

Le droit naturel spinoziste et ses chimères

Thomas BERNIS

Tout en tentant de cerner la spécificité de la conception spinoziste du droit naturel¹, je veux montrer combien son champ est très précisément borné par différentes « chimères », purement théoriques, lesquelles correspondent paradoxalement à ce qui est habituellement conçu comme le cœur du jusnaturalisme, et avec lesquelles Spinoza ne cesse de dialoguer. Ce dialogue consiste entre autres, dans son chef, à renvoyer le droit naturel à la catégorie de l'*opinio*, laquelle à son tour ne peut être entièrement évacuée du champ du droit naturel spinoziste dès lors qu'il prend avant tout en considération la liberté de pensée pour rendre manifeste le sens des passages du théologique au politique.

La radicalité du jusnaturalisme spinoziste tout autant que son caractère exceptionnel eu égard aux prémisses humanistes de la tradition du droit naturel moderne s'affirment d'emblée dans le fait que l'homme ne s'y voit pourvu d'aucun privilège par rapport aux autres modes finis : on ne peut concevoir « l'homme dans la Nature comme un empire dans l'empire »². Dans le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, Spinoza explique que, du point de vue de leur droit naturel à persévérer dans leur être, il n'existe « nulle différence entre les hommes et les autres individus de la

¹ Telle que nous l'avions exposée précédemment dans « Le maintien absolu du droit naturel chez Spinoza : ce droit de penser qu'on se réserve », in X. DION *et al.* (dir.), *Droit naturel : relancer l'histoire ?*, Bruxelles, Bruylant, 2008, p. 431-452. Nous partons ici de quelques-unes des conclusions de cet article pour nous concentrer sur le rapport du droit naturel aux « chimères » qui le bornent.

² SPINOZA, *Ethique*, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres III*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 133 (III, préface ; abrégé ci-après en *Ethique*, suivi du numéro de chapitre et de la pagination).

Nature, non plus qu'entre les hommes doués de Raison et les autres »³. L'homme dans la nature est ainsi réfléchi à partir de ses affects, de sa puissance et de ses désirs, bref de la totalité de son être naturel, sans présupposer la « saine Raison »⁴, ou encore du point de vue de sa force de persévérer dans son être selon les lois de la nature et donc de sa nature.

Le principe commun qui anime la nature est le suivant : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » et cet effort correspond précisément à son essence actuelle⁵. Par ce *conatus*, qu'on peut comprendre simplement comme une force d'exister, se dessine cette ontologie très spécifique à Spinoza, une ontologie de la production. La puissance, qui détermine de manière nécessaire les choses naturelles à exister, est comme telle la puissance de Dieu. Cette dernière s'exprime ou se déploie dans la puissance singulière à persévérer dans son être de chaque chose et c'est à ce titre que la substance divine peut être considérée comme immanente aux choses : Dieu ne représente de la sorte en rien une puissance qui agit sur les choses, mais seulement une puissance qui s'exprime en elles. De la puissance productive infinie de Dieu suit, en une infinité de modes, l'infinité des choses de la nature⁶, et ce *de manière nécessaire*⁷, et non pas comme le fruit contingent d'une volonté libre ainsi que le pense le « vulgaire »⁸. On voit ainsi combien l'idée d'une liberté, d'une volonté libre, qu'elle soit divine ou humaine, conçue comme extrinsèque à ce qu'elle produit, et comme pouvant être réfléchie de manière normative et finalisée, ne peut être qu'étrangère au regard que porte Spinoza sur le droit naturel, dont la norme devient parfaitement immanente à l'être comme *conatus*.

Ce qu'exprime le droit naturel, ce n'est nullement la légitimité ou l'illégitimité de quelque pouvoir de l'homme : le *ius naturale* « ne prohibe rien sinon ce que personne ne désire ni ne peut »⁹ ; il est seulement l'étendue de la puissance déterminée de chacun, laquelle correspond donc à ce « droit souverain » dont dispose naturellement chacun « sur tout ce qui est en son pouvoir » de manière à persévérer dans son état¹⁰ selon ses désirs et sa puissance. Il s'identifie pleinement aux « règles de la nature

³ SPINOZA, *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres II*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 262 (XVI ; abrégé ci-après en *TTP*, suivi du numéro de chapitre et de la pagination).

⁴ *TTP* XVI, p. 262.

⁵ *Ethique* III, prop. 6 et 7, p. 142-143.

⁶ *Ethique* I, prop. 16.

⁷ « Je parle, dis-je, de l'existence même des choses singulières en tant qu'elles sont en Dieu. Car, bien que chacune soit déterminée à exister d'une certaine manière par une autre chose singulière, la force cependant par laquelle chacune persévère dans l'existence, suit de la nécessité éternelle de la nature de Dieu » (*Ethique* II, prop. 45, sc., p. 121). Exister exprime pour chaque chose une puissance qui n'est pas la sienne : la puissance infinie de Dieu.

