

Spinoza, Traité politique (1675), trad. C. Appuhn, Bouquin, 2019, ch. III (complet) :

Chapitre III

§ 1. – Le statut d'un État quel qu'il soit, est appelé civil, le corps entier Cité et les affaires communes de l'État soumises à la direction de celui qui a le pouvoir, chose publique. Nous appelons *citoyens* les hommes considérés comme jouissant de tous les avantages que procure la Cité en vertu du droit civil. Nous les appelons *sujets*, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux règles instituées par la Cité, c'est-à-dire à ses lois. Nous avons dit enfin (*dans le § 17 du chapitre précédent*) qu'il y avait trois genres de statut civil : le démocratique, l'aristocratique et le monarchique. Mais avant que je commence de traiter de chacun séparément, je vais d'abord démontrer ce qui concerne le statut civil en général et ce qu'il faut considérer ici avant tout, c'est le droit suprême de la Cité, c'est-à-dire celui du souverain.

§ 2. – Il apparaît, d'après le § 15 du chapitre précédent, que le droit de celui qui a le pouvoir public, c'est-à-dire du souverain, n'est autre chose que le droit de nature, lequel se définit par la puissance non de chacun des citoyens, pris à part, mais de la masse conduite en quelque sorte par une même pensée. Cela revient à dire que le corps et l'âme de l'État tout entier a un droit qui a pour mesure sa puissance, comme on a vu que c'était le cas pour l'individu dans l'état de nature : chaque citoyen ou sujet a donc d'autant moins de droit que la Cité l'emporte sur lui en puissance (*voir le § 16 du chapitre précédent*), et en conséquence chaque citoyen ne peut rien faire ni posséder suivant le droit civil, que ce qu'il peut revendiquer en vertu d'un décret de la Cité.

§ 3. – Si la Cité accorde à quelqu'un le droit et par suite le pouvoir (car autrement, d'après le § 12 du chapitre précédent, elle ne lui aurait donné que des paroles) de vivre selon sa propre complexion, elle se dessaisit de son propre droit et le transfère à celui à qui elle donne ce pouvoir. Si elle donne ce pouvoir à deux personnes ou à plusieurs, elle divise par cela même l'État, chacun de ceux à qui le pouvoir a été donné vivant selon sa propre complexion. Si enfin elle donne ce pouvoir à chacun d'entre les citoyens, elle se détruit elle-même ; la Cité n'existe plus et l'on revient à l'état de nature. Tout cela est très manifeste par ce qui précède et par suite on ne peut en aucune façon concevoir que la règle de la Cité permette à chaque citoyen de vivre selon sa propre complexion : ce droit naturel par lequel chacun est juge de lui-même, disparaît donc nécessairement dans l'état civil. Je dis expressément *la règle de la Cité*, car le droit naturel de chacun (si nous pesons bien les choses) ne cesse pas d'exister dans l'état civil. L'homme en effet, aussi bien dans l'état naturel que dans l'état civil, agit selon les lois de sa nature et veille à ses intérêts, car dans chacun de ces deux états, c'est l'espérance ou la crainte qui le conduit à faire

ou à ne pas faire ceci ou cela, et la principale différence entre les deux états est que, dans l'état civil, tous ont les mêmes craintes, et que la sécurité a pour tous les mêmes causes, de même que la règle de vie est commune, ce qui ne supprime pas, tant s'en faut, la faculté de juger propre à chacun. Qui a décidé en effet d'obéir à toutes les injonctions de la Cité, soit qu'il redoute sa puissance, soit qu'il aime la tranquillité, veille à sa propre sécurité et à ses intérêts suivant sa complexion.

§ 4. – Nous ne pouvons en outre concevoir qu'il soit permis à chacun d'interpréter les décrets de la Cité, c'est-à-dire ses lois. S'il avait cette licence, il serait en effet son propre juge, il n'y aurait point d'actes accomplis par lui, qu'il ne pourrait rendre excusables ou louables avec une apparence de droit, et conséquemment il réglerait sa vie selon sa complexion, ce qui (*par le paragraphe précédent*) est absurde.

