient pas qui leur fût fait, et enfin de maintenir le droit d'autrui comme le sien propre. »¹⁴⁾ Ainsi un tel pacte est nécessaire pour maintenir la vie commune.

Ce qui est important ici est que Spinoza proclame qu'il faut abandonner le droit naturel pour ce pacte. Il dit : « il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir toutes choses un droit souverain de Nature, c'est-à-dire une souver-

aineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir ; soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de cette sorte est appelé Démocratie. »¹⁵⁾ Ici on peut trouver la même idée de Contrat que chez Hobbes. Les hommes sont tenus dans la servitude parce qu'ils n'ont plus aucune puissance. Ensuite, Spinoza ajoute que « la Démocratie se définit ainsi : l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir. De là cette conséquence que le souverain n'est tenu par aucune loi et que tous lui doivent obéissance pour tout ; car tous ont dû, par un pacte tacite ou exprès, lui transférer toute la puissance qu'ils avaient de se maintenir, c'est-à-dire, tout leur droit naturel. Si, en effet, ils avaient voulu conserver pour eux-mêmes quelque chose de ce droit, ils devaient en même temps se mettre en mesure de le défendre avec sûreté. »¹⁶⁾ Cependant, Spinoza fait aussi remarquer « que nul pacte ne peut avoir de force sinon pour la raison qu'il est utile, et que, levée l'utilité, le pacte est levé de même coup et demeure sans force »¹⁷⁾. Les hommes abandonnent leur droit naturel à la raison parce qu'elle est utile pour les protéger contre les méfaits de la nature et des autres hommes. Donc le souverain auquel ils obéissent doit suivre la raison. Telle est l'idée de l'établissement de l'État dans le *Traité théologico-politique*.

5. L'établissement de l'État sans contrat

Ensuite nous remarquons l'établissement de l'État dans le *Traité politique*. Le *Traité politique* n'a pas l'idée de Contrat. Dans le *Traité politique* Spinoza ajoute au droit naturel un caractère additif, que l'on ne peut pas trouver dans le *Traité théologico-politique* : les droits naturels unis créent une nouvelle puissance. Il précise : « si deux personnes s'accordent entre elles et unissent leurs forces, elles auront plus de pouvoir ensemble et conséquemment un droit supérieur sur la nature que chacune des deux n'en avait à elle seule, et, plus nombreux seront les hommes qui auront mis leurs forces en commun, plus aussi ils auront de droit à eux tous. »¹⁸⁾ Si les puissances sont unies, elles créent la puissance différente d'elles-mêmes, et cette puissance est plus forte que chacune d'elles. Le droit naturel du *Traité théologico-politique* n'a pas ce caractère. Et nous pouvons dire que nous avons plus de puissance quand nous sommes « multitude » que quand nous sommes isolés à l'état naturel.

Nous en déduisons ceci : « Quand des hommes ont des droits communs et que tous sont conduits comme par une seule pensée, il est certain que chacun a d'autant moins de droit que tous les autres réunis l'emportent sur lui en puissance. »¹⁹⁾ Ce n'est pas parce que les hommes abandonnent leurs droits naturels, mais parce que la puissance commune est plus forte que chaque droit naturel d'autant plus que les droits naturels sont réunis. Et elle s'exprime comme la puissance qui s'oppose à soi, bien qu'elle provienne de soi originellement. Ici nous pouvons trouver le processus dans lequel le droit naturel passe d'*an sich* à *für sich*. Mais, cette puissance commune reste le droit

naturel. De ce point de vue, l'opposition entre l'homme et la puissance commune est dissoute, parce que l'homme doit agir suivant le droit naturel. « Tout ce, d'autre part, qui lui est commandé par une volonté commune, il est tenu de le faire ou encore on a le droit de l'y obliger. »²⁰⁾ Les droits naturels unis créent ainsi l'État.²¹⁾

Puis, la forme de l'État dépend de la disposition de cette puissance commune du souverain. Spinoza dit que le « droit que définit la puissance du nombre, on a coutume de l'appeler pouvoir public, et celui-là possède absolument ce pouvoir, qui, par la volonté générale, a le soin de la chose publique, c'est-à-dire le soin d'établir, d'interpréter, et d'abroger les lois, de défendre les villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. Si ce soin appartient à une assemblée composée de toute masse, le pouvoir public est appelé démocratie. Si l'Assemblée se compose de quelques personnes choisies, on a l'aristocratie, et si enfin le soin de la chose publique et conséquemment le pouvoir appartient à un seul, alors c'est ce qu'on appelle monarchie. »²²⁾ Manifestement la démocratie serait l'État idéal, parce que l'aliénation du droit naturel est plus forte dans l'aristocratie ou dans la monarchie. Mais, l'important est que dans le *Traité politique* Spinoza ne dit jamais quelle forme de l'État est la meilleure. Il ne s'agit pas de chercher la meilleure forme de l'État, mais de clarifier les conditions de la liberté dans les trois types d'État, c'est-à-dire de chercher l'art d'être libre dans chaque forme de l'État. Pourtant, on doit réserver la conclusion sur ce point, parce qu'on ne peut pas comparer les analyses de Spinoza sur les trois formes d'État : le chapitre pour analyser la démocratie est malheureusement inachevé dans le *Traité politique* à cause de la mort du philosophe.

