

## Cours pt – avant-propos

présenter quelques concepts qui s'avèreront capitaux pour la compréhension de Spinoza

- individu
- communauté

→ unification et séparation

- |              |              |
|--------------|--------------|
| - liberté    | - obéissance |
| - normes     | - penser     |
| - religion   | - agir       |
| - autorité   | - paix       |
| - démocratie | - autonomie  |
| - puissance  | - aliénation |
| - pacte      | - dialogue   |

Plusieurs de ces concepts sont sensés vous rappeler le cours de l'an dernier : comment mettre à contribution cette connaissance passée pour les enjeux actuels du sujet, et pour comprendre Spinoza ?

Avant de commencer la lecture de cette œuvre très difficile, il s'agit de déblayer le terrain avec notre propre entendement – pour envisager la question centrale du thème : **pourquoi la communauté est-elle nécessaire à l'individu ?**

Essayez chacun.e de formuler une question qui prenne en compte plusieurs éléments posés ici. Cela suppose donc que vous ayez réfléchi, que vous ayez mis en rapport ces termes, pour pouvoir formuler *une seule question* qui a trait au thème (individu et communauté)

\*

Introduction – partir des questions des élèves pour relever quelques enjeux auxquels Spinoza va pouvoir répondre :

- quelles conditions à la stabilité de l'État (et de la communauté)
- la liberté individuelle et ses limites face à l'intérêt collectif (et inversement)
- le danger de la religion dans la sphère politique
- le caractère rationnel de la démocratie (affect / raison / superstition)
- l'autonomie de l'individu dans un cadre collectif

**thème politique** = paix / liberté / rationalité / croyances

Vos questions ont donc des réponses chez Spinoza, et il va s'agir pour vous de toujours garder à l'esprit cet ensemble de questions, qui sont autant de premières problématiques à envisager pour la lecture des autres œuvres.

Afin d'aller vite, pour nous : posons la définition de la communauté telle qu'elle est établie avec les deux autres classes, et essayons de comprendre la nature de la relation entre l'individu et la communauté.

#### **\*définition de la communauté.**

Outre la multiplicité de ses membres comme caractéristique, la communauté peut être définie par un intérêt partagé pour un objet, ainsi que par un ensemble de valeurs similaires que ses membres vont chercher à respecter. La nécessité du respect de ces valeurs induit une connotation morale ou éthique à la communauté, qui n'est pas simplement un groupement de personnes, et qui n'est pas non plus fondée sur des critères de « ressemblance ».

(ainsi la communauté des roux n'est pas, n'en déplaise à Cartman, une communauté pour sa couleur, mais par les valeurs de respect et de tolérance qu'elle revendique, ainsi que par l'intérêt partagé d'une reconnaissance des roux comme des êtres humains : les roux sont une communauté grâce à autre chose qu'un signe distinctif).

Cependant, ce signe distinctif est aussi à considérer comme une condition de la communauté : celle-ci *marque les corps*, et imprime en eux une *technique particulière*, un *usage* qui permet aux membres de se reconnaître mutuellement. Cette marque peut être un accessoire, une attitude ou un apprentissage corporel : la plupart du temps, il renvoie à une initiative propre à l'individu. Si en revanche, cette marque est subie, on parlera davantage de stigmaté (cf. Goffman, premier texte), signe qui sert à exclure davantage qu'à inclure.

La reconnaissance mutuelle est donc une condition pour qu'il y ait communauté, impliquant que celle-ci se pense comme autonome d'autres communautés, autonomes d'autres individus, voire autonome d'une société. Elle dispose de son code, de sa culture, et donc de normes qui lui sont propres, impliquant un emploi du temps, un rythme de vie, et un calendrier qui lui sont spécifiques. Ce calendrier est souvent distingué par une ritualité, des temps forts, et une certaine forme de « culte » ou de célébration permettant à la communauté de s'affirmer. Un équilibre entre ces temps est donc à prendre en compte si l'on souhaite réfléchir à la question, posée aussi par Spinoza.

Ainsi, si l'on pose ces critères de reconnaissance, de signes, de valeurs, et d'intérêt partagés, il apparaît clair que toute communauté vise à deux objectifs : la satisfaction de ses membres et sa pérennité en temps. Ces deux objectifs nécessitent une **stabilité** et une **paix** constante dans la communauté face aux menaces, internes (dissensions) comme externes (guerres). Ses membres ont donc des obligations de solidarité et de loyauté, entre eux et envers la communauté, dont l'intérêt prime sur l'intérêt particulier.

### **\*Nature de la relation entre individu et communauté.**

Tous ces éléments nous permettent d'établir que la relation entre individu et communauté est **dynamique** et non statique. Car la communauté, si elle doit assurer sa pérennité, révèle sa faiblesse et sa contingence (toute communauté peut disparaître). Matheron, dans *Individu et Communauté chez Spinoza* classe ses chapitres selon deux notions plutôt utiles : *unification* et *séparation*. Deux modes de relation entre nos deux acteurs, qui ont à chaque fois la possibilité d'une initiative. L'individu peut se séparer ou s'unir à la communauté ; la communauté peut se séparer ou s'unir à l'individu. Dans les deux cas, cette initiative renverra aux intérêts de chacun des deux agents de la relation.

Et il est nécessaire de garder à l'esprit que cette relation est toujours évolutive : non seulement la communauté évolue et renouvelle son personnel, mais l'individu évolue et n'est pas figé dans ses valeurs (il n'y a pas un individu éternel qui réitère toujours les mêmes normes et mêmes valeurs). Les choix auxquels nous confrontent les deux œuvres littéraires (Eschyle, Wharton) sont justement des choix liés à cette contingence de la communauté, et au poids de ses normes qui se sont « naturalisées » (c'est-à-dire que la culture est devenue une seconde nature).

### **\*les enjeux de l'individu (pour comprendre les premières pages)**

Foucault, dans *Le Souci de soi*, travaille distingue trois formes d'individu dans son rapport aux normes, qui émergent dans l'Antiquité. Trois formes de l'individualisme moral et politique :

- La 1<sup>ère</sup> = valeur absolue attribuée à l'individu dans sa singularité, indépendance par rapport à la communauté (Ind 1)
- 2<sup>ème</sup> = valorisation de la vie privée (Ind 2)
- 3<sup>ème</sup> = intensité des rapports à soi, se prendre soi-même comme objet de sollicitude, de soin (Ind 3)

Trois variantes qui sont l'essentiel de la notion. Quels rapports entre ces 3 variantes ?

Toute conception qui soutient que la finalité de toute organisation sociale, tant dans les buts qu'elle se propose que dans ses modes d'organisation, consiste à préserver liberté, sécurité, voire auto réalisation de l'individu. Le but suprême de toute organisation politique, c'est l'individu. On pourrait illustrer cela en renvoyant aux types de sociétés où on voit nb de formes fondamentales censées régir l'ensemble juridique du droit positif. Cf. DDHC art. 1 Toute une série de droits qui en découle, organisant liberté individuelle, d'association, de propriété etc. L'individu empirique considéré comme principe moral et politique ; organisation sociale légitimée par la mise en œuvre

de cette finalité. **Aucune entité supra individuelle (classe, nation) ne peut disposer de droits supérieurs dans réalisation de buts collectifs.**

Si les individus constituent la valeur ultime d'un système, ils doivent être traités de manière égale. Existence d'une égalité de droit, qui ne peut jamais être violée par des actes sacrificiels quelconques. Le 1<sup>er</sup> pb que doit affronter cette définition : il y a un ensemble de droits individuels, mais sont-ils compatibles ensemble ? Ou existe-t-il une possibilité de contradiction entre eux ? Toute tentative de développer ind 1 doit très vite tenir compte de la possibilité que ces droits sont contradictoires : droits civils contre droits économiques, culturels contre économiques et sociaux. Prendre en compte cela. D'autant plus que pb est de savoir quel droit nous devons classer en premier...