§ 5. – Nous voyons donc que chaque citoyen relève non de lui-même, mais de la Cité aux injonctions de laquelle il est tenu d'obéir et que nul n'a le droit de décider ce qui est juste, ce qui est injuste, ce qui est moral ou immoral, mais au contraire, puisque le corps de l'État doit être conduit en quelque sorte par une seule pensée et qu'en conséquence la volonté de la Cité doit être tenue la volonté de tous, c'est ce que la Cité décrète qui est juste et bon, que chacun doit aussi décréter tel. Si donc le sujet juge iniques les décrets de la Cité, il est néanmoins tenu de s'y soumettre.

§ 6. – Mais, peut-on objecter, n'est-il pas contraire à l'injonction de la raison de se soumettre entièrement au jugement d'un autre ? L'état civil serait donc contraire à la raison ? d'où cette conséquence qu'étant irrationnel, cet état ne peut être constitué que par des hommes privés de raison, non du tout par ceux qui vivent sous la conduite de la raison. Mais puisque la raison n'enseigne rien qui soit contre la nature, une raison saine ne peut commander que chacun relève seulement de lui-même aussi longtemps que les hommes seront sujets aux passions (§ 15 du chapitre précédent), c'est-à-dire (*par le § 5 du chapitre I*) nie que cela puisse être. Il faut ajouter que la raison enseigne d'une manière générale à chercher la paix, et il est impossible d'y parvenir si les lois communes de la Cité ne demeurent pas inviolées. Par suite plus un homme vit sous la conduite de la raison, c'est-à-dire, suivant le § 11 du chapitre précédent, plus il est libre, plus constamment il observera les lois de la Cité et se conformera aux injonctions du souverain dont il est le sujet. À cela j'ajoute encore que l'état civil est institué naturellement pour mettre fin à une crainte commune et écarter de communes misères, et que par suite il vise le but que tout homme vivant sous la conduite de la raison s'efforcerait, mais vainement (*par le § 15 du chapitre*

précédent), d'atteindre. C'est pourquoi, si un homme conduit par la raison doit faire parfois par le commandement de la Cité ce qu'il sait être contraire à la raison, ce mal est largement compensé par le profit qu'il tire de l'état civil : cela même est aussi de la raison entre deux maux de choisir le moindre. Nous pouvons donc conclure que personne n'agira jamais contrairement aux prescriptions de la raison en faisant ce que d'après la loi de la Cité il doit faire. On nous l'accordera plus facilement quand nous aurons expliqué jusqu'où s'étend la puissance de la Cité et conséquemment son droit.

§ 7. – Il faut considérer en premier lieu que si dans l'état de nature (§ 11 du chapitre *précédent*) celui-là a le plus de pouvoir et relève le plus de lui-même, qui vit sous la conduite de la raison, de même aussi la Cité fondée sur la raison et dirigée par elle est celle qui est la plus puissante et relève le plus d'elle-même. Le droit de la Cité en effet est défini par la puissance de la masse qui est conduite en quelque sorte par une même pensée, et cette union des âmes ne peut se concevoir en aucune façon si la Cité ne tend éminemment au but que la saine raison enseigne à tous les hommes qu'il leur est utile d'atteindre.