L'important est que l'État ne soit ni absolu ni inébranlable, et que les hommes ne confient pas leur droit naturel à l'État. Selon Spinoza, « le droit naturel de chacun (si nous pensons bien les choses) ne cesse pas d'exister dans l'état civil »²³⁾. Tous les hommes détiennent leur droit naturel dans l'état civil. Cela signifie qu'il n'y a aucune transcendance dans la politique pour Spinoza. Ce point correspond à la philosophie que Spinoza montre dans l'*Éthique*. D'après l'*Éthique*, tout est considéré comme mode de l'attribut de l'unique substance. Il prétend que les hommes ne donnent au souverain que « des paroles »²⁴⁾. L'engagement pris en parole peut être rompu. Si « celui qui est par droit de nature son propre juge, a jugé droitement ou fausement (il est d'un homme en effet de se tromper) que l'engagement pris aura pour lui des conséquences plus nuisibles qu'utiles et qu'il considère en son âme qu'il a intérêt à rompre l'engagement, il le rompra par droit naturel. »²⁵⁾ Ainsi, l'engagement pris pour le souverain n'est pas le contrat, et les hommes peuvent le rompre par leur droit naturel. L'État n'existe que pour permettre aux hommes d'avoir plus de droit naturel que quand ils sont isolés. C'est-à-dire qu'il n'existe que pour la liberté de chacun. Si on a moins de droit naturel dans l'état civil que dans l'état naturel, on n'a pas besoin de l'état civil.

La théorie de l'État de Spinoza est donc plus cohérente que celle d'autres philosophes du droit

naturel comme Hobbes, Locke ou Rousseau. Selon l'idée de contrat social, le peuple et l'État font le contrat qui oblige le peuple à confier le droit naturel à l'État, et qui oblige l'État à protéger les citoyens. Dans ce cas, le problème est que même si l'État ne respecte pas le contrat, le peuple n'a aucun moyen de le forcer à respecter le contrat, parce que le peuple ne détient plus de droit naturel. Pour ce problème, chaque philosophe montre sa solution. Hobbes introduit l'idée de théâtre : le souverain correspond à l'acteur, et le peuple à l'auteur. En tant qu'acteur, le souverain représente la volonté du peuple.²⁶⁾ Hobbes expose ainsi la théorie de la représentation pour assurer l'identité entre la volonté de l'État et celle du peuple. Mais ainsi que dans l'analogie de l'être thomiste, la représentation ne dissout jamais la différence entre les deux : la représentation n'est jamais identique à ce qui est représenté. Locke introduit l'exception au contrat social : le droit à la résistance. Il dit : « en vertu d'une loi qui précède toutes les lois positives des hommes, et qui est prédominante, il s'est réservé un droit qui appartient généralement à tous les hommes, lorsqu'il n'y a point d'appel sur la terre ; savoir, le droit d'examiner s'il ajuste sujet d'appeler au Ciel. On ne peut, même légitimement, renoncer à un droit si essentiel et si considérable, parce que personne ne peut se soumettre à un autre, jusqu'à lui donner la liberté de le détruire et de le rendre malheureux. Dieu et la nature ne permettent jamais, à qui que ce soit, de s'abandonner tellement soi-même, que de négliger sa propre conservation; comme nous ne sommes point en droit de nous ôter la vie, nous ne saurions, par conséquent, avoir droit de donner à d'autres le pouvoir de nous l'ôter. »²⁷⁾ Dans le contrat social, les hommes confient le droit naturel à l'État. Mais ce contrat inclut une exception : les hommes se réservent le droit à la résistance contre l'État, si celui-ci néglige leur propre conservation. Le contrat social perd ainsi sa cohérence chez Locke. Rousseau radicalise l'idée de contrat : il demande au peuple d'obéir à la volonté générale plutôt qu'à sa volonté particulière. « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.* »²⁸⁾ La volonté générale est la volonté de la communauté entière, c'est-à-dire la volonté de l'État. Rousseau demande donc au peuple de vivre en tant que membre du cours politique de l'État, c'est-à-dire de s'identifier à la volonté de l'État. Et il doit mourir pour son pays : « Or le citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, et quand le Prince lui a dit, il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir ; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État. »²⁹⁾ Rousseau sacrifie ainsi la conservation de soi pour radicaliser le contrat social. Le contrat est l'engagement entre les deux substances, et il est logiquement impossible d'identifier les deux substances. Cette impossibilité provoque la difficulté théorique du contrat social. À la différence des autres philosophes de droit naturel, Spinoza présente la théorie de l'État sans contrat. L'État ne provient que de la multitude dans laquelle chacun détient plus de puissance que dans son état de solitude. L'État n'est jamais