⁸ *Ethique* II, prop. 3, sc., p. 73. Sur ce refus spinoziste de l'idée habituelle de puissance absolue, voir aussi *Ethique* I, prop. 17, sc.

⁹ *TTP* XVI, p. 262. Voir aussi les paragraphes 8 et 18 du chapitre II du *Traité politique*, trad. E. Saisset, révisée par L. Bove, Paris, Le Livre de Poche, 2002 (abrégé ci-après en *TP*, suivi du numéro de chapitre et de la pagination).

¹⁰ *TTP* XVI, p. 261.

(...) suivant lesquelles chaque être [est] déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière »¹¹.

Dans le *TP II*, 15¹², de manière à souligner l'insuffisance de la vie individuelle et le fait que « les hommes dans l'état de nature peuvent à peine relever de leur propre droit » pour donner sens de la sorte à l'idée du « consentement commun » permettant d'imposer des « droits communs », des coopérations et des dynamiques communes comme condition pour la réalisation de ces droits naturels, Spinoza signale toutefois avec force qu'à l'état de nature

le droit naturel de l'homme, tant qu'il est déterminé par la puissance de chaque individu [de chacun] et ne dérive que de lui, est nul ; c'est un droit d'opinion plutôt qu'un droit réel, puisque rien n'assure qu'on en jouira avec sécurité¹³.

Comment comprendre cette idée du droit naturel entendu comme droit d'opinion ? Selon Alexandre Matheron¹⁴ ou Antonio Negri¹⁵, il s'agit ainsi très logiquement, dans le chef de Spinoza, de souligner le caractère formel, théorique, illusoire même d'un droit naturel pensé d'un point de vue strictement individuel, alors qu'il n'y a pas réellement de vie individuelle. Le droit naturel, en ce qu'il relève seulement de la puissance de chacun considéré de manière individuelle, se réduit, se limite à une

¹¹ *Ibid.*

¹² *Traité politique* dans lequel Spinoza ne fait pas appel à la figure du pacte, contrairement au *TTP XVI* (p. 263-264), où le moment rationnel du pacte est évoqué (tout en sachant là aussi que c'est à partir des passions que l'entrée en société doit être pensée) étant donné la discordance des règles et du *conatus* propres à chaque être, avec la crainte qui en résulte, et étant donné la misère propre à une vie gouvernée par les seules nécessités immédiates, hors de toute entraide. La philosophie politique spinoziste reste ainsi essentiellement charpentée sur les passions, lesquelles définissent le fonds à partir duquel se pense la nature et s'expriment les droits naturels, lesquelles aussi bien doivent être principalement « comprises » (*TP I*, 4 et 5, p. 112-113) pour penser comment constituer l'Etat (voir par exemple *TP VI*, 1-3, p. 164-165). « La nature et la condition commune des hommes », et non pas « les maximes de la raison », permettront seules de définir les « fondements naturels de l'Etat » (*TP I*, 7, p. 114). Seule la considération des principes reposant sur la « nature humaine prise en général », et valables donc pour le sage comme pour l'ignorant, permettra une « démonstration (...) universelle » (*TP III*, 18, p. 146 ; voir aussi *TP II*, 5, p. 122-123), éloignée de toute représentation imaginaire, et pourra dès lors être un véritable vecteur de stabilité (*TP I*, 6, p. 114). Bref, c'est seulement comme « l'effet de quelque passion commune » que pourra se penser l'accord par lequel la multitude en « vient à s'assembler naturellement et à ne former qu'une seule âme » (*TP VI*, 1, p. 164). Ce sont ces passions collectives par lesquelles la multitude en vient à s'accorder et à ne former qu'une seule âme qui seules intéressent Spinoza. C'est encore et toujours à partir du *conatus* qui anime la nature, et donc du droit naturel entendu comme l'étendue de la puissance déterminée de chacun, que les fonctions du droit et de la souveraineté devront être cernées, ce qui signifie aussi que, pour Spinoza, « de » la différence – politique, juridique, anthropologique – doit pouvoir être pensée et produite sur cette base naturelle.

¹³ *TP II*, 15, p. 127.

¹⁴ A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1988, p. 296 et s.

¹⁵ A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milan, Feltrinelli, 1981, p. 184.

opinion ; selon les mots de Negri, l'individualité naturelle ne représente en rien un « principe » ou une « valeur » vers laquelle un retour serait possible, mais simplement « un élément de la structure matérielle ».

Sans contredire d'aucune manière une telle lecture qui permet logiquement d'asseoir avec force le caractère collectif de la nature et, partant de là, la portée anti-individualiste du concept de multitude chez Spinoza, je voudrais discuter ici de cette opposition apparente entre réalité et opinion, avec la dépréciation dont souffrirait à première vue cette dernière dans le passage cité du *TP* II, 15, pour redonner une consistance ontologique à l'opinion, en refusant tout simplement que celle-ci puisse en être totalement dépourvue et entretenir un rapport de rupture ou même d'opposition par rapport à la réalité. En d'autres mots, il s'agit simplement de rétablir une continuité entre l'opinion et le réel, en respectant la lettre du texte de Spinoza qui dit de ce droit naturel déterminé par la puissance de chacun : *magis opinione, quam re constare*.

