Spinoza

Spinoza et le « pacte social » du *Traité théologico-politique*

Christian Lazzeri

Philopsis : Revue numérique
https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

On entend revenir dans les pages qui suivent sur le problème du pacte social dans le *Traité Théologico-politique* de Spinoza (dorénavant *TTP*), en se proposant de le reconsidérer sous un nouveau point de vue. La position «contractualiste » de Spinoza dans le *TTP* n'était pas, on le sait, sans soulever des difficultés dont on n'entrevoyait pas la solution dans le cadre théorique défini par le livre, principalement parce que la théorie du pacte social fondée sur l'existence d'une obligation à respecter celui-ci s'accordait mal avec le concept spinoziste de droit naturel. Alexandre Matheron a montré, de manière particulièrement convaincante, que la seule solution à cette difficulté théorique a consisté, pour Spinoza, à abandonner toute référence au pacte social dans le *Traité Politique* (dorénavant *TP*), tout en rendant compte de la genèse de l'État par la mobilisation d'un mécanisme d'imitation des affects exposé dans la partie III de l'*Ethique* (prop. 27, III et suivantes). Il était possible de valider *a contrario* cette reconstruction, en montrant que Spinoza ne disposait pas de ce concept au moment de la rédaction du *TTP*, raison pour laquelle le recours à la théorie du pacte pouvait apparaître comme une ressource possible (déjà utilisée par le contractualisme naissant) pour rendre compte de la genèse de

l'État[1]. On peut considérer, au vu des arguments avancés, que cette explication demeure pleinement valide. Elle repose cependant sur l'idée selon laquelle Spinoza, dans le *TTP*, aurait mobilisé la formule juridique déjà classique du pacte social, introduisant ainsi une tension insurmontable entre celle-ci et sa théorie du droit naturel. On peut pourtant se demander si Spinoza a importé cet instrument juridique inchangé au sein de sa théorie du droit naturel sans lui imposer la transformation requise par celle-ci et s'il n'a pas, en conséquence, modifié certaines propriétés du pacte dans le sens exigé par la logique de sa conception du droit. Si l'on répond positivement à cette question, on peut considérer qu'une certaine critique de la théorie du pacte social existe déjà dans le *TTP* et que la disparition de celui-ci dans le *TP* correspond plutôt à l'élimination d'un « résidu » gênant pour la clarté de la théorie que de la résolution d'une contradiction interne de la doctrine. Dans ces conditions, la position défendue par Spinoza dans le *TP* constituerait moins tant une transformation de sa théorie de la genèse de l'État que la conséquence de la construction des prémisses anthropologiques encore manquantes dans le *TTP* pour en rendre compte. La continuité entre les deux livres se révélerait, *in fine*, plus forte que celle qui lui était attribuée. Telle est l'hypothèse de lecture que l'on cherche à étayer dans les pages qui suivent.

I. Droit naturel et loi naturelle

La question de la genèse de l'État dans le *TTP* est principalement abordée par Spinoza à partir du chapitre XVI au moment où se pose la question des rapports juridico-politiques entre l'État et la religion. Si l'on veut examiner, comme il le note au §1, jusqu'où s'étend la liberté de pensée dans l'Etat, et plus précisément dans la « meilleure république », il faut traiter la question du rapport entre la loi et la liberté, donc celle du droit de la puissance publique à régler cette liberté, donc son droit à pouvoir départager les conflits qui peuvent surgir entre les philosophes et les croyants, entre les citoyens et les croyants, entre les croyants eux-mêmes, c'est-à-dire les églises, ainsi que ceux qui concernent les rapports entre les églises et l'Etat. Il faut donc savoir jusqu'où s'étend le droit de l'État, et pour fixer cette extension, il faut déterminer d'où lui vient ce droit, c'est-à-dire, qu'il faut rendre compte de la genèse même de l'État. Or, pour les penseurs modernes, depuis la première moitié du XVIIème siècle, définir l'État et rendre compte de sa genèse, c'est recourir à un ensemble de concepts qui occupent déjà et qui vont occuper dans la pensée politique ultérieure une place fondamentale: il s'agit des concepts de droit naturel, de loi naturelle, de pacte social et de souveraineté, bref, de tous les concepts qui forment l'ossature de la pensée juridico-politique moderne et contemporaine. Reste simplement à montrer comment Spinoza utilise ces concepts et quelles conséquences il en tire.

La définition du droit naturel.