**C. Taylor**, *Multiculturalisme, différence et démocratie* (Aubier, 1994). On voit apparaître pb de priorité. Comment faire droit aux revendications ethniques ou religieuses dans un régime démocratique dès lors qu'elles conduiraient à restreindre droits civils ? **Prémices anthropologiques de Taylor : l'identité d'un individu (ou d'un groupe social) est caractérisée par plusieurs éléments : reconnaissance positive dont il jouit ; absence de reconnaissance ; perception négative de cette identité (ie. ce qui peut "l'attaquer")**. Concerne aussi bien les individus de la culture dominante, que ceux appartenant à des minorités, ethniques, religieuses, culturelles. Universalité de l'exigence de deux phénomènes historiques : effondrement de l'ancien régime, où formes de reconnaissance sociale liée à des distinctions honorifiques. Crée une hiérarchie sociale sous forme collective : individu de classe. Avec révolution, valorisation de l'individu. Egale dignité individuelle exprimée dans égalité des droits. Second aspect : nouvelle conception de l'individualité au 18<sup>ème</sup>, principe d'autodétermination individuelle, capacité pour l'individu d'agir de manière autonome en suivant ses convictions intimes : c'est « l'idéal d'authenticité » dont le représentant serait Rousseau. **Le croisement de ces deux phénomènes permet de comprendre les principes de l'individualité moderne : dignité et authenticité. Le propre des sociétés d'ancien régime, à ordres, c'est que la reconnaissance a lieu par l'appartenance. Or n'y a pas une telle garantie dans sociétés modernes, où l'identité personnelle n'est plus garantie par ce processus d'appartenance, mais presque entièrement construite par des processus d'interactions sociales, qui peuvent réussir ou échouer, en fonction de formes ou non de "reconnaissance publique"**. Or s'il en est ainsi, on comprend qu'il puisse exister des demandes permanentes de reconnaissance, multiples : pour accès à la citoyenneté, ou reconnaissance publique de la valeur de la culture d'un groupe par ex.

**TTP – Introduction – analyse de la page de titre et de la préface.**

Spinoza, proposition 9 éthique III. Nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous y aspirons. La chose est bonne parce qu'elle se présente à mon conatus comme la possibilité de l'augmenter.

*Contenant quelques dissertations où l'on fait voir que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'État et la piété elle-même.*

*Nous connaissons à ceci que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous qu'il nous a donné de son esprit.*  
(Jean, ép. I, ch. IV, v. 13.)

mot clef ici reste *liberté* (philosophe étant ici un synonyme de penser), posée comme condition inaliénable au vivre-ensemble et à la force de tout régime politique. Nuançons cependant : une liberté de penser, et non la seule « liberté » d'action.

*piété* ici n'est pas à entendre dans le sens strictement religieux (celui qui respecte le culte : faire une œuvre pie, pieusement se recueillir) ; mais dans un sens plus spirituel : la piété est le respect de la divinité dans la manière qu'elle a de se révéler à nous-mêmes – c'est tout le sens de la citation de l'épître de Jean). Le culte et l'autorité religieuse ne peuvent pas s'arroger le droit de décider de ce qui est pieux ou de ce qui ne convient pas à la piété. Ils n'ont pas le monopole des critères de la piété, car celle-ci est d'abord la première manifestation de ma liberté.

**Rapport théologie-politique (place de la religion dans l'Etat ; théologie = doctrine fautive, mais instrument d'une institution, le pouvoir religieux, qui veut se soumettre les esprits et le pouvoir civil. L'intention polémique contre l'Eglise calviniste dans la lettre est donc cohérente avec la défense de la paix de l'Etat dans le sous-titre)**

**\*découpage global du texte.**

1, (chs 1-15) les Eglises s'autorisent d'une conn révélée. Il ne suffit donc pas de leur opposer une défense rationnelle de la liberté de pensée. Il faut établir par une interprétation philologique que l'écriture n'autorise pas la tutelle des Eglises sur les esprits : l'écriture n'est pas une autorité qui lie la libre pensée. Donc, interprétation de l'écriture, qui exhume le vrai contenu de la révélation (un enseignement moral, une doctrine de l'obéissance), et qui vise à *libérer la Religion, en son sens authentique, de la Théologie* telle qu'elle s'est constituée historiquement en onto-théologie.

2, (chs 16-20) démonstration rationnelle que l'Etat bien institué ne doit pas légiférer sur la pensée. Il s'agit de *libérer l'Etat de la théologie et de l'absolutisme*. La révélation n'est pas la source du droit politique universel.

Le livre couvre donc le programme de son titre. Au 17<sup>ème</sup>, les pouvoirs théologique et politique ne sont pas réellement séparés. Cf Hobbes, qui lui non plus dans le *Leviathan*, ne sépare pas le pb politique de la question de l'autorité théologique.

§ 1-6

Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un dessein arrêté ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais prisonniers de la **superstition**. Mais souvent réduits à une extrémité telle qu'ils ne savent plus que résoudre, et condamnés, **par leur désir sans mesure des biens incertains de fortune**, à flotter presque sans répit entre **l'espérance et la crainte**, ils ont très naturellement l'âme encline à la plus extrême **crédulité** ; *est-elle dans le doute, la plus légère impulsion la fait pencher dans un sens ou dans l'autre*, et sa mobilité s'accroît encore quand elle est suspendue entre la crainte et l'espoir, tandis qu'à ses moments d'assurance elle se remplit de jactance et s'enfle d'orgueil. (...) Personne en effet n'a vécu parmi les hommes sans avoir observé **qu'aux jours de prospérité presque**

**tous, si grande que soit leur inexpérience, sont pleins de sagesse**, à ce point qu'on leur fait injure en se permettant de leur donner un conseil ; que **dans l'adversité, en revanche, ils ne savent plus où se tourner, demandent en suppliant conseil à tous et sont prêts à suivre tout avis qu'on leur donnera**, quelque inepte, absurde ou inefficace qu'il puisse être. (...) De la sorte ils forgent d'innombrables **fiction**s et, **quand ils interprètent la Nature, y découvrent partout le miracle comme si elle délirait avec eux**.

+ intégralité du §3

Il est question d'une multiplicité (les hommes), à partir de laquelle Spinoza propose une anthropologie : ce sont des êtres d'imagination, qui cherchent un sens à leur existence, et qui cherchent à avoir la fortune de leur côté malgré le caractère irrationnel de ce désir. L'homme est donc « mobile », ou « instable » en lui-même, et ce n'est que par la compréhension et la connaissance qu'il acquiert certitude et stabilité. L'expérience lui apporte du recul.

Point essentiel : l'homme est naturellement crédule, puisque c'est un être d'imagination, et il ne comprend pas la Nature infinie qui l'entoure. (*Fortune* = ordre commun de la nature (= ordre fortuit pour l'intellect) rapporté aux désirs<sup>1</sup>). Il l'interprète donc, et il y a donc le risque d'une compréhension erronée à cause d'une interprétation fallacieuse (celle que Spinoza nomme délire et qu'il associe au mysticisme, à la transcendance et à toute forme de connaissance qui ne relève pas de la science).

➔ intérêt du texte est de voir comment un mode de communauté s'établit : si son intérêt n'est pas en jeu, l'homme se détourne des autres et demeure sa propre autorité, puisqu'il s'imagine libre et autonome ; si son intérêt (vital presque) l'est, en revanche, alors au contraire il se rapproche des personnes susceptibles de lui apporter des réponses, abandonnant toute autonomie pour des chimères. Il s'aliène, en même temps qu'il délire. Spinoza relève une aporie, puisque aucune des deux solutions n'est satisfaisante ; et c'est parce qu'il n'y a pas de réponse satisfaisante qu'il écrit son texte. Ce qu'il faut donc, pour un État, c'est défaire le sentiment d'instabilité et de crainte des hommes pour qu'ils puissent vivre ensemble (et la concurrence de communautés contre l'État prend en compte ce désir de stabilité). Si on les maintient dans cet état, cependant : rien n'ira. « **La cause de la superstition est donc la crainte** », écrit Spinoza au § suivant.

La *superstition* est donc différente de la *religion*. La première consiste en la crainte de Dieu, ou dans le désir d'être élu ou épargné, quand la deuxième pose l'obéissance aux commandements de Dieu comme motivée par un vrai amour de Dieu où l'espérance l'emporte sur la crainte. Spinoza ici ébauche un des grands thèmes de son anthropologie, la *fluctuatio animi* (l'âme fluctuante, i.e. le flottement de l'âme au gré des circonstances) : la nature humaine a horreur de l'incertitude, et l'incertitude cause de la superstition, qui est plus affective qu'épistémique<sup>2</sup> : ce n'est pas l'ignorance

---

<sup>1</sup> Cf *TTP*, III, § 3 : « par fortune, je n'entends rien d'autre que le gouvernement de Dieu en tant qu'il dirige les affaires humaines par des causes externes et inattendues » ; « gouvernement de Dieu » = « ordre fixe et immuable de la nature, c'est-à-dire l'enchaînement des causes naturelles ».