Il s'agit donc simplement de prendre au sérieux le « *magis... quam...* », non seulement parce qu'intuitivement une rupture entre réalité et opinion ne nous semble pas avoir de sens chez Spinoza si cette rupture doit signifier que l'opinion n'a pas de portée réelle, mais aussi parce que, comme nous y reviendrons dans un second temps, l'opinion est aussi ce que le texte spinoziste entend défendre sur un plan politique.

Mais pour comprendre la spécificité de la pensée jusnaturaliste de Spinoza, et le sens de ce droit d'opinion, nous devons prendre en considération un second registre d'existence chimérique, non plus du côté des droits naturels tels qu'ils seraient déterminés par la puissance de chacun, mais celui propre à la figure souveraine. Ensuite, nous devons rétablir une continuité entre ces différents niveaux chimériques qui entourent, en apparence de manière opposée, la réalité politique dans sa « vérité effective », et ce en sachant que du point de vue de cette « vérité effective », dont Spinoza emprunte l'expression directement à Machiavel, il ne peut y avoir aucune rupture, aucune cessation de l'ordre du droit naturel¹⁶.

C'est la portée somme toute très paradoxale du pacte dans le *TTP*, entaché qu'il est d'une série de limites qui pourtant le confirment, sur laquelle nous devons dès lors revenir. Déjà dans le chapitre XVI, tout engagement dans le pacte, tel que rationnellement justifié, reste toujours effectivement miné par le fait que l'homme

¹⁶ Dans le *TP*, Spinoza affirme explicitement un rapport de continuité entre ce qui se dit du point de vue de la nature et l'ordre de la cité considéré dans sa vérité effective : « A considérer la vérité effective de la chose, le droit naturel de chacun ne cesse pas absolument dans l'ordre civil. L'homme, en effet, dans l'ordre civil comme dans l'ordre naturel, agit d'après les lois de sa nature et cherche son intérêt » (*TP* III, 3, p. 139). De la même manière, dans la fameuse lettre 50 qu'il adressa à Jarrig Jelles le 2 juin 1674, Spinoza insiste sur ce qui distingue le plus fondamentalement sa pensée politique et juridique de celle de Hobbes, et cette distinction qu'il tient à établir relève entièrement, comme je le montrerai, du sens et de la prégnance qu'il donne au droit naturel : « Cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature » (Lettre 50 à Jarrig Jelles, in SPINOZA, *Traité politique – Lettres*, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres IV*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 283). Si la cité diffère de l'état de nature, cette différence doit s'entendre en termes de continuité et d'intensité, et non en termes de rupture et de dépassement.

réel, et donc passionné, n'abandonne jamais une liberté et ne perdure jamais dans cet abandon (en respectant toute promesse qui irait dans ce sens), « sinon par crainte d'un mal plus grand ou espoir d'un plus grand bien ». Or, la nécessité de cette crainte ou de cet espoir, qui par définition devrait continuer de s'éprouver dans la durée, fait que toute promesse équivaut d'une manière ou d'une autre aux yeux de Spinoza à une « ruse »¹⁷. Spinoza n'a alors de cesse, dans le *TTP* tout comme dans le *TP*¹⁸, d'affirmer que l'homme peut « d'un droit souverain manquer de foi » à ses engagements s'il pense que ceux-ci sont insensés, et ce « suivant le droit naturel »¹⁹. Bref, ce droit naturel qui se maintient dans l'ordre civil défait toujours déjà le principe absolu selon lequel *pacta sunt servanda* et signifie au minimum que tout pacte est dépourvu de durée absolue. Mais il convient d'élargir plus encore ce mouvement par lequel Spinoza dénie toute portée au pacte au moment même où il l'expose, en signalant qu'il ne cesse non plus d'indiquer, tout au long de son exposé sur le pacte, qu'un engagement rationnel n'est jamais que *prétendument* rationnel : si l'homme ne contredit pas les injonctions de la raison, c'est seulement « pour ne *paraître* pas dément » ; si l'homme choisit le bien qui « *paraîtra* plus grand », cela ne signifie pas « que la réalité soit nécessairement conforme à son jugement » ; l'homme peut donc, suivant le droit naturel, se défaire de ses engagements quand il croit ceux-ci insensés et ce, pour « une raison vraie », mais aussi pour « *une opinion* » qu'il croit vraie²⁰. Bref, non seulement l'idée d'un pacte trouve son sens dans une utilité forcément momentanée, mais il n'est d'utilité qu'à la mesure de l'opinion, qu'à la mesure de ce qu'on croit pouvoir nous éviter un dommage ou nous apporter un avantage. L'entrée dans l'opinion, c'est l'entrée dans une multiplicité radicale qui signifie que chacun peut toujours souverainement se défaire de son engagement dans le pacte²¹.