Puisqu'il s'inscrit dans la tradition jusnaturaliste, il lui semble évident de commencer abruptement et sans explication préalable par la définition du droit naturel et de la loi naturelle qui commande l'extension de ce droit pour en déduire ensuite l'ensemble des conséquences en termes de pacte social et de conception de la souveraineté. Sa construction de ces deux concepts se déploie en 9 propositions dont les prémisses sont à chercher dans la métaphysique spinoziste :

1 Alexandre Matheron, « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », in *Id. Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, 2011, pp 219–229 ; Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, pp. 284–287.

Christian Lazzeri © *Philopsis* – Tous droits réservés

1°) L'existence et la persévérance dans l'être des choses naturelles ne sont pas comprises dans leur essence et ne peuvent en conséquence s'en déduire. Aucun mode naturel ne peut se faire exister lui-même et il ne reçoit son existence et sa puissance naturelle que de la substance divine elle-même[2]. Or, toute chose qui existe et qui agit est nécessairement déterminée à le faire par sa puissance identique à son essence[3], donc,

2°) la puissance par laquelle les choses naturelles sont nécessairement déterminées à exister et à agir est la puissance même de Dieu, identique à son essence. Cette puissance divine n'est en aucun cas la puissance d'une entité ontologiquement *antérieure* à celle des modes et qui s'exercerait sur eux comme une puissance supérieure et distincte d'eux : la puissance de la substance n'est que celle de la totalité de ses modes ainsi que le dit explicitement Spinoza au § 2 : « la puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble»[4]. Il en découle que la puissance par laquelle chaque chose persévère dans son être exprime directement la puissance de la totalité de la nature qui découle de son essence et détermine celle-ci à s'actualiser dans la durée. Il existe malgré tout un problème logé au cœur de cette définition spinoziste de la puissance de chaque mode comme quantité limitée de la puissance de la nature, c'est que l'on s'attendrait à ce que Spinoza exprime la puissance d'affirmation de chaque mode dans la durée par le concept de *conatus*. Or, ce n'est pas le cas, car Spinoza écrit au § 2 : « la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état » (*in suo statu* dit le texte latin). Or, persévérer dans son état renvoie, de toute évidence, à un nouveau concept utilisé aussi bien dans la dynamique de Galilée que dans la physique cartésienne et que nous appelons le principe d'inertie. Ce principe énonce simplement que tout mobile auquel on a communiqué une force qui le met en mouvement a tendance à persévérer indéfiniment dans la même trajectoire et avec la même vitesse, s'il ne subit aucun frottement de son milieu ou aucun choc de la part d'un autre corps. L'utilisation de ce concept s'accorde visiblement assez mal avec l'idée que chaque mode apparaît comme un *quantum* défini de la puissance de la substance qui s'efforce en permanence de produire en elle tout ce qu'elle peut selon la loi intérieure de son essence. Tout se passe ici avec le concept d' « état » comme si le mode recevait passivement de l'extérieur une tendance à persévérer dans l'être, alors que s'il exprime une quantité définie de puissance de la substance, comme c'est le cas, il doit s'efforcer *de l'intérieur* à persévérer dans l'être. Il doit faire *effort* pour s'affirmer dans la durée. Il manque encore ici à Spinoza le concept de *conatus* qui fera seulement son apparition dans la partie III de *l'Ethique*, en plein accord, cette fois, avec le concept de puissance modale[5]. Cela ne change cependant rien au fait que la puissance infinie de la substance s'exprime dans l'infinité de ses modes. Cette puissance est entièrement libre, car rien d'extérieur ne la contraint à produire ses effets du fait qu'il n'y a rien en dehors d'elle. Reste alors, pour Spinoza, à donner un contenu *juridique* à l'expression de cette puissance libre et ce contenu est précisément celui du droit puisque le droit, en particulier le droit subjectif, se définit par la liberté. Hobbes, dans le *Léviathan*, a montré, en donnant ainsi au concept de droit (même s'il n'est pas le seul) son sens moderne, que le droit s'identifie à la liberté d'agir pour l'individu humain[6]. Spinoza lui emprunte le concept, mais en le redéfinissant, puisque le droit n'est pas seulement chez lui la liberté de de l'action individuelle: c'est la liberté d'une *puissance* de produire librement *tous* les effets qui découlent de son essence, ce qui s'étend bien au-delà de la simple liberté de l'action, puisque l'esprit possède aussi une puissance

2 Spinoza *Traité Théologico-Politique*, tr. fr. et notes, Jacqueline Lagrée & Pierre-François Moreau, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 507.