transcendant pour les hommes. L'État et le peuple ne sont que des attributs de l'unique substance, et donc l'État est changeable et flexible suivant les hommes. Pourtant, cela ne signifie pas que nous pouvons changer d'État arbitrairement par le droit naturel. C'est ainsi parce que Spinoza n'admet ni le libre arbitre ni l'autonomie humaine. Même si on ne la connaît pas, on suit toujours la nécessité de la loi naturelle.

6. Raison

La raison est une notion clef dans la philosophie des Lumières, et elle est parallèle avec le droit naturel. L'idée des Lumières consiste dans la libération par rapport au dogme. Kant dit : « *Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre.* »³⁰⁾ Les Lumières se définissent ainsi comme la sortie de l'homme hors de la dépendance du dogme de l'autorité de l'Église catholique. Et elles soulignent l'autonomie de la raison pour cette sortie. Ainsi que la raison libère l'homme de sa dépendance du dogme, l'idée moderne de droit naturel consiste à libérer la politique de la théocratie, c'est-à-dire de sa dépendance à l'autorité de l'Église catholique. Elle est donc étroitement liée à la raison.

Désormais, on voit les caractéristiques de la raison dans la philosophie politique de Spinoza. Cela permet de plus clairement comprendre l'intérêt de l'idée politique de Spinoza. Dans la philosophie des Lumières, la raison a ses deux faces : l'autonomie et l'exclusion des savoirs traditionnels par le critère rationnel. Il en est ainsi pour la raison de Spinoza. La raison n'est, comme nous avons montré au chapitre 3, pas le droit naturel par lequel l'homme est libre. La raison n'existe pas dans l'état naturel. Mais Spinoza appelle « libre un homme dans la mesure où il vit sous la conduite de la raison, parce que, dans cette mesure même, il est déterminé à agir par des causes pouvant être connues adéquatement par sa seule nature, encore que ces causes le déterminent nécessairement à agir »³¹⁾. Dans ce cas, la raison joue le même rôle que la nécessité de nature. La raison a ainsi ses deux faces par rapport à la nature.

C'est aussi dans le *Traité théologico-politique* que nous pouvons trouver une telle ambiguïté. Il informe : « la fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une Raison libre. »³²⁾ Pourtant, sans cesse il dit que l'individu « peut avec une entière liberté opiner et juger et en conséquence aussi parler, pourvu qu'il n'aille pas au-delà de la simple parole ou de l'enseignement, et qu'il défende son opinion par la Raison seule (...). Par exemple, en cas qu'un homme montre qu'une loi contredit à la Raison, (...) et qu'il s'abstienne, en attendant, de toute action contraire à ce qui est prescrit par cette loi, certes il mérite bien de l'État et agit comme le meilleur

des citoyens. »³³⁾ La raison qui mérite de l'État est ainsi différente de la raison que contredit la loi de l'État.

Comme nous avons montré au chapitre 4, dans le *Traité théologico-politique* l'État s'appuie sur le pacte qui provient de la raison. Mais pourquoi le pacte provient-il de la raison ? C'est parce que la raison est « utile ». De ce point de vue, s'il y a la raison qui s'oppose à la loi, elle est inutile, parce que la loi est utile pour la paix. La raison a ainsi ses deux aspects, et nous pouvons distinguer la raison utile et la raison inutile. La paix dans le *Traité théologico-politique* signifie le maintien de la multitude dans le *Traité politique*, parce que les deux établissent l'État. Et la multitude a plus de puissance que l'individu, et la puissance provient de la nécessité de la nature. Donc la raison est adéquate à la nécessité de la nature aussi longtemps que la raison est utile pour la multitude. Mais la raison n'est pas nécessairement identique au droit naturel.