Dans le chapitre XVI du *TTP*, l'ancrage politique dans la nature passionnelle et donc dans l'opinion ne vise en rien à annuler l'idée « rationnelle » du pacte²² : c'est

¹⁷ *TTP* XVI, p. 264. Pour une analyse plus complète de cette idée que le pacte est comme tel une « tromperie », voir P.-Fr. MOREAU, *Spinoza. Etat et religion*, Paris, ENS éditions, 2005, p. 46.

¹⁸ Voir par exemple *TP* II, 12, p. 126.

¹⁹ *TTP* XVI, p. 265.

²⁰ *TTP* XVI, p. 265, je souligne.

²¹ Remarquons que ces considérations spinozistes sur les limites intrinsèques à contracter ne sont pas dépourvues de tradition, mais la tradition à laquelle il ferait ainsi suite développait ces limites aux relations entre les Etats ou entre les princes : la capacité du prince à s'engager, à être tenu par ses lois, par les lois de ses prédécesseurs ou par ses contrats au civil (ou encore, chez Bodin, par les lois pactionnées, ces lois que le prince lui-même se serait engagé à respecter, malgré ou depuis sa puissance absolue). Au-delà du prince, la question s'était aussi posée de savoir dans quelle mesure Dieu lui-même est engagé par ses promesses (Pierre Lombard). Ce sont ces considérations sur le caractère relatif de tout engagement du prince (ou même de Dieu) dans les promesses qu'il fait que Spinoza met à plat en les rendant valables pour tout homme, depuis son droit naturel !

²² Les limites ainsi exprimées quant à la durée d'un engagement depuis la nature passionnelle de l'homme permettent au contraire de justifier essentiellement que le pacte doit être porteur de contrainte, pour diminuer la possibilité de sa rupture, et affirmer le caractère le plus naturel et le plus rationnel de la forme démocratique.

au contraire un transfert total de la souveraineté, visant à une obéissance absolue, qui transforme potentiellement toute désobéissance en crime de « lèse-majesté »²³, que Spinoza met en avant, au nom de ce paradoxe seulement apparent selon lequel un transfert n'est jamais assuré. Dès lors qu'un contrat ne dure qu'aussi longtemps que son utilité s'impose, et en sachant que cette utilité peut aussi être une apparence d'utilité, il faut faire appel à tous les espoirs, moyens, artifices et ruses pour assurer cette utilité.

Ce qui apparaît ainsi, c'est l'idée générale que la souveraineté d'un commandement équivaut à sa puissance, c'est-à-dire que, le plus fondamentalement, la souveraineté (et donc le pouvoir²⁴) est une relation, une relation qui se pense essentiellement depuis ce sur quoi elle porte. C'est là l'objet transversal du chapitre XVII du *TTP* et de l'ensemble du *TP*.

Si le droit du souverain équivaut à sa puissance, comme on peut le lire dans la lettre de 1674, et comme il résulte, dans le *TTP*, du fait que le pacte « signifierait » le transfert, par l'individu de toute la puissance qui lui appartient, cette équivalence doit être entendue comme l'expression d'une limite ou d'une proportion. Toute la partie du *TTP* qui suit celle où il décrit le pacte s'attache très précisément à montrer que, malgré l'affirmation antérieure de celui-ci, comme transfert de toute la puissance des individus (c'est-à-dire de leur droit à vivre selon leur bon plaisir) vers la société, jamais les droits du souverain ne sont plus étendus et ne seront jamais plus étendus que sa puissance²⁵ ; et, du point de vue inverse, jamais les hommes ne peuvent transférer tellement de droits qu'ils changeraient de nature. Certes, vouloir revendiquer politiquement un droit contre le souverain revient donc d'une manière ou d'une autre à un crime de « lèse-majesté ». Cependant, de telles considérations fondées sur l'idée d'un transfert total des droits, qui à ce stade semble correspondre globalement à ce qu'on peut trouver chez Hobbes, restent pour Spinoza lui-même « purement théoriques » (*mere theoretica*)²⁶.

Dès lors que rien d'autre que sa propre puissance ne limite politiquement ou « de droit » les droits du souverain, c'est depuis la réalité de cette puissance, prise donc en considération comme relation, comme liée aux puissances de ceux sur laquelle elle porte, que s'exprimeront les limites effectives, qui sont opposées « de fait » à la puissance du souverain.

Mais le danger d'une théorie pure de la souveraineté, d'une compréhension purement théorique de celle-ci, n'en correspond pas moins à un danger bien réel face auquel Spinoza entend penser la puissance souveraine comme absolue *et* pourtant comme contrainte, proportionnée à la puissance de ceux sur qui elle porte et soumise aux lois. Sans cela, elle serait non pas « une chose naturelle », mais précisément « une chimère », une chimère qui, pour théorique qu'elle soit, signifierait que la cité « fait

²³ *TTP* XVI, p. 270.