3 *Ethique*, I, prop. 34 ; II, prop. 3 scolie.

4 *TTP, op. cit*. pp. 505-507, 99, 109, 153, 239, 243, 245, 249. Spinoza, Lettre 43 à Jacob Ostens; "tout émane nécessairement de la nature de Dieu, et que l'univers est Dieu", *id. Correspondance*, ed. Maxime Rovere, Paris, Garnier-Flammarion, 2010, p. 260.

5 Spinoza, *Ethique* III, prop.6.

6 Hobbes *Léviathan*, Paris ed. Sirey, 1973, p. 129.

Christian Lazzeri © *Philopsis* – Tous droits réservés

d'affirmation propre et que la variation de cette puissance constitue aussi une variation de l'amplitude de son droit, ainsi qu'on le verra ultérieurement[7]. À partir de là, si la substance est une puissance libre, il en découle que,

3°) Le droit de Dieu s'identifie à sa puissance en tant qu'on la considère comme absolument libre dès lors qu'il produit tout ce qu'il peut selon la nécessité intérieure du déploiement de son essence, sans que rien d'extérieur ne le contraigne à agir[8]. La définition sera exactement la même dans le *Traité politique* en II, §§ 3, 7. Il n'y aura donc de droit que si la puissance est libre de produire des effets et autant qu'elle l'est. En ce qui concerne le droit de Dieu dans l'*Ethique*, tous les concepts qui le définissent s'y trouvent. Quant à l'expression elle-même, de droit de Dieu, on peut la déduire « en creux » du scolie de la proposition 3 de la partie II dans laquelle Spinoza nie expressément que la puissance de Dieu dépende de sa *libre volonté* et de celle-ci son droit sur toute chose, mais le scolie ne *nie pas* qu'il y ait un *droit* de Dieu. On peut aussi déduire directement ce droit divin du scolie 1 de la proposition 37, IV où il est dit que « le droit de chacun se définit par sa vertu ou puissance »: la généralité du « chacun » s'applique aussi à Dieu, du moins, elle ne l'exclut pas.

4°) Selon la proposition (2) la puissance de Dieu s'exprime dans l'effort de toute chose naturelle. Or, sa puissance s'étend à la totalité des choses naturelles, donc il possède un droit sur toute chose et à toute action dit le §2 : « la puissance de la nature est la puissance même de Dieu qui détient un droit souverain sur toutes choses »[9]. En tant que Dieu est immanent aux choses, sa puissance ne s'exprime donc pas *sur* elles, on l'a dit, à la manière de celle d'un monarque distinct de ses sujets, mais *en* elles comme leur force interne.

5°) Il résulte de (2) et de (4) que chaque chose naturelle tient de la puissance de Dieu autant de droit qu'elle a elle-même de puissance pour exister et pour agir librement. Par là, il apparaît que Spinoza résorbe entièrement le concept de droit dans un *naturalisme* intégral qui lui fait attribuer à tout mode fini - donc aussi bien aux choses et aux animaux - constituant une partie de la puissance divine - une puissance limitée qui s'efforce actuellement de s'affirmer. La formulation en est très claire au § 2, XVI : « les poissons sont déterminés par la nature à nager, les gros à manger les petits, et c'est donc par un droit naturel souverain que les poissons sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits»[10]. Cette extension considérable du concept de droit naturel, s'oppose expressément à l'existence de la ligne de partage que Hobbes avait tracée entre l'homme et les autres êtres naturels quant à l'attribution du droit seulement réservé à l'individu humain. Tous les modes naturels humains et non humains qui peuvent affirmer librement leur puissance actuelle possèdent, pour Spinoza, le droit de faire l'action qu'ils font, lorsqu'ils la font, comme l'expliquera le scolie 2 de la proposition 37 de la partie IV de l'*Ethique* à la fin duquel Spinoza note que les hommes et les animaux ont un droit naturel réciproque, *id est*, les hommes ont autant de droits d'agir envers les animaux que les animaux en ont d'agir envers les hommes. Il n'y aurait ainsi aucun problème pour étendre le concept de droit individuel formulé par Spinoza au § 2 du chapitre XVI : « chaque individu dispose d'un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, ou bien encore […] le droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance déterminée»[11]. Cela vaut aussi bien pour les hommes que pour les animaux et pour toute chose naturelle.