§ 8. – Il faut considérer en deuxième lieu que les sujets relèvent non d'eux-mêmes, mais de la Cité dans la mesure où ils redoutent la puissance ou les menaces qu'elle suspend sur eux, ou bien dans la mesure où ils aiment l'état civil (§ 10 du chapitre *précédent*). De là cette conséquence que toutes les actions auxquelles nul ne peut être incité ni par promesses ni par menaces, sont en dehors des voies de la Cité. Nul par exemple ne peut se dessaisir de sa faculté de juger ; par quelles promesses ou par quelles menaces un homme pourrait-il être amené à croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, ou que Dieu n'existe pas, ou qu'un corps qu'il voit qui est fini est un être infini ? D'une manière générale, comment pourrait-il être amené à croire ce qui est contraire à ce qu'il sent ou pense ? De même, par quelles promesses ou quelles menaces un homme pourrait-il être amené à aimer ce qu'il hait ou à haïr ce qu'il aime ? Et il faut en dire autant de tout ce dont la nature humaine a horreur à ce point qu'elle le juge pire que tous les maux : qu'un homme porte témoignage contre lui-même, se mette lui-même au supplice, tue son père et sa mère, ne s'efforce pas d'éviter la mort, et autres choses semblables auxquelles ni promesses ni menaces ne peuvent amener personne. Que si cependant l'on voulait dire que la Cité a le droit ou le pouvoir de commander de telles choses, ce serait à nos yeux comme si l'on disait qu'un homme a le droit d'être insensé ou de délirer. Que serait-ce en effet, sinon un délire, que cette loi à laquelle nul ne peut être astreint ? Je parle ici expressément des choses qui ne peuvent pas être du droit de la Cité et dont la nature humaine a généralement horreur. Qu'un insensé ou un dément ne puisse être amené par aucune promesse et par aucune menace à obéir

à des commandements et que l'un ou l'autre, parce qu'il est soumis à telle ou telle religion, juge que les lois de l'État sont pires que tout mal, ces lois ne sont point abolies par là puisque la plupart des citoyens leur sont soumis. Par suite, ceux qui n'ont ni crainte ni espoir ne relèvent que d'eux-mêmes (*par le § 10 du chapitre précédent*) et ils sont (*par le § 14 du chapitre précédent*) des ennemis de l'État auxquels on a le droit d'opposer une contrainte.

§ 9. – Il faut considérer en troisième et dernier lieu qu'une mesure provoquant l'indignation générale a peu de rapport avec le droit de la Cité. Certainement en effet, obéissant à la nature, les hommes se liguèrent contre elle soit en raison d'une crainte commune, soit par désir de tirer vengeance de quelque mal commun et, puisque le droit de la Cité se définit par la puissance commune de la masse, il est certain que la puissance et le droit de la Cité sont amoindris puisqu'ils donnent des raisons de former une ligue. La Cité a certainement des dangers à craindre ; tout de même que dans l'état de nature un homme relève d'autant moins de lui-même qu'il a plus de raisons de craindre, la Cité, elle aussi, s'appartient d'autant moins qu'elle a plus à redouter. Voilà pour ce qui concerne le droit du souverain sur les sujets. Avant de parler maintenant de son droit sur l'étranger, il semble que nous devions résoudre une question qu'on a coutume de poser au sujet de la religion.

§ 10. – On pourrait en effet nous faire cette objection : l'état civil et l'obéissance des sujets telle que nous avons montré que l'exige l'état civil, ne suppriment-ils pas la religion qui nous oblige au culte de Dieu ? Mais si nous examinons ce point nous ne trouvons rien qui puisse inquiéter. L'âme en effet, dans la mesure où elle use de la raison, ne relève point du souverain mais d'elle-même (*par le § 11 du chapitre précédent*), et ainsi la connaissance vraie et l'amour de Dieu ne peuvent être soumis à l'empire de personne, non plus que la charité envers le prochain (*§ 8 de ce chapitre*). Si nous considérons en outre que l'exercice suprême de la charité est celui qui vise au maintien de la paix et à l'établissement de la concorde, nous ne mettrons pas en doute que celui-là s'acquitte réellement de son office qui donne assistance à chacun autant que le permettent les lois de la Cité, c'est-à-dire la concorde et l'ordre public. Pour ce qui concerne le culte extérieur, il est certain qu'il n'aide en rien à la connaissance vraie de Dieu et à l'amour qui en est la suite nécessaire, mais qu'au contraire il peut leur nuire ; il ne faut donc pas mettre ce culte à un tel prix que la paix et l'ordre public puissent être troublés à cause de lui. Il est d'ailleurs certain que je ne suis pas par droit de nature, c'est-à-dire, suivant le § 11 du chapitre précédent, en vertu d'un décret divin, le défenseur de la Religion, car je n'ai pas du tout le pouvoir