²⁴ A ce titre, le plus grand héritier de la pensée politique de Spinoza est sans doute Michel Foucault, qui n'eut de cesse de mettre en évidence le fait que tout pouvoir est une relation qui s'exerce (plutôt que de le questionner comme quelque chose qui se détient et se transmet, selon le modèle de la philosophie politique centrée sur le principe de la souveraineté).

²⁵ « Le droit du souverain a pour limite sa puissance » (*TTP* XX, p. 328).

²⁶ *TTP* XVII, p. 277.

ou (...) souffre des actes qui peuvent être cause de sa ruine » et lui ferait cesser d'être une cité. Le mouvement de la pensée de Spinoza est ici strictement machiavélien. Machiavel n'avait cessé de montrer ce caractère relationnel du pouvoir, dès lors qu'il le pensait dans sa « vérité effective », jusqu'à en donner l'expression la plus lapidaire : « Un prince qui peut faire ce qu'il veut est fou »²⁷. Spinoza développe ce thème de manière plus générale encore :

Lorsqu'il est dit que chacun peut faire d'une chose qui lui appartient tout ce qu'il veut, ce pouvoir doit être défini, non par la seule puissance de l'agent, mais encore par l'aptitude du patient lui-même.

C'est bien la nature relationnelle du pouvoir qui s'affirme alors par l'absurde :

Quand j'affirme, par exemple, que j'ai le droit de faire de cette table tout ce que je veux, assurément je n'entends pas que j'aie le droit de faire que cette table se mette à brouter l'herbe. De même donc, bien que nous disions que les hommes dans l'ordre civil relèvent non de leur propre droit mais de celui de la cité, nous n'entendons pas pour cela que les hommes perdent la nature humaine et en prennent une autre, ni par conséquent que la cité ait le droit de faire que les hommes aient des ailes, ou, ce qui est la même chose, qu'ils voient avec respect ce qui excite leur risée ou leur dégoût²⁸.

Pour rhétorique que puisse sembler un tel passage, il produit un déplacement radical par rapport au discours contractualiste traditionnel et à la conception de la loi centrée sur le principe « acquis » de la souveraineté²⁹. Dire que les droits de l'Etat équivalent à sa puissance signifie pour Spinoza que, sous peine d'être une « chimère » synonyme de ruine, les droits du souverain sont nécessairement liés et contraints par le fait que

nul en effet ne pourra jamais, quel abandon qu'il ait fait à un autre de sa puissance et conséquemment de son droit, cesser d'être homme ; et il n'y aura jamais de souverain qui puisse tout exécuter comme il voudra³⁰.

Confrontés à la chimère purement théorique d'une souveraineté entendue comme transfert total, nous retrouvons alors l'opinion, tout aussi théorique ou abstraite, selon laquelle l'homme pourrait se déterminer depuis sa puissance propre, c'est-à-dire le droit naturel.

Et entre ces deux abstractions manquant de réalité, « l'expérience » nous apprend cependant que

²⁷ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Titi Livio, Tutte le opere*, éd. par M. Martelli, Firenze, Sansoni Editore, 1971, p. 142 (livre I, chapitre 58), je traduis. Voir à ce sujet mon livre *Violence de la loi à la Renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000.

²⁸ *TP* IV, 4, p. 153-154.

²⁹ Voir à ce sujet mon livre *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lectures du politique à partir de Bodin*, Paris, Léo Scheer, 2005.

³⁰ *TTP* XVII, p. 277. C'est là bien sûr un écho de la formule de Machiavel citée ci-dessus.

jamais en effet les hommes n'ont renoncé à leur droit et n'ont transféré leur puissance à un autre au point que ceux-là mêmes qui avaient acquis ce droit et cette puissance, ne les craignent plus³¹.

Spinoza insiste régulièrement sur cette nécessité de fait selon laquelle « l'individu se réserve une grande part de son droit, laquelle ainsi n'est plus suspendue au décret d'un autre, mais au sien propre ».

Etant donné cette *réserve de droit*, le pouvoir de celui qui exerce la souveraineté ne sera « jamais assez grand pour que ceux qui en sont détenteurs aient puissance absolument sur tout ce qu'ils voudront »³². La réalité de cette réserve incontournable de droit, qui témoigne, pour reprendre les mots de Machiavel, de la « folie » d'un pouvoir exercé depuis la prétention purement théorique à un transfert total de la puissance d'autrui, est cernée de la manière la plus simple, par des expériences communes, comme le fait que l'homme ne peut haïr son bienfaiteur, aimer celui qui lui fait du mal, rester froid devant les injures et la crainte³³.

Sans cette réserve de droit, si celle-ci devait être entièrement opprimée ou comprimée³⁴, « la pire violence contre les sujets serait loisible à celui qui règne »³⁵. Le doute subsiste quant au fait de savoir si Spinoza considère de telles possibilités comme réelles³⁶, sinon de manière tendancielle : Spinoza ne cesse de questionner la possibilité d'une violence qui ferait des sujets des « esclaves inutiles à eux-mêmes »³⁷, des « bêtes brutes », des « automates »³⁸. Il reconnaît « concevoir » qu'un homme peut être « suspendu à la parole » d'un autre « à ce point qu'on peut dire justement qu'il appartient à cet autre, en tant qu'être pensant »³⁹. Dans le *Traité politique*, il s'arrête sur « l'inertie des sujets, lesquels se laissent conduire comme un troupeau ». Mais

³¹ *TTP XVII*, p. 277. Et Spinoza de préciser dès lors que même dans l'Etat le plus absolu, « la menace » que représentent potentiellement les citoyens est toujours plus importante que celle « des ennemis du dehors » (*TTP XVII*, p. 280 ; voir aussi *TP VI*, 6, p. 166) : la réserve de puissance conservée par les sujets représente le fond ontologique du politique au nom duquel toute forme de souveraineté se conçoit et se maintient comme nécessairement exposée, en son cœur et donc de l'intérieur, à une conflictualité et une multiplicité que la pensée politique s'attache habituellement à externaliser en la renvoyant à une négation de l'Etat par la guerre, c'est-à-dire aux relations d'Etat à Etat, représentées comme relevant de l'état de nature (voir par exemple, chez Hobbes, le début du chapitre 30 du *Léviathan*).

³² *TTP XVII*, p. 279.

³³ *TTP XVII*, p. 277.

³⁴ *TTP XX*, p. 332 (et dans ce passage, une fois de plus, Spinoza explique qu'une telle compression de la liberté aura pour seul résultat de produire des discours en désaccord avec l'*opinion* réelle de ceux qui les tiennent).

³⁵ *TTP XVII*, p. 278, je souligne.

³⁶ Voir à ce sujet le très bel article de L. BOVE, « Spinoza, le « droit naturel propre au genre humain », une puissance commune de revendiquer des droits », in J. ALLARD et Th. BERNS (dir.), *Humanités*, Bruxelles, Editions Ousia, 2005, p. 171-190 ; et plus globalement L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996.

³⁷ *TTP XVII*, p. 281.

³⁸ *TTP XX*, p. 329.

³⁹ *TTP XX*, p. 327.

à ses yeux, une telle cité n'en est pas une ! L'inertie animale qui résulte de la peur transforme cette cité en un lieu d'« esclavage » et de « solitude »⁴⁰. Spinoza refuse même de considérer que vit en « paix » la cité dans laquelle les sujets ne se révoltent pas parce que « la terreur les paralyse ». En même temps, la tyrannie turque, les Etats gouvernés par des « divinités simulées »⁴¹, ou même certains épisodes de l'histoire du peuple hébreu⁴² témoignent des possibilités multiples et des artifices permettant d'animaliser l'homme, de l'automatiser, c'est-à-dire des types de transfert de la puissance des individus qui signifient que même les « âmes » sont « sous le pouvoir du souverain qui a bien des moyens de faire qu'une très grande partie des hommes croie, aime, ait en haine ce qu'il veut », fût-ce de manière indirecte⁴³.

Pourtant, quels que soient les artifices utilisés – et avant tout la collusion « superstitieuse » du théologique et du politique –, on ne peut effacer entièrement le fait que « chacun abonde dans son propre sens » et que de la « différence » subsiste entre les pensées⁴⁴. Aucune « récompense », aucune « menace », aucune « promesse » ne peut amener l'homme à penser de manière simplement absurde (par exemple penser que les parties sont plus grandes que le tout), ou à « aimer ce qu'il hait », ou « à croire le contraire de ce qu'il sent et de ce qu'il pense », ou à témoigner contre lui-même, à se torturer, à ne pas chercher à éviter la mort. Même dans les cas les plus extrêmes, Spinoza ne peut s'empêcher d'entrevoir une résistance propre à la pensée. Bref, l'abandon total du droit naturel proprement humain peut être considéré comme impossible parce que « des hommes doués de raison ne renoncent jamais à leur droit au point de perdre le caractère d'homme et d'être traités comme des troupeaux »⁴⁵.

Certes, les exemples, très soigneusement choisis par Spinoza, renvoient à une « faculté de juger » dont l'homme ne peut réellement pas se dessaisir⁴⁶. Certes, cette résistance insiste alors même qu'on veut l'anéantir, *a fortiori* chez ceux qui sont doués de quelque « force morale » : « Plus on prendra de soin pour ravir aux hommes la liberté de la parole, plus obstinément ils résisteront »⁴⁷. Et le *TTP* peut donc être lu comme étant avant tout une défense de la liberté de philosopher. Mais nous pensons plus globalement que la résistance ultime vers laquelle fait signe Spinoza, qui au vu des exemples proposés par lui s'impose dans les situations les plus communes, alors même que la raison ne parvient plus à s'articuler, relève simplement et au minimum de l'expression d'une diversité : l'ultime résistance, celle qui ne pourrait même plus être exprimée du point de vue de la raison, réside dans le fait de continuer à produire de la différence, à créer de la multiplicité, au niveau de la pensée, bref elle relève de l'opinion.

⁴⁰ *TP* V, 4, p. 159.

⁴¹ *TTP* XVII, p. 281.

⁴² Voir L. BOVE, « Spinoza, le « droit naturel propre au genre humain » ... », *op. cit.*, p. 185-187.

⁴³ *TTP* XVII, p. 279.

⁴⁴ *TTP* XX, p. 327-328.

⁴⁵ *TP* VII, 25, p. 195-196.

⁴⁶ *TP* III, 8, p. 141.

⁴⁷ *TTP* XX, p. 332.

Il est tout aussi dangereux et violent de « fonder des lois sur l'opinion » que de criminaliser « les opinions qui sont du ressort du droit de l'individu [de chacun] auquel personne ne peut renoncer »⁴⁸. Certes donc, l'objet du chapitre XX est d'amener la liberté de philosopher – « quelles opinions doivent émouvoir » l'âme, ce qu'il faut « admettre comme vrai » ou « rejeter comme faux », tout cela relève « du droit propre de chacun, un droit dont personne, le voulût-il, ne peut se dessaisir »⁴⁹. Certes, Spinoza tente d'y établir une dangereuse pesée entre une intériorité fondamentalement intransférable, incessible, et l'extériorité des signes de la piété, entre l'opinion et la parole, entre l'âme et la langue, nous amenant toutefois au minimum à constater combien la confusion entre ces deux registres représente la corruption, la violence. Mais le moteur global de sa pensée réside toujours dans le fait que « ce que l'on ne peut prohiber, il faut nécessairement le permettre »⁵⁰, et c'est à ce titre que le droit naturel insiste. Et cette insistance n'est en rien le fait d'une expression rationnelle. Spinoza prend d'ailleurs l'exemple de certaines interprétations défavorables à Moïse, lequel s'était emparé du jugement du peuple par inspiration divine et non par fourberie, interprétations dont le jugement reposait seulement sur des « *rumeurs* », c'est-à-dire ne sont que des opinions. C'est à ce seul titre qu'on ne pourra

jamais se dérober à la nécessité de souffrir que les hommes jugent de toutes choses suivant leur complexion propre et soient affectés aussi de tel sentiment ou tel autre⁵¹.

Le droit naturel, qui pouvait n'être qu'un « droit d'opinion », théorique et sans réalité, dès lors qu'on tentait de le mesurer à la seule lueur de l'individu tel qu'il serait pris dans l'état de nature, devient, maintenant qu'on le considère dans la perspective d'une relation politique, l'expression même d'une résistance fondamentale que l'homme se « réserve (...) au décret d'un autre », et qui continue de poindre précisément depuis les opinions, avec la diversité fondamentale qui les anime depuis les complexions propres à chacun, pour dessiner, depuis celles-ci une véritable « vie humaine »⁵².

Deux chimères, purement théoriques et abstraites, bornent donc la réalité du droit naturel à l'œuvre dans l'état civil : d'une part, l'idée d'un droit naturel de l'individu, considérée en deçà de l'ordre de la cité, est tellement dépourvue d'effectivité qu'elle dessine « un droit d'opinion plutôt qu'un droit réel »⁵³. Le droit naturel ne peut à ce titre nullement représenter un en deçà du droit vers lequel on pourrait espérer ou craindre de faire retour. Il n'est que la réserve – proprement humaine mais n'ayant de sens réel que mobilisée de manière actuelle et active – de droit qui ne cesse d'insister en l'homme. Et d'autre part, et de la même manière, l'idée d'une souveraineté absolue (vers laquelle le droit naturel serait transféré) comprise comme absolument déliée

⁴⁸ *TTP XVIII*, p. 307.

⁴⁹ *TTP XX*, p. 327.

⁵⁰ *TTP XX*, p. 331.

⁵¹ *TTP XX*, p. 328.

⁵² *TP V*, 5, p. 159.

⁵³ *TP II*, 15, p. 127.

et non contrainte, qui est, elle aussi, une « chimère »⁵⁴. Elle reviendrait à dire que « l'homme a le droit de tomber en démence et de délirer » ; elle fait du droit lui-même « un délire »⁵⁵.

La continuité que Spinoza affirme entre état de nature et état politique signifie que l'un et l'autre pris séparément, c'est-à-dire tout autant l'individu comme absolument autonome et souverain, que l'Etat comme absolument autonome et souverain, sont renvoyés dos à dos comme deux chimères, « chimères » dont Spinoza annonce dès les premières lignes de son *TP* qu'il veut s'éloigner pour regarder, à la suite de Machiavel, les hommes « tels qu'ils sont »⁵⁶.

Que reste-t-il, au-delà de ces deux « statuts » chimériques, quand on regarde les hommes « tels qu'ils sont »⁵⁷ ? Il reste précisément de la relation, plus précisément ce que ces deux chimères mises en relation tentent vainement d'abstraire quand on les considère comme des statuts, ou des substances (dans un sens non spinoziste) hors de leurs relations mutuelles. Ceci signifie que nos deux chimères ne sont jamais simplement annulées, effacées. Ni l'idée qu'on se fait du pouvoir, d'un pouvoir fou au point de croire pouvoir faire ce qu'il veut, et qui croit pouvoir toucher l'âme d'autrui au point qu'elle lui appartienne ; ni cette réserve d'intériorité qui, au final, si on veut la penser de manière naturelle, relève d'une altérité, et donc de l'opinion, mais qui, comme opinion, dès qu'elle doit s'exprimer, n'est jamais plus tout à fait solitaire.

En disant cela, je ne contredis pas le passage du *Traité politique* duquel je suis parti ; je mets simplement l'accent sur le « *magis... quam...* », qui permet de ne pas déréaliser complètement ce qui fait que le droit naturel serait une opinion, et qui montre semblablement, comme le prouve amplement le *TTP XX* qu'il n'y a pas d'opinion purement solitaire, pas d'opinion sans relation.

Dans le chapitre XVII du *Traité théologico-politique*, après avoir réduit l'idée d'un transfert total à une pure chimère, Spinoza montre que toute obéissance suppose ou compose avec une réserve de droit – qui est elle-même une opinion. L'obéissance, quelle qu'elle soit, est déterminée par le « conseil » de celui qui obéit⁵⁸ ; ce qui est ici pointé par Spinoza, c'est que tout sujet a toujours une raison propre d'obéir, qui peut, comme Spinoza le précise, relever de la crainte, de l'espoir, de l'amour de la patrie ; et qui, on s'en doute, pourrait parfaitement n'être qu'une raison apparente, fantasmée ou même feinte. Une fois de plus, c'est la multiplicité de l'opinion qui s'impose ici, mais au sein même du processus d'obéissance, lequel se nourrit lui-même de différents artifices capables de produire ce décret du sujet.

Ce qui est intéressant, c'est que cette part ou réserve incessible de droit est ici à l'œuvre au sein même de l'obéissance. Et que Spinoza tient à indiquer qu'elle n'annule d'aucune manière l'obéissance :

⁵⁴ *TP IV*, 4, p. 153.

⁵⁵ *TP III*, 8, p. 141. Spinoza ferme ainsi de la manière la plus cinglante plusieurs siècles de débats théologiques et politiques sur le sens à donner à l'idée de souveraineté absolue.

⁵⁶ *TP I*, 1, p. 111.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *TTP XVII*, p. 278 (« *ex proprio suo consilio* » ; Spinoza dit aussi « décret », « *decreto* »).

Il ne faut donc pas conclure sur le champ de ce qu'un homme fait quelque chose par son propre conseil, qu'il agit en vertu de son droit et non du droit de celui qui exerce le pouvoir dans l'Etat⁵⁹.

Sans cela il n'y aurait ni droit, ni Etat.

L'opinion – cette opinion dont Spinoza défend la liberté dans le chapitre XX pour permettre le travail philosophique mais qui déborde nécessairement celui-ci –, c'est bien sûr cette réserve de liberté qui ne peut être cédée et qui résiste, mais c'est aussi ce qui accompagne tout geste du pouvoir, ce qui le rend efficace au travers même des artifices qu'il développe. C'est donc précisément ce qui ne peut être déréalisé totalement (ce qui est là dans tout moment d'obéissance comme de désobéissance) mais qui n'a de sens que relationnel.

S'il y a continuité et non pas rupture entre l'état de nature et l'état civil, si le droit naturel doit être considéré à proprement parler comme une « réserve » de droit, c'est dans la mesure où, aussi abstrait que soit ce qui est ainsi réservé au plus près de chaque individu, et aussi dispersé et dispersif que ce soit – l'opinion n'est que l'expression d'une différence –, cette réserve est effectivement mobilisable et mobilisée dès qu'il y a relation à autrui, qu'il s'agisse d'une relation de pouvoir qui, dans son propre solipsisme chimérique, croit pouvoir disposer entièrement du droit d'autrui, ou qu'il s'agisse au contraire d'un pouvoir qui se fait obéir mais toujours sur la base du décret de celui-là même qui obéit. Sans cette composante d'opinion, avec la diversité qu'elle produit, et avec le caractère incessible qu'elle révèle, l'âme d'autrui pourrait parfaitement être commandée sans aucune violence.

En ce sens, la réalité du droit naturel, tel qu'il se prolonge dans l'état civil, est toujours bornée et mise en relation par ces abstractions chimériques que sont aussi bien l'idée d'un droit détenu individuellement et de manière naturelle que celle d'un pouvoir détenu de manière absolue. Mais ces deux abstractions, aussi secondes soient-elles par rapport aux relations de pouvoir, n'en sont pas moins réellement à l'œuvre dans ce dernier.

⁵⁹ *TTP* XVII, p. 278.