6°) jusqu'où s'étend cependant la puissance libre d'un mode, donc sa liberté, et donc son droit ? La puissance d'agir de n'importe quel mode est déterminée par son essence, mais cette détermination s'exerce selon un rapport causal, puisque l'essence apparaît comme la cause de tout ce qui se déduit d'elle. Or, le rapport nécessaire de la cause à l'effet est précisément

7 *TTP,* pp. 535-541.
8 *Ibid.* , p. 505.
9 *Ibid.*
10 *Ibid.*
11 *Ibid*. p. 507.

Christian Lazzeri © *Philopsis* – Tous droits réservés

gouverné par ce que Spinoza appelle une loi naturelle[12]. Mais, puisque les effets produits par chaque mode dépendent de sa nature, aucun mode n'est libre de faire ce qui n'en dépend pas tout en étant libre de faire ce qui en dépend, car, si on le considère isolément, rien d'extérieur ne l'empêche de faire ce que son essence le détermine à faire, ce qui définit la liberté de sa puissance. Spinoza le formule dès le début du § 2, XVI : « Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que *les règles de la nature de chaque individu (intelligo quam regulas naturae)*, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise »[13]. C'est donc la loi naturelle qui régit le rapport de chaque essence de mode aux effets qui en découlent, et qui régit l'extension de sa liberté, et donc, l'extension de son droit[14]. Le droit de chaque mode est ainsi réglé par la loi naturelle et c'est ce qui explique que la définition même du droit inclue celle de la loi naturelle (voir définition ci-dessus). Cette proposition, introduit une démarcation supplémentaire au regard de celle de Hobbes. Au chapitre XIV du *Léviathan*, là-même où il définissait le droit naturel individuel, il énonçait aussi sa définition de la loi naturelle. Le droit était pour lui la liberté individuelle d'agir en vue d'assurer sa propre conservation et, compte tenu de cette définition, il en déduisait que cette liberté ne devait pas exister, lorsque l'individu s'apprêtait à réaliser une action dont la finalité n'était pas conforme à la conservation de sa vie. En conséquence, la loi naturelle apparaissait comme une sorte de « théorèmes de la raison », selon l'expression du chapitre XV du *Léviathan*, qui faisait *obligation* à l'individu de n'agir que dans le sens de sa propre conservation[15]. La loi naturelle pouvait ainsi aussi bien être dénommée une « loi morale »[16]. Il est donc impossible d'assimiler la position de Spinoza à celle de Hobbes, puisque la loi naturelle spinoziste se réduit, *in fine*, à une pure loi causale qui ne comporte aucune forme d'obligation, ce qui signifie que l'extension du droit naturel d'un mode est réglée de façon immanente par la loi de sa propre nature. Il est donc impossible de transgresser la loi naturelle comme cela était possible chez Hobbes. Il découle de cette sixième proposition :

7°) Comme le montreront avec précision les propositions 6 et 7 de la partie III de l'*Ethique* et la proposition 25 de la partie IV, l'effort de conservation de l'essence de chaque chose est celui de *cette* essence et d'elle *seule*, c'est-à-dire qu'à l'unicité d'une essence correspond l'unicité d'un effort. Il n'y a que l'essence du mode qui fasse effort en lui pour s'affirmer et il ne peut exister par définition aucune autre essence en lui, donc, à toute essence correspond un seul effort et tout effort est celui d'une seule essence: étant donné une essence quelconque, son effort d'auto-affirmation ne peut découler que d'elle seule et n'a pour *contenu* qu'elle-même. Le § 2 du chapitre XVI du *TTP* restitue la conclusion de cette thèse de façon claire: « la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, et cela sans tenir compte *d'autre chose que de soi seulement* » (je souligne)[17]. Ainsi, l'affirmation de la puissance libre de chaque mode dans la durée est inséparable de la réalisation de son *utile propre* : le droit est ainsi la puissance libre de réaliser sa propre utilité, sans contenir en lui l'utilité de n'importe quel autre mode (donc sans penchant inné à la socialité) et, évidemment, sans aucune obligation à son égard[18]. Cependant, aucun mode n'existe à l'état isolé dans la nature et il entre en permanence dans un système d'interactions avec les autres modes qui l'affectent et qui sont eux-mêmes déterminés par la loi de leur propre nature. Il découle de ce constat,

8°) que les interactions entre les modes de la nature sont, elles aussi, réglées par un

12 *Ibid*. pp. 181-183, 507.
13 *Ibid*. 505 [je souligne].
14 « le droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance déterminée », *ibid*. p.507.
15 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit*. p. 129.
16 *Ibid.* XV, p. 160 ; XXVI, p. 305.
17 *TTP*, pp. 507, 73.
18 « Personne n'est tenu par le droit de nature de vivre selon la complexion d'un autre, mais chacun est le défenseur de sa propre liberté » *ibid*. p.73.