Par là, nous pourrions considérer la raison comme la connaissance du second genre ainsi que *L'Éthique*. La raison ne concerne pas les essences éternelles. C'est l'aspect inutile de la raison. La raison est inutile si elle contredit la loi de l'État. Cela ne signifie pas que nous ne puissions pas résister contre la mauvaise loi, mais qu'elle est inutile si elle fonctionne en tant que le jugement extérieur de la politique. La raison qui se situe hors de la réalité est donc inutile. Et cela correspondrait à un des deux aspects de la raison de la philosophie des Lumières : l'exclusion des savoirs traditionnels par le critère rationnel. Mais selon *L'Éthique*, la raison s'élève jusqu'aux lois universelles de la nature. C'est l'aspect utile de la raison, et ainsi la raison peut être la raison qui mérite de l'État. Ce serait la raison qui peut expliquer tout à l'intérieur de la politique. La raison est utile si elle est liée à la politique réelle. Cela permet de comprendre que pour Spinoza il ne s'agit pas de chercher le régime idéal de la politique, mais de connaître la liberté dans la politique réelle.

7. Conclusion

À la différence des autres philosophes de droit naturel, Spinoza ne considère pas l'état naturel comme une imagination théorique, mais comme l'état qui a réellement existé. Il ne reconnaît pas la séparation définitive entre l'état naturel et l'état civil : on détient le droit naturel dans l'état civil sans contrat social. Et Spinoza donne un caractère additif au droit naturel : on a plus de puissance dans la multitude que dans la solitude. Le contrat est l'engagement entre les deux substances, et il provoque logiquement le problème de l'identité des deux substances. Mais Spinoza n'a pas ce type de difficulté, parce que sa théorie ne contient pas l'idée de contrat. L'État n'est jamais transcendant pour les hommes, et il est changeable et flexible suivant les hommes. Et la réflexion de Spinoza sur la raison permet de comprendre que pour lui, il ne s'agit pas de chercher la politique idéale, mais de connaître la liberté dans la politique réelle.

Notes

- 1) HARDT, Michael, NEGRI, Antonio, *Multitude: War and democracy in the age of empire*, New York: Penguin Books, 2004, pp. xiv-xv.
- 2) SPINOZA, *Traité politique* (1677), traduction de C. Appuhn, Paris : Flammarion, 1966, Chapitre 2, 14 (Abréviation : TP 2 ; 14).
- 3) TP 2 ; 14.
- 4) HOBBS, *Léviathan* (1651), traduction de F. Tricaud, Paris : Sirey, 1971, p. 177.
- 5) TP 2 ; 15.
- 6) TP 2 ; 15.
- 7) TP 2 ; 3.
- 8) TP 2 ; 4.
- 9) TP 2 ; 7.
- 10) TP 2 ; 8.
- 11) SPINOZA, *Traité théologico-politique* (1670), traduction de C. Appuhn, Paris : Flammarion, 1965, p. 261 (Abréviation : TTP, p. 261).
- 12) NEGRI, *Spinoza subversif* (1974), traduction de M. Raiola et F. Matheron, Paris : Kimé, 1992, p. 27.
- 13) TTP p. 263.
- 14) TTP pp. 263-264.
- 15) TTP p. 266.
- 16) TTP p. 266.
- 17) TTP p. 265.
- 18) TP 2 ; 13.
- 19) TP 2 ; 16.
- 20) TP 2 ; 16.
- 21) La création de l'État dans le *Traité politique* ressemble ainsi à la dialectique de Hegel.
- 22) TP 2 ; 17.
- 23) TP 3 ; 3.
- 24) TP 3 ; 3.
- 25) TP 2 ; 12.
- 26) Voir le chapitre 16 du *Léviathan*.
- 27) LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil* (1690), Traduction de David Mazel, Paris : Flammarion, 1999, Chapitre XIV, 168.
- 28) ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social* (1762), Paris : Flammarion, 1992, p. 40.
- 29) *ibid.*, p. 70.
- 30) KANT, Emmanuel, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », *Critique de la faculté de juger*, trad. de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Jean-Marie Vaysse et Heinz Wismann, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris : Gallimard, 1989, p. 497 ; AK VIII, 35.
- 31) TP 2 ; 11.
- 32) TTP p. 329.
- 33) TTP pp. 329-330.

Références

- SPINOZA, *Traité politique* (1677), traduction de C. Appuhn, Paris : Flammarion, 1966.
- SPINOZA, *Traité théologico-politique* (1670), traduction de C. Appuhn, Paris : Flammarion, 1965.
- SPINOZA, *L'Éthique* (1675), traduction de R. Caillois, Paris : Gallimard, 1954.
- NEGRI, *Spinoza subversif* (1974), traduction de M. Raiola et F. Matheron, Paris : Kimé, 1992.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio, *Multitude: War and democracy in the age of empire*, New York: Penguin Books, 2004.
- HOBBS, *Léviathan* (1651), traduction de F. Tricaud, Paris : Sirey, 1971.
- LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil* (1690), Traduction de David Mazel, Paris : Flammarion, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social* (1762), Paris : Flammarion, 1992.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Jean-Marie Vaysse et Heinz Wismann, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris : Gallimard, 1989.