<sup>2</sup> On peut distinguer 2 logiques :

*Eth* I, App : l'ignorance (« les hommes naissent tous ignorants des causes ») et l'illusion du libre arbitre produisent la projection finaliste anthropomorphique, qui produit la crainte.

*TTP*, Préf : la crainte produit la crédulité, qui secondée par l'ignorance produit la projection.

Point commun à ces 2 logiques : l'*imaginaire monarchique* qui structure la projection (Dieu comme roi). L'hyp de Balibar est que la perversion superstitieuse et théologique de la religion a une cause avant tout politique : elle renverrait moins à une faiblesse générale de la nature humaine qu'à une vie sociale où les individus sont incapables d'organiser consciemment leurs rapports. Cf *Spinoza et la politique*, 25-26. Cette hyp n'est pas incompatible avec l'affirmation que « tous les hommes sont en proie par nature – *natura obnoxiosus* – à la superstition » (début § 5). Que l'homme soit « nécessairement, et toujours, sujet aux passions – *passionibus obnoxium* » (*Eth*, IV,

de la nature en premier lieu qui cause la superstition, c'est la peur. L'affect est donc primaire, par rapport à toute entreprise rationnelle.

Point à retenir : il y a deux types d'affect chez Spinoza : les affects positifs renforcent notre puissance d'agir (l'espérance), tandis que les affects négatifs nous rendent prisonniers, et diminuent notre puissance (la crainte). Cependant, les affects négatifs sont plus forts, de prime abord, que les affects positifs, car ils sont davantage « affectifs » que les positifs qui ont souvent une part de « rationalité » (j'espère car j'ai de bonnes raisons d'espérer). Dans une communauté, si tous les membres sont gouvernés par un affect négatif, alors la puissance est amoindrie (très grossièrement, pour cerner déjà le problème).

S'il y a deux types d'affects, alors il est nécessaire de comprendre qu'il y *aura toujours de la superstition* : c'est un phénomène naturel et universel ; mais cela ne signifie pas qu'on ne puisse pas la vaincre. À l'inverse de la crainte qui fait *délirer*, l'espérance est raisonnable (la crainte qu'on voudrait considérer comme raisonnable serait davantage la *prudence*, car celle-ci soupèse raisonnablement les risques d'une initiative). S'engageant dans une démarche historique, il faut comprendre que l'enseignement de la Bible, pour Spinoza, est compatible avec la raison.

Pour être clair, on peut distinguer trois notions, qui forment une hiérarchie (du meilleur au pire) :

- la **philosophie** est la voie savante vers la béatitude ;
- la **religion universelle** (cf. épître de Jean en exergue) est la voie non savante vers la béatitude (non savante car non fondée sur une connaissance vraie de la nature et de Dieu) : c'est le pur enseignement éloigné d'une exégèse malveillante ou fausse des textes. Comme *règle de vie*, cette religion universelle ne diffère pas de la philosophie, puisque les deux correspondent à la définition donnée dans la quatrième partie de l'*Ethique*, proposition 37, scolie 1 : : « désir et action dont nous sommes la cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, autrement dit en tant que nous connaissons Dieu » (dans la philosophie, le désir est la connaissance spéculative, dans la religion universelle, la connaissance imaginative et la foi dans l'enseignement de l'Écriture. La religion universelle obéit au principe, sinon de la *raison*, de la foi et surtout du *bon sens* (cf. Descartes, *Discours de la méthode*).
- la **superstition**, religion de la foule (crédulité ignorante) soumis à l'enseignement des théologiens (= doctrine pseudo-savante). Elle ne conduit qu'à la servitude, à la discorde, et à l'orthodoxie (≠ liberté de pensée qui repose sur l'usage de mon entendement). La superstition consiste à contester les phénomènes naturels sous prétexte qu'ils ne correspondent pas à la volonté divine. Or, chez Spinoza, accorder une « volonté » à la nature, sur le modèle anthropomorphique, est une absurdité.

**Pour résumer** - un homme ignorant peut ne pas être superstitieux, si sa religion et le contexte social-politique lui donnent plus de raison d'espérer que de craindre. La vraie connaissance de Dieu et de la nature n'est pas requise pour être libéré de la superstition, même si cette liberté

---

4, cor) n'interdit pas de penser les conditions d'une libération éthique, mais aussi politique (au moins à l'égard des passions tristes les plus négatives).

n'est pas complète et réellement solide. Inversement, un homme savant (ou qui se croit tel) n'est pas à l'abri de la superstition, dans la mesure où il est susceptible d'être affecté par une crainte plus forte que son savoir – ce qui peut toujours arriver, l'homme libre et raisonnable n'étant qu'un idéal. La superstition est considérée comme un phénomène populaire. Mais cette assignation sociale a ses limites : la *foule*, c'est le *vulgus* (détermination non sociale de la *foule*) à quoi chacun peut appartenir dès que l'affect l'emporte en lui sur la raison. Spinoza rappelle que la nature est la même en tous les hommes. Les gens cultivés, l'élite, ont aussi leurs délires superstitieux. Or, le délire divinatoire conduit inéluctablement à la magie propitiatoire ou conjuratoire (sacrifices et prières, fin § 2). La superstition est alors constituée comme *disposition imaginative-théorique et pratique* : grille ou code d'interprétation des signes par lesquels Dieu révélerait ses intentions à notre égard, pratiques en vue de diriger ces intentions vers la satisfaction de nos désirs de biens incertains. Donc, il y aura toujours de la superstition, mais chaque superstition est en elle-même éphémère, particulière. C'est une constante anthropologique qui se réalise dans des constructions interprétatives-pratiques particulières et volatiles : constance du phénomène superstitieux = pluralité des superstitions. Par conséquent, la superstition est aisément manipulable. Elle peut donc devenir un instrument politique dangereux : elle permet de diriger la foule à volonté.

Il est donc nécessaire de cadrer la superstition, et de la stabiliser : par la mise en place d'une *ritualisation* et d'une *orthodoxie* qui n'admet aucun doute. La révélation prend alors la forme d'un texte sacré, objet d'idolâtrie, dont la pratique codifiée est régie par l'**obéissance** (= hétéronomie) – cf. chapitre 17 sur l'État des Hébreux - sur la substitution superstitieuse de la lettre inscrite dans l'Écriture à la *parole de Dieu* inscrite dans l'esprit humain. **PROBLÈME** – la stabilisation de la superstition se fait avec des dogmes qui prétendent à la connaissance du vrai ; mais ces dogmes ne proviennent pas de la raison. Dès lors, chaque dogme (= chaque superstition) prend une forme particulière éloignée de la religion universelle : cela aboutit à l'*intolérance* et aux conflits (religieux, militants, communautaires).

→ La prétention de chaque superstition à être la vraie religion est conforme à l'essence de la superstition : désir d'être l'élu, le favori du recteur de la nature, et de l'emporter sur les autres. Logique de domination qui ne correspond pas à la Nature, mais à une fausse idée du droit naturel.

### §7-8 – deux arguments = explication du sous-titre

1. défense de la république *vs* la monarchie : la monarchie utilise la religion pour couvrir de cette dernière l'affect de crainte. C'est une manipulation : les hommes « combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut » : servitude politique qui est extravagante, parce que l'on juge « honorable » et non « honteux » des actions extravagantes : sacrifier sa vie à la guerre pour la vanité d'un seul homme » (régime monarchique traditionnellement lié à la guerre dans la pensée moderne = belliqueux par essence). Une orthodoxie imposée est contraire à la constitution des Provinces-Unies (= « liberté commune »).

2. légiférer sur les opinions (« lois établies concernant les objets de spéculations et opinions tenues pour coupables », p.48) = risque de donner une « apparence de droit » aux séditions, et par conséquent de menacer l'État, qui ne serait plus « arbitre », mais « adversaire ». Celui-ci, dès lors, entre dans une logique de conflit. Dans un État bien institué, « **on ne poursuit que les faits et on ne punit pas les paroles** » (*ibid*). Ainsi **Etat libre, vraie religion et philosophie sont non**



seulement compatibles, mais solidaires, car ils ont le même intérêt : la liberté ; et les mêmes ennemis : monarchistes absolutistes, théologiens, superstitieux (Prédicants).

cf. lecture §8 intégralement – enjeu de la publication.

Puis donc que ce rare bonheur nous est échu de vivre dans une République, où une entière liberté de juger et **d'honorer Dieu selon sa complexion propre est donnée à chacun**, et où tous tiennent la liberté pour le plus cher et le plus doux des biens, j'ai cru ne pas entreprendre une œuvre d'ingratitude ou sans utilité, en montrant que non seulement cette liberté peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais que même on ne pourrait la supprimer sans détruire la paix de l'État et la piété. Telle est la thèse que mon principal objet a été de démontrer dans ce Traité. Pour y parvenir, il a été nécessaire d'abord d'indiquer les principaux préjugés concernant la religion, c'est-à-dire les restes de notre servitude antique ; puis aussi les préjugés se rapportant au droit des autorités souveraines de l'État. Beaucoup en effet, dans leur licence effrontée, s'efforcent de leur enlever ce droit en grande partie et de détourner d'elles sous couleur de religion le cœur de la multitude encore sujet à la superstition des idolâtres, ce qui nous ferait retomber dans une servitude universelle. Je me propose de dire un peu plus loin en quelques mots dans quel ordre je montrerai cela, mais auparavant j'exposerai les causes qui m'ont poussé à écrire.

### §9 – les raisons qui ont mené à l'écriture du livre

**La superstition est désormais institutionnalisée par l'intermédiaire du culte perverti. Spinoza distingue 2 manières de manifester cette superstition structurelle qui se fait passer pour religion, et qui empêche l'accomplissement de l'individu (i.e. renforcer la raison et l'honnêteté de l'état civil).**

1. Le Culte = manifestation **pratique** de la foi (= adorer Dieu, = obéir à ses commandements = pratiquer la justice et la charité) : « amour, joie, paix, maîtrise de soi, bonne foi ». Les œuvres permettent de rendre compte de la foi. Or, la *superstition pervertit le culte*, en ce sens qu'elle inverse les valeurs de la foi (haine<sup>3</sup> remplace l'amour, crainte remplace la joie, l'hostilité remplace la pitié) et menace de rendre négatif le climat public. Il y a donc contradiction entre les paroles et les actes : le culte dénonce la foi.

J'ai vu maintes fois avec étonnement des hommes fiers de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la continence et la bonne foi envers tous, se combattre avec une incroyable ardeur malveillante et se donner des marques de la haine la plus âpre, si bien qu'à ces sentiments plus qu'aux précédents leur foi se faisait connaître.

---

<sup>3</sup> la haine est toujours mauvaise, cf. Ethique, IV, proposition 45 : « *La haine ne peut jamais être bonne.* **Démonstration :** Quand nous haïssons une personne, nous nous efforçons de la détruire (par la [proposition 39, partie 3](#)), c'est-à-dire (par la [proposition 37, partie 4](#)) de faire une chose qui est mauvaise. Donc, etc. C.Q.F.D. »

Par conséquent, le culte est perverti en *culte extérieur* (= aduler Dieu = respect aveugle des rites et de la lettre) : au lieu de *relier* les hommes, ce culte religieux les *sépare*. La superstition divise les hommes doublement : 1, en les faisant vivre sous le régime des passions nocives, qui, parce qu'ils les partagent toutes, les opposent tous à tous ; 2, en redoublant l'opposition par la différence du culte extérieur, qui est toujours particulier, qui distingue, qui divise et oppose.

Cherchant donc la cause de ce mal, je n'ai pas hésité à reconnaître que l'origine en était que les charges d'administrateur d'une Église tenues pour des dignités, les fonctions de ministre du culte devenues des prébendes, la religion a consisté pour le vulgaire à rendre aux pasteurs les plus grands honneurs. Dès que cet abus a commencé dans l'Église en effet, un appétit sans mesure d'exercer les fonctions sacerdotales a pénétré dans le cœur des plus méchants, l'amour de propager la foi en Dieu a fait place à une ambition et à une avidité sordides, le Temple même a dégénéré en un théâtre où l'on entendit non des Docteurs, mais des Orateurs d'Église dont aucun n'avait le désir d'instruire le peuple, mais celui de le ravir d'admiration, de reprendre publiquement les dissidents, de n'enseigner que des choses nouvelles, inaccoutumées, propres à frapper le vulgaire d'étonnement. De là en vérité ont dû naître de grandes luttes, de l'envie et une haine que les années écoulées furent impuissantes à apaiser. Il n'y a donc pas à s'étonner si rien n'est demeuré de la religion même, sauf le culte extérieur, plus semblable à une adulation qu'à une adoration de Dieu par le vulgaire, et si la foi ne consiste plus qu'en crédulité et préjugés.

2. La doctrine comme manifestation **théorique** de la foi. La foi est une **connaissance de la doctrine divine, i.e. des enseignements divins : justification théorique de la pratique. Ils ne sont pas vrais (différence foi/philosophie), mais pieux (ils incitent à l'obéissance)**. Il y a donc une part d'obéissance conséquente dans la communauté. Le *TTP* est une critique sans concession de la théologie comme doctrine du vrai, et une redéfinition drastique du véritable objet de la théologie : la parole divine révélée, comme credo minimum, base de la foi. Faire de la doctrine de la foi une doctrine du vrai, proposer une interprétation philosophique de l'Écriture = *contresens sur la foi et sur l'Écriture*, qui a pour conséquence de faire de la théologie une rivale de la philosophie, et de soumettre la liberté de philosopher à l'autorité de religions perverties.

= *Cause de la perversion de la religion en superstition* : changement du statut de la religion, qui devient une organisation politique au service d'une domination et de la poursuite de biens terrestres (richesse, honneurs). Le peuple considère les services (ministères, charges) comme des sources légitimes de pouvoir, d'honneurs (dignités) et de richesses (bénéfices). Donc, la compétition pour les services confronte, non ceux qui ont le plus grand désir de servir la religion, mais ceux qui ont le plus grand désir des ces biens terrestres (les plus méchants, ambition, avarice). D'où transformation de l'enseignement de la foi en éloquence (cf. la transformation du Temple en un théâtre), et perversion de la doctrine et du culte.

Donc l'enjeu du *TTP* et le travail du philosophe est de rétablir le vrai sens de l'Écriture et de détruire le contresens des théologiens.

#### §10-14 = plan logique du texte.

Nous ne nous attardons que sur les chapitre XVI à XX, qui concernent le propos strictement politique du *TTP*, la première partie étant « théologique ». Cependant, comprendre les

prémices pour saisir notre propos. D'abord, Spinoza procède à une réinterprétation de la Bible, dans une démarche critique (usage de la raison) et historique (prendre le texte religieux comme autre chose qu'un texte sacré) : la méthode de Spinoza prétend donner à l'Écriture un *sens clair* (restituer clairement ce que la Bible dit incontestablement), qui permette de départager ce qui y est compatible avec la rationalité de ce qui ne l'est pas. La fin des chapitres I à XV conclut à une nécessité *théologique* de la liberté de jugement : « juger les faits, et non les paroles ».

#### XVI-XX *Etude de l'Etat*

**Nécessité *politique* de la liberté de jugement.** Thèse soutenue par l'analyse du fondement de la république, i.e. le transfert non entier du droit naturel de chacun au droit naturel du Souverain ; et par l'analyse historique de l'Etat des Hébreux et de ses lois.

Le fondement de la république implique l'autorité des détenteurs du Droit Naturel souverain sur les affaires sacrées (ch XIX) : cela renvoie à une théorie du rapport Etat / religions qui constitue un lieu polémique du XVII<sup>ème</sup> siècle. Le meilleur et le plus sûr exercice du Droit Naturel souverain requiert la liberté de pensée (ch XX).

**précision** - Reprise des arguments de *Éthique* I Appendice sur la force du préjugé. On ne peut assigner la foule à une acception purement sociale. **Spinoza n'a aucune vénération particulière pour le peuple, bien au contraire il est très conscient des résistances populaires à la libre république et de l'influence de la superstition sur le peuple. Mais d'une part, ses adversaires les plus haineux et les moins tolérants n'appartiendront pas au peuple, mais aux doctes et lettrés, et Spinoza le sait très bien. (Cf « la foule et ceux qui souffrent des mêmes passions que la foule »). D'autre part, la visée du livre n'est pas seulement de libérer les philosophes, mais bien plutôt de défendre et d'accroître la liberté de penser et l'indépendance du pouvoir politique à l'égard des puissances religieuses.** Comment cet objectif pourrait-il être envisagé, si Spinoza ne pensait pas que l'attitude des philosophes était susceptible d'avoir une influence sur les opinions et pratiques du peuple ? A l'horizon du livre, il y a le projet ambitieux de substituer à l'influence des hommes religieux sur le peuple celle des philosophes libres (influence qui sera toujours fragile, et qui suppose des médiations intellectuelles et politiques), et plus généralement de contribuer à un ordre politique bien institué, **afin que le peuple cesse de se confondre avec la foule (i.e., que le peuple fasse communauté par la multitude et le dialogue, et ne soit pas une seule et même entité sans jugement)**

\*Aparté historique (à lire, pas à expliquer en cours) :

1, *date et propos*. **TTP = contexte d'une « libre république » menacée. D'où une théorie des fdts de l'Etat centrée sur le pb théologico-pol.** Le TP est rédigé après la chute de la « libre république » : 1672, invasion des Pays-Bas par la France, malgré l'alliance des libéraux et des Orangistes (Guillaume d'Orange nommé gal en chef). La République a été incapable de se défendre militairement. Elle a dû faire appel à Guillaume d'Orange, qui ensuite a fait massacrer les frères De Witt (20 août 1672, évt qui n'a pu que confirmer Sp dans son attitude prudente à l'égard de la violence populaire et de la foule saisie par l'affect de haine) = fin du régime

de la « Vraie Liberté » (autonomie provinciale et municipale, climat intellectuel le plus tolérant d'Europe). D'où les pbtiques nées de cet effondrement et de l'irruption de la violence populaire :

Comment constituer des Etats qui durent, comment déduire de l'essence de chaque Etat les propriétés qui assurent sa durée, voire son éternité ? Cf IX, 14 (la République des provinces-Unies est classée ds les Etats aristocratiques fédéraux).

Comment maintenir l'unité du peuple, ou multitude (cf infra, lexique), ce qui suppose de le contenir ds des limites précises. Cf I, 3. Cf infra, conditions du pb politique.

(La suite, qui n'a pas été vue et ne sera pas vue en cours, est un ensemble de notes prises sur le chapitre XVI, mais qui engageait le cours vers un réflexion beaucoup trop longue sur Spinoza : j'ai fait le choix de mettre ces notes à l'écart, et je vous déconseille de les lire. Elles ne vous seront guère utiles).

### **\*qu'est-ce que le « droit naturel » ? (chapitre XVI)**

Traditionnellement, par « droit naturel » on entend le prolongement juridique et rationnel d'éléments constitutifs de l'état de nature : notre nature tend à nous faire privilégier notre intérêt, notre survie, et la tentative d'une stabilité dans notre existence (= la recherche de la paix) : le droit naturel tente de donner un statut juridique à ces aspects, qui tendent à faire de l'homme un *individu*. Par conséquent, la pensée moderne (XVIIe-XVIIIe siècles) correspond à ce moment du droit où apparaît cette notion juridique d'individu, protégé par des lois fondamentales à l'établissement des sociétés (à la différence des « sujets » du Roi, par exemple). Plusieurs textes juridiques de l'époque (*Habeas Corpus* en Angleterre, *Bill of Rights* anglais et américains, *DDHC*) en sont la traduction.

Chez Spinoza cependant, il y a quelque chose à nuancer, tant la « Loi » n'est pas forcément importante si elle n'est pas en accord avec la Nature (quand le droit naturel présenté auparavant peut être pensé comme une séparation de l'état de nature). Spinoza dialogue avec Hobbes, qui a élaboré une nouvelle définition du droit naturel dans le *Léviathan* et le *De Cive* : « **Car par le mot de juste et de droit, on ne signifie autre chose que la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles, conformément à la droite raison. D'où je tire cette conséquence que le premier fondement du droit de la nature est que chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres et sa vie.** » (citation de Hobbes). Le droit de nature ainsi défini se confond avec la puissance naturelle que chacun a de s'emparer de tout ce qu'il désire, il est une puissance polarisée par le désir. Hobbes a remplacé la *potestas* divine – le pouvoir légitime de Dieu sur ses créatures, créant par l'ordre du monde une communauté ordonnée – par la *potentia* ou le *power* de chaque individu capable de s'imposer dans la nature. Selon Hobbes, dans le monde d'avant l'état civil, il

n'existe nulle norme à laquelle il serait juste de conformer l'action individuelle. On peut parler d'individualisme absolu, et présenter ceci comme une tendance dangereuse qui invite les hommes à s'entretuer par précaution. Face à la multitude autodestructrice, il est nécessaire de mettre en place un état souverain qui pose la dépendance des individus entre eux pour l'équilibre social : le *Léviathan*, pensé comme un organisme.

Spinoza opère un renversement semblable : la volonté de Dieu n'est pas l'expression de la *potestas*, comme s'il était *source d'autorité* – elle est manifestation de la *potentia*, et par suite, on appellera Dieu *ce qui est effectif*, à savoir : tout ce qui existe relève de l'essence-puissance divine (i.e. il n'y a pas de volonté divine, il n'y a qu'une nature qui manifeste sa puissance, et cette puissance est infinie). L'homme a aussi une puissance, mais cette puissance est une partie de la nature en elle-même : l'homme est fini, alors que la nature est infinie. Il n'est pas un empire dans un empire, puisqu'il n'est qu'une partie d'un Tout qui le dépasse infiniment, et qui n'exerce aucune « autorité » sur lui (il n'y a pas de commandement), sinon celui des choses telles qu'elles garantissent sa conservation (il y a des lois de la nature). Il est donc proche de Hobbes, en ce sens qu'il pose l'individu comme une puissance qui cherche à s'étendre. Le droit naturel chez lui est défini dès le paragraphe 2 du chapitre XVI<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Je renvoie à *Ethique*, IV, proposition 37, scolie 2 pour une compréhension plus large de l'état de nature - *Le bien que désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désirera également pour les autres hommes, et avec d'autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.*

Tout homme existe par le droit suprême de la nature, et en conséquence, tout homme accomplit par ce même droit les actions qui résultent de la nécessité de sa nature ; d'où il suit que tout homme, toujours en vertu du même droit, juge de ce qui est bon et mauvais et veille à son intérêt particulier, suivant sa constitution particulière (voyez les [propositions 19](#) et [20, partie 4](#)), se venge du mal qu'on lui fait (voyez le [corollaire 2 de la proposition 40, partie 3](#)), s'efforce enfin de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il hait (voyez [proposition 28, partie 3](#)). Si les hommes réglaient leur vie selon la raison, chacun serait en possession de ce droit sans dommage pour autrui (par le [corollaire 1 de la proposition 35, partie 4](#)) ; mais comme ils sont livrés aux affects (par le [corollaire de la proposition 4, partie 4](#)), lesquels surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu de l'homme (par la [proposition 6, partie 4](#)), ils sont poussés en des directions diverses (par la [proposition 33, partie 4](#)) et même contraires (par la [proposition 34, partie 4](#)), tandis qu'ils auraient besoin de se prêter un mutuel secours (par le [scolie de la proposition 35, partie 4](#)). Afin donc que les hommes puissent vivre en paix et se secourir les uns les autres, il est nécessaire qu'ils cèdent quelque chose de leur droit naturel, et s'engagent mutuellement, pour leur commune sécurité, à ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui.

Or, comment pourra-t-il arriver que les hommes, qui sont nécessairement sujets aux affects (par le [corollaire de la proposition 4, partie 4](#)), et par suite inconstants et variables (par la [proposition 33, partie 4](#)), puissent s'inspirer une mutuelle sécurité, une confiance mutuelles ? C'est ce qu'on a clairement montré par la [proposition 7, partie 4](#), et la [proposition 39, partie 3](#), qui portent qu'aucun affect ne peut être empêché que par un affect contraire et plus fort, et que chacun s'abstient de faire du mal à autrui par crainte de recevoir un mal plus grand. La société pourra donc s'établir à cette condition qu'elle disposera du droit primitif de chacun de venger ses injures et de juger de ce qui est bien et de ce qui est mal, et qu'elle aura aussi le pouvoir de prescrire une manière commune de vivre, et de faire des lois, en leur donnant pour sanction, non pas la raison, qui est incapable de contenir les appétits (par le [scolie de la proposition 17, partie 4](#)), mais la menace d'un châtement. Cette société, fondée sur les lois et sur le pouvoir qu'elle a de se conserver, c'est l'État ; et ceux qu'elle couvre de la protection de son droit, ce sont les citoyens.

Nous voyons clairement par ces principes que dans l'état de nature il n'y a rien qui soit bon ou mauvais par le consentement universel, puisqu'alors chacun ne songe qu'à son utilité propre, et suivant qu'il a telle constitution et telle idée de son intérêt particulier, décide de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, et n'est tenu d'obéir à nul autre qu'à soi-même ; de telle sorte que, dans l'état de nature, il est impossible de concevoir le péché. Mais il en va tout autrement dans l'état de société, où le consentement universel a déterminé ce qui est bien et ce qui est mal, et où chacun est tenu d'obéir à l'État. Le péché consiste donc tout simplement dans la désobéissance, laquelle est punie conséquemment par le seul droit de l'État ; et l'obéissance au contraire est un mérite pour le citoyen, en ce qu'elle le fait juger digne de jouir des avantages de la société. De plus, dans l'état de nature, personne n'est, du consentement commun, le maître d'aucune chose, et il n'y a rien dans la nature dont on puisse dire qu'elle appartienne à tel homme et non à tel autre. Toutes choses sont à tous, et par conséquent il est impossible de concevoir dans l'état de nature la volonté de rendre à chacun son droit, ou de dépouiller personne de sa propriété ; en d'autres termes, il n'y a dans l'état de nature ni juste ni injuste, et ce n'est que le consentement commun qui détermine dans l'état de société ce qui appartient à chacun. Par où l'on voit clairement que le juste et l'injuste, le péché et le mérite, sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expriment la nature de l'âme. Mais en voilà assez sur ce point.

§2 **essentiel** - Par Droit et Institution de la Nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. Par exemple 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. Il est certain en effet que la Nature considérée absolument a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, c'est-à-dire que le Droit de la Nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance ; car la puissance de la Nature est la puissance même de Dieu qui a sur toutes choses un droit souverain. Mais la puissance universelle de la Nature entière n'étant rien en dehors de la puissance de tous les individus pris ensemble, il suit de là que chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, autrement dit que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient. Et la loi suprême de la Nature étant que chaque chose s'efforce de persévérer dans son état, autant qu'il est en elle, et cela sans tenir aucun compte d'aucune autre chose, mais seulement d'elle-même, il suit que chaque individu a un droit souverain de persévérer dans son état, c'est-à-dire (comme je l'ai dit) d'exister et de se comporter comme il est naturellement déterminé à le faire. Nous ne reconnaissons ici nulle différence entre les hommes et les autres individus de la Nature, non plus qu'entre les hommes doués de Raison et les autres qui ignorent la vraie Raison ; entre les imbéciles, les déments et les gens sains d'esprit. Tout ce que fait une chose agissant suivant les lois de la nature, en effet, elle le fait d'un droit souverain, puisqu'elle agit comme elle y est déterminée par la Nature et ne peut agir autrement. C'est pourquoi, parmi les hommes, aussi longtemps qu'on les considère comme vivant sous l'empire de la Nature seule, aussi bien celui qui n'a pas encore connaissance de la Raison, ou qui n'a pas encore l'état de vertu, vit en vertu d'un droit souverain, soumis aux seules lois de l'Appétit, que celui qui dirige sa vie suivant les lois de la Raison. C'est-à-dire, de même que le sage a un droit souverain de faire tout ce que la Raison commande, autrement dit, de vivre suivant les lois de la Raison, de même l'ignorant, et celui qui n'a aucune force morale, a un droit souverain de faire tout ce que persuade l'Appétit, autrement dit de vivre suivant les lois de l'Appétit. C'est la doctrine même de Paul qui ne reconnaît pas de péché avant la loi, c'est-à-dire tant que les hommes sont considérés comme vivant sous l'empire de la Nature.

**Il s'agit donc de comprendre la société politique comme réunion des conatus individuels (= puissances individuelles) dans une puissance collective, qui est un *transfert de souveraineté* :**

*Dans l'état de nature, la souveraineté qui détermine l'usage par chaque individualité de sa puissance n'est et ne peut être rien d'autre que l'individu agissant selon les lois de sa nature. Le droit de l'individu s'étend jusqu'aux bornes de sa puissance, dont il use selon les lois de sa nature qui le déterminent.* Cf ex des gros poissons, déterminés par leur nature à nager et à manger les petits poissons. **Cet ex (animalité, comportement prédateur) montre de la manière la plus nette que la notion de droit naturel n'a ici aucun sens normatif, et qu'elle désigne l'usage naturel de la puissance naturelle d'exister et d'agir pour tous les individus naturels, dont les hommes, quel que soit le principe déterminant leur conduite (passion ou raison).**

**Un des buts de l'Etat (ou une de ses conditions, cela revient au même) est de rationaliser l'orientation du conatus, i.e. d'agir comme si les hommes pouvaient être dirigés par la raison, d'introduire de la rationalité dans le jeu affectif, et de favoriser les affects allant dans le sens de la rationalité**

Le pacte politique consiste pour chaque individu à augmenter son droit naturel en le plaçant sous la détermination des lois d'un souverain collectif, et non plus des lois de sa seule nature affrontée aux autres parties de la nature. En d'autres termes : dans l'EN, le DN de chaque homme = sa puissance en tant que partie de la nature ; dans l'EC, DN de chacun = sa puissance en tant que puissance naturelle *et partie de l'Etat* : donc une puissance naturelle (celle de mon corps et de mon esprit) que l'Etat fait converger avec d'autres puissances naturelles. En tant que partie de l'Etat, ma puissance naturelle n'est plus affrontée, mais associée à celles des autres individus composant l'Etat ; et en nombre d'occasions, ma puissance naturelle affronte la puissance des parties de la nature qui me sont contraires par la médiation, ou avec l'assistance, de la puissance collective. **Donc, tout ce que je *peux faire* est grandement augmenté.**

Sp donne à la notion de « fondement » avant tout le sens de *fin*, i.e. de *désir* (fin = appétit, *Eth*, IV, déf 7). Cf « fondement de la foi » = unique commandement d'aimer son prochain par amour de Dieu, Ch XIV ; « 1<sup>er</sup> et unique fondement de la vertu » = « effort pour se conserver soi-même », *Eth*, IV, 22, cor ; « fondements de la cité » = utilité, règle vitale de la recherche de l'utile, qui ne peut dans le cas des hommes s'accomplir que par une loi commune. *Le fondement de la cité est son utilité du point de vue du conatus.*

§5 – passage narrativisé d'une démonstration logique : pacte de renonciation au droit naturel individuel pour constituer un souverain collectif. Point à préciser - **la renonciation de chacun à son droit naturel au profit d'un souverain commun ne signifie pas une sortie du droit naturel, un passage d'un régime de droit (le « droit naturel ») à un autre (le « droit civil ») ; mais ce que le TTP présente comme un *transfert* de droit naturel souverain, des individus vers le collectif.** Ce transfert n'est d'ailleurs jamais complet (début du ch 17), et il repose sur une promesse dont la validité reste tjrs relative à son utilité. **Le transfert signifie donc que la puissance commune, quel que soit le mode de sa constitution (contrat ou soumission) donne au Souverain (= celui qui décide de l'usage de son droit naturel) les moyens de déterminer l'usage licite que chacun peut faire de sa puissance naturelle. C'est cet usage licite qu'on nomme *droit civil*, puisqu'il n'est plus déterminé par les lois de la nature, mais par les lois de l'Etat. Le Souverain ne détermine le *droit civil* qu'autant qu'il a le *droit naturel* (la puissance) de le faire. En ce sens, c'est la continuation de l'EN, mais selon un jeu dominé par une puissance transindividuelle, qui impose d'autres règles que celle de l'ordre naturel non organisé.** Comme dans l'état de nature, le droit n'excède pas la puissance : si le souverain ne peut faire respecter ses lois par la puissance de la raison ou de la force, il n'a pas de droit souverain. A la différence de l'état de nature, le souverain, puisqu'il tient son droit du collectif, doit l'exercer avec un *minimum* de rationalité, dans le sens de l'utilité commune. **Une société où le souverain ne prendrait que des décisions absurdes utiles à personne est inconcevable<sup>5</sup>.**

---

<sup>5</sup> Cf ex de la Tunisie : si le groupe au pouvoir accapare le revenu de l'Etat (rente touristique, etc.) au profit d'un cercle de plus en plus restreint, il perd sa base sociale.



→ Le *TTP*, XVI, §5 donne à ce moment rationnel la forme *contractuelle* de la *promesse* et de la *stipulation*. Cette forme contractuelle s'accorde avec la thèse soutenue au §11 : l'Etat démocratique est le plus naturel, le plus proche de la liberté naturelle (i.e. celui où le droit civil de chacun semble retenir le plus de souveraineté individuelle). Sp a ici en tête l'Etat démocratique des Hébreux avant la monarchie de Moïse.

**Comprendre le pacte** - Le pacte signifie non que les individus renoncent à leur DN, mais qu'ils s'accordent pour déléguer la souveraineté qui détermine son usage licite à une instance collective. Cette instance n'a de puissance que par l'agrégation des DN individuels - Association qui suppose que les individus s'engagent à **n'user de leur puissance que selon des règles communes, qui ne sont plus les lois de la nature tout entière, mais des règles de l'utile propre à la nature humaine**, tel qu'une rationalité minimale les conçoit. Le passage de l'état de nature à l'état civil signifie que les hommes s'accordent pour ne plus vivre selon l'*ordre commun de la nature* (où leur puissance individuelle est très faible), mais selon un *ordre de l'utile propre à la nature humaine* (où leur puissance est accrue par la convergence des conatus humains organisée par des lois devant participer d'un minimum de rationalité).

Dans l'idéal, cet ordre substitue aux lois de la nature tout entière les seules vérités éternelles de la raison humaine. Au moment du pacte, les conditions de cet idéal sont très loin d'être réunies (et elles ne le seront jamais). **Cependant, aucun pacte ne peut être établi sans un minimum de rationalité, un calcul d'utilité mettant en balance la crainte et l'espérance.**

On a alors les *conditions du pb pol*, i.e. les fondements de la cité et les conditions de son effectivité (*TTP*, XVI, 5-11, A 5-6, 263-269 ; *TP*, II, 9-17 ; III, 1-10)

1, *nécessité de sortir de l'EN* : sous la seule loi de la nature, le DN individuel souverain, qui est la conjonction d'un désir et d'une puissance, réalise cette conjonction d'une manière très faible. C'est **la contradiction interne du DN humain : la souveraineté individuelle sur la puissance ne permet guère de satisfaire le désir qui en détermine l'usage. La complexité du corps h, qui a besoin de bcp de choses pour se conserver, réclame une coopération.** Tant que le DN des hs est déterminé par la puissance des individus séparés, il est plus imaginaire que réel, car nul, qui en jouit au tps t, n'est assuré d'en jouir au tps t+1. **Tant qu'il exerce son DN souverain, l'individu vit sous la détermination de la nature tout entière, dont il n'est qu'une très faible partie.** Il est confronté à toutes les autres puissances individuelles de la nature, y compris celles des autres hommes, dont l'ensemble surpasse infiniment la sienne. La crainte de la mort, violente ou misérable, conduit au dépassement de l'EN. **Le TP précise que dans l'EN, chacun vit selon un régime, non d'indépendance, mais d'interdépendance : chacun voit son DN affaibli par le DN d'autrui (II, 15).**

2, *nécessité d'organiser la convergence des conatus = pb de l'Etat bien institué.* Le conatus = instance légitimante, qu'il soit savant ou ignorant, rationnel ou passionnel, actif et libre ou passif. L'action des ignorants découle de leur nature, telle que modifiée par l'action de causes externes qui manifestent aussi la puissance de la nature : le DN des ignorants est tt autant DN que celui des hs rationnels (*TP*, II, §5). **Or, l'ignorant veut plier les autres à son ingenium (détermination de l'ignorant dans l'*Eth*), il est mené par l'ambition universelle de domination. Spontanément, le rapport des conatus n'est pas convergent, mais polémique ; spontanément, sans régulation externe, les hs disconviennent selon l'affect (Cf *Eth*, IV, props 34-35), et, et on ne peut compter qu'ils s'accorderont par la raison. Cf *TP*, II, §14.**



Le pt 1 montre la néc pour les hs de s'allier, d'agréger leurs DN ; le pt 2 montre la difficulté de le faire, puisque les conatus entrent spontanément dans des rapports polémique. Et cela, d'autant plus que « **rien n'est plus insupportable aux hs que d'être soumis à leurs égaux et d'être dirigés par eux** » (*TTP*, V, §8). Cf aussi, sur la donnée passionnelle du pb pol, *TTP*, XVII, 4). Les relations interindividuelles sont spontanément, par le mécanisme des affects, commandées par des logiques de lutte. **Fonction des lois et de l'Etat : organiser la convergence d'affects spontanément opposés, développer les affects allant ds le sens de la rationalité, rationaliser le rapport aux affects, permettre aux hs libres de vivre selon leur raison.**

1, « tout diriger selon le seul commandement de la raison » : formule assez égarante, qui ne peut signifier que chacun s'engage à vivre sous le commandement de la raison (aucune loi ne peut contraindre à la sagesse), mais plutôt : dans une démocratie, où la direction de l'Etat est collégiale, chacun s'engage à diriger l'Etat et sa propre vie de citoyen-sujet selon ce que la raison détermine comme utile à tous<sup>6</sup>, et non selon son appétit propre (**principe de l'intérêt général**). **Raison s'oppose à appétit, et caractérise le rapport de chacun à la gestation des lois et à l'obéissance**. Cet engagement vaut ce que vaut tte promesse : il est requis pour la promulgation des lois, tous sont prêts à le contracter (par crainte de la honte ou désir de gloire) même si nul n'est prêt à l'appliquer, et il revient aux lois de le faire respecter. **Si le rapport entre les individus et l'utile commun est tel que les lois ne sont pas respectées, c'est l'effondrement de la démocratie (fin de la démocratie primitive des Hébreux).**

2, agir envers autrui non selon son appétit, mais selon la règle d'or (**principe de réciprocité de l'association égalitaire : chacun devient le socius d'autrui**).

3, défendre le droit d'autrui comme si c'était le sien (**principe de solidarité, qui seul rend possible la constitution d'une puissance commune**).

**La stabilité** du pacte repose sur la même condition que sa *ratification* : chacun tient sa promesse par une raison identique à celle qui l'a conduit à promettre = *l'utilité* qu'il voit à la tenir<sup>7</sup>. (le pacte concerne donc le *présent*, et jamais l'avenir) → Cette théorie de la promesse est strictement eudémoniste (vs morale de l'obligation). Elle dit la vérité du pacte social (et inversement, le pacte exhibe le sens de toute promesse) : il n'engage les associés que pour autant qu'il leur *paraît* utile de le respecter.

→ En csque, pb politique = comment faire pour que les hs relèvent au maximum de leur propre dt, et non du dt d'autrui ou de la nature tte entière – ce qui suppose, sans paradoxe, que

---

<sup>6</sup> Cf *TP*, II, §21 : « les règles de droit de l'Etat le meilleur doivent être instituées selon le commandement de la raison ». L'Etat substitue (idéalement) au droit naturel passionnel de l'EN un droit naturel rationnel, une rationalité dans l'usage que chacun fait de sa puissance.

<sup>7</sup> Ce n'est même plus un ex démonstratif par son absurdité : supposons que je me sois engagé avec d'autres dans une grève de la faim radicale pour faire avancer une cause dont je me rends compte ensuite qu'elle est stupide, ou qu'elle n'en vaut pas la peine, ou qu'il existe des moyens moins coûteux et plus efficaces de la faire avancer. Je vais me délier de ma promesse, parce que je préfère susciter la réprobation du groupe, ou même apparaître comme un homme sans honneur (l'honneur n'est une cause de mon action que pour autant que je le considère comme un bien *plus* précieux que d'autres – c'est le cas dans une société chevaleresque, mais pas dans le monde politique tel que le décrit Machiavel), voire mener une vie de proscrit, plutôt que de mourir d'une manière que je juge stupide. Ce serait la même chose si je promets d'assassiner quelqu'un, ou de diriger un avion contre une tour (le « fanatisme » n'est qu'un mélange très irrationnel de crainte et d'espoir, chez des individus qui ne peuvent plus se dégager de là où ils se sont engagés).

« chaque citoyen relève non de son droit mais du droit de la Cité »<sup>8</sup> (= liberté, qui dans sa forme éthique caractérise exclusivement l'homme conduit par la raison ; qui dans sa forme politique signifie la paix – comme concorde et non comme paix de l'âme –, la sécurité –vs contrainte–, les libertés civiles –vs tyrannie de l'Etat ou des Eglises).

En conséquence, la promesse à elle seule ne garantit rien, elle témoigne seulement qu'à un moment il était utile de la faire, et donc il faut sans cesse *entretenir les conditions qui engagent les ignorants à la tenir*. Puisque ces conditions ne sont pas rationnelles, elles sont affectives : il faut que pour chacun, il y ait plus à craindre et moins à espérer de la désobéissance que de l'obéissance. La loi intervient dans le jeu affectif pour réguler les affects et déterminer leur rapport en relation à certains objets (la sanction). En l'absence de détermination rationnelle spontanée du conatus, elle contraint chacun à solliciter la rationalité minimale permettant de comparer l'utilité des conduites selon l'affect même. La promesse est donc indissociable du transfert des DN individuels à une autorité souveraine dotée par là de la force de contraindre.

Par là se trouvent déterminées l'essence et la limite du pouvoir souverain. Un pouvoir n'est souverain que pour autant qu'il a la puissance de contraindre par la force, donc par les menaces et la crainte, tous ses sujets à obéir. Et il ne peut le faire que pour autant que les individus renoncent à leur droit naturel souverain (droit de déterminer l'usage de leur puissance selon leur désir individuel) pour le transférer au souverain collectif (le ch 17 du TTP précise que ce transfert n'est jamais complet), sans garder de souveraineté privée (= sphères de non droit civil = ruine de l'Etat). On ne quitte pas le DN, le DN de l'Etat ne peut avoir d'autre source que le DN des individus qui le composent, quand ils sont unis par le pacte<sup>9</sup>. On remarque alors un cercle : le pouvoir souverain peut contraindre les individus à renoncer à l'usage de leur dn souverain, pour autant que les individus renoncent à leur dn souverain (il n'est craint par les individus que pour autant que ceux-ci lui donnent les moyens d'être craint par eux). Ce cercle, qui n'est rien d'autre que l'essence du pacte (toute société repose sur un pacte implicite ou explicite, une association dont la force sur les individus dépend de la force que les individus lui donnent : l'*Imperium* repose tjrs sur la puissance et volonté de la multitude ou de sa partie la plus forte) signifie 3 choses :

1, le pacte suppose que l'ensemble des citoyens jugent utile de doter le souverain du pouvoir de contraindre chaque individu pris singulièrement à l'obéissance. C'est un calcul rationnel élémentaire : l'avantage que chacun retire de l'obéissance à la loi est fonction du fait que tous y obéissent. Et comme on ne peut se fier aux promesses, l'Etat doit disposer des moyens de se faire obéir de chacun, même quand cette obéissance est circonstanciellement pénible<sup>10</sup>. Nous jugeons utile de financer la force publique.

2, aucun pouvoir politique ne peut reposer entièrement sur la force, i.e. sur la violence et sa crainte. Certains pouvoirs s'exercent de manière violente (e.g. celui de Moïse), mais cette violence suppose une adhésion d'au moins une partie du peuple à l'autorité du chef, partie suffisante pour

---

<sup>8</sup>, TP III, 5.

<sup>9</sup> TP, III, 2 : « le droit de l'Etat, ou droit du Souverain, n'est rien d'autre que le droit de nature lui-même, déterminé par la puissance non de chacun mais de la multitude, lorsqu'elle est conduite comme par un seul esprit » - i.e. elle forme un seul corps.

<sup>10</sup> TP, III, 6 : « si un homme conduit par la raison doit faire parfois, sur ordre de la Cité, ce qu'il sait être contraire à la raison, ce dommage est largement compensé par le bien qu'il tire de l'état civil pris en lui-même : car c'est aussi une loi de la raison que de 2 maux il faut choisir le moindre ».

garantir le droit du souverain sur tout le peuple. L'utilité de l'obéissance ne peut être basée sur la seule crainte de la mort, car la fonction du pacte est de libérer de cette crainte qui règne dans l'état de nature. Si le pacte n'est pas plus utile à cet égard que l'EN, pourquoi le respecter ? Le Souverain doit veiller au bien public, ou paraître le faire. Sinon, son fondement (son utilité réelle ou apparente) est supprimé.

3, un pouvoir entièrement basé sur la force n'est pas un pouvoir politique, et ne peut être représenté dans la forme d'un pacte. Dans un tel pouvoir, la puissance du souverain n'est pas constituée par un transfert des puissances individuelles, elle en est indépendante et suffisante à les subjuguier (cas de l'oppression pure : esclavage, camps d'extermination...).

D'où les distinctions du *TTP*, XVI, § 10 (A § 6) entre l'*homme libre*, le *sujet*, l'*esclave*. Le propos est de dissiper toute confusion entre *sujétion politique* et *esclavage*, confusion découlant d'une opposition apparente entre la liberté naturelle / l'obéissance politique. Le passage de la 1<sup>ère</sup> à la 2<sup>nde</sup> ouvre à une vie *plus active*, puisque le conatus de chacun n'y est plus sans cesse déterminé par les aventures du corps, les lois de la nature extérieure, l'ordre commun de la nature, soit un ordre fortuit de causes extérieures. L'état de nature signifie que la puissance du conatus est passivement accaparée par les exigences de la survie, soumise aux aléas de la fortune, sans cesse confrontée à sa faiblesse, dans un climat affectif de tristesse (imagination de son impuissance) et de crainte. L'état politique, parce qu'il permet aux individus de vivre selon des lois plus ou moins rationnellement adaptées à la nature humaine, optimise le déploiement de la puissance du conatus. Le sage et l'ignorant se distinguent par la compréhension plus ou moins adéquate qu'ils ont de ce fait, d'où les distinctions :

**L'homme libre n'obéit pas à un commandement extérieur. Cf fin analyse Ch XV. C'est sous la conduite de la raison qu'il respecte les lois de l'Etat.**

**Le sujet obéit à un commandement qui lui est utile<sup>11</sup>.**

**L'esclave obéit à un commandement utile à celui qui commande, non à lui-même.**

Ces distinctions aristotéliennes rappellent simplement que le fondement de l'Etat est l'utilité, et que sans utilité l'obéissance ne repose pas sur un pacte. La Cité la plus unie est celle qui « tend plus que tout vers cela même que la saine raison enseigne être utile à tous les hommes ». C'est en ce sens que la théorie du DN souverain et de l'Etat chez Sp n'est *pas* une justification du « droit du plus fort » (Cf *Contrat Social*, I, ch 3). Au contraire, le sens de l'EC est que chacun, se mettant sous la protection du DN de la multitude unie, donc de l'Etat, se garantit contre la force d'autrui et la puissance des autres parties de la nature. Le drt du + fort, qui s'applique aux esclaves, n'est pas un EC, il n'a pas la signification d'un pacte.

**Cependant, il n'est pas évident que la théorie sp du droit du Souverain permette de penser les relations internationales autrement que comme un drt du + fort.**

---

<sup>11</sup> En ce sens, le *sujet* est aussi un *citoyen*. Cf *TP*, III, 1 : « nous appelons citoyens les hommes en tant qu'ils jouissent selon le droit civil de tous les avantages de la Cité, et nous les appelons sujets en tant qu'ils sont tenus de se soumettre aux institutions et aux lois de la Cité ». L'obéissance du sujet lui est profitable, et elle dépend d'un calcul d'intérêt. La meilleure cité est celle où ce calcul repose le moins sur la crainte. Pour une acception plus politique de la distinction sujet (obéissance)/citoyen (participation à l'autorité souveraine), cf *Contrat Social*, I, 6, fin.