Christian Lazzeri © *Philopsis* – Tous droits réservés

ensemble de lois causales qui déterminent la manière dont ces modes s'affectent réciproquement. Or, lorsque les modes s'entre affectent, ils peuvent soit, favoriser leur liberté lorsqu'ils agissent dans le même sens, soit la limiter lorsqu'ils agissent en sens contraire. Dans ce cas, on ne pourra dire que la puissance libre de chaque mode est seulement limitée par les lois de sa propre nature, mais qu'elle se trouve aussi limitée par l'action des autres modes régis par les lois de la nature en général, lorsque la puissance modale qu'elles déterminent est supérieure à celle du mode empêché. Elle peut être aussi aidée par la puissance des autres modes. En conséquence, il faut soutenir que le droit de tout individu apparaît comme la résultante de la *combinaison* des lois de sa propre nature et des lois de la nature entière. Il subit ainsi des variations d'extension de droit qui sont directement rapportées à la série des rencontres avec des puissances différentes de la sienne qui peuvent soit augmenter sa puissance libre, soit la diminuer.

9°) Il demeure pourtant une ambiguïté dans cette définition du droit naturel, ambiguïté que vont lever les §§ 3 et 4. Si l'on se réfère à la proposition (6), celle-ci mentionne le § 2 qui déclare, on l'a vu que : « Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise ». Que faut-il exactement entendre par les règles de la nature de chaque individu qui déterminent l'extension de sa libre puissance ? Lorsqu'un individu est déterminé à conserver son être par la production d'idées adéquates qui l'auto-affectent positivement et augmentent sa puissance de penser et d'agir, on peut dire qu'en agissant selon la raison pour réaliser son utile propre, il agit par les lois de sa propre nature puisque rien d'extérieur ne le contraint ou ne le détermine à produire de tels effets. Dans ces conditions, ne pourrait-on soutenir que, contrairement à la formulation expresse de la proposition (5), puisque la raison appartient à la nature des hommes, il faut alors conclure que lorsqu'on applique la proposition aux hommes, le droit de chacun s'étend aussi loin que sa puissance d'exister et d'agir déterminée par les *lois de la raison* pour persévérer dans son être ? Dans le langage de Spinoza, on pourrait dire que ce droit individuel dépendrait de l'aptitude des individus à vivre « sous la conduite de la raison » dans la recherche de l'utile propre et seuls, dans ce cas, les sages, ou au sens large les individus rationnels, disposeraient pleinement d'un tel droit. Dans ce cas, qu'en est-il d'abord du droit des autres modes de la nature, animaux compris, et qu'en est-il ensuite du droit de ceux qui vivent sous le régime des affects passifs et des idées inadéquates ? Faut-il en conclure que le sage possède plus de droit que l'ignorant qui ne parvient pas (ou pas encore) à produire des idées adéquates, ou que l'ignorant n'en possède aucun ? On peut répondre à ces questions en deux temps : tout d'abord, il est certain que ceux qui agissent selon les lois de la raison satisfont pleinement à la définition du droit comme puissance d'exister et d'agir librement, car la raison leur permet d'accroître leur puissance de penser et de prendre toutes les décisions nécessaires pour conserver leur liberté dans l'interaction avec les autres modes de la nature, tout en recherchant leur utile propre. Cependant, en second lieu, même ceux qui sont dominés par des affects passifs font effort pour persévérer dans l'être, cela est vrai aussi bien de l'essence de leur corps que de celle de leur esprit. Simplement, leur essence sera affectée et « déformée » par l'intervention de causes extérieures qui contribueront à régler l'extension de leur puissance, mais elle continuera néanmoins à faire sentir ses effets : c'est une essence humaine affectée par les causes extérieures et qui les affecte en retour d'une manière humaine en essayant d'affirmer librement dans la durée son utile propre, même si ce n'est pas de façon rationnelle. En conséquence, ce n'est pas l'individu rationnel qui constitue le modèle même du droit au regard duquel on jugerait celui de l'ignorant, il faut bien plutôt soutenir, comme le fait Spinoza au § 3 que « le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance »[19]. Ainsi, l'ignorant comme le sage, cherchera-t-il à affirmer sa propre puissance et

19 *Ibid*. pp. 507, 73.

Christian Lazzeri © *Philopsis* – Tous droits réservés

cherchera, dit le § 3, ce qui est « utile pour lui-même, que ce soit sous la conduite de la saine raison ou sous l'impulsion des affects »[20]. Cette recherche de l'utilité doit cependant toujours être insérée dans une suite comparative d'antécédents et de conséquents que l'on peut concevoir rationnellement ou sous la domination d'affects passifs, comme résultante de la totalité de la séquence. Le § 6 le rappelle clairement :

> « C'est une loi universelle de la nature humaine que nul ne néglige ce qu'il juge être un bien sauf dans l'espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un plus grand dommage et nul n'endure un mal sauf pour en éviter un plus grand ou dans l'espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire que chacun choisit entre deux biens celui qu'il juge être le plus grand et entre deux maux celui qui lui semble le moindre ».[21]

La conclusion de cette définition est que l'identification spinoziste du droit à la puissance élimine toute possibilité de penser le droit *au-delà* ou *indépendamment* de la puissance libre qu'on possède effectivement. En pratiquant cette identification, Spinoza soutient que nul n'a plus de droit qu'il n'a de puissance factuelle et qu'ainsi le droit se superpose exactement au fait. Tout ce que nous faisons, nous avons le droit de le faire, et tout ce que nous ne faisons pas, nous n'avons pas le droit de le faire lorsque nous en sommes empêchés, soit parce que nous ne le voulons pas et nous y sommes déterminés par les lois de notre propre nature et celles de la nature, soit parce que, bien que nous le voulions, nous ne le pouvons pas du fait que des causes extérieures dont la puissance surpasse la nôtre nous en empêchent, toujours selon les lois de la nature. Et elles ont autant le droit de le faire que nous sommes dépourvus du droit de les surmonter. En d'autres termes, n'est interdit que ce que l'on ne peut réaliser. En conséquence, à supposer que dans une situation pré-politique, d'autres individus s'opposent à la réalisation de notre utile propre en limitant notre puissance libre, si nous avons la puissance de nous opposer à eux de n'importe quelle manière, nous en aurons le droit, ainsi que le dit la fin du § 3. Tout ce que chacun juge utile pour lui-même : « il lui est permis, par un droit souverain de nature, de le convoiter et de le saisir de n'importe quelle manière, par force, par ruse, par des prières ou de tout autre façon qui lui sera la plus commode et, par conséquent, il lui est permis de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher d'accomplir son intention »[22].

Mais, justement, que se passera-t-il dans une telle situation ? Le début du § 3, au moment même où il définit le droit naturel de chaque homme, explique que les hommes commencent par naître ignorants et qu'il leur faut du temps pour acquérir des idées adéquates. De ce fait, il est fort probable que dans une telle situation, ils seront presque entièrement dominés par des affects passifs et que c'est à travers eux qu'ils percevront le contenu de leur utile propre[23]. Il est donc tout aussi probable que leurs relations ne seront pas forcément pacifiques. Spinoza ne montre pas pourquoi ces relations risquent de devenir et même seront conflictuelles, il faudra attendre la rédaction de la partie III de *L'éthique* pour le percevoir en toute clarté. Il se borne simplement à montrer que lorsque les individus sont dominés par des affects passifs, ils entretiendront des relations conflictuelles, même si cela ne revêt pas la tournure très radicale que lui a donnée Hobbes dans le *Léviathan*. En tout cas, Spinoza mentionne bien, non seulement que chacun possède le droit de réaliser par n'importe quel moyen ce qu'il considère comme son utile propre, mais il énonce, § 5, que les relations interhumaines seront traversées par « des inimitiés,

20 *Ibid.* p.509.
21 *Ibid.* p. 511 Spinoza déclare dans le même paragraphe : « Cette loi est s*i fermement inscrite dans la nature humaine*, qu'il faut la compter au nombre des vérités éternelles que nul ne peut ignorer », p. 511. [Je souligne].
22 *Ibid.* p. 509.
23 Presqu'entièrement, pas complètement, puisque les notions communes (voi*r infra*) feront, si peu que ce soit, sentir leurs effets.

Christian Lazzeri © *Philopsis* – Tous droits réservés

des haines, de la colère et des ruses », signe qu'il y aura bien des conflits dans l'état de nature[24].

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

24 *Ibid.* p. 685.

Christian Lazzeri © *Philopsis* – Tous droits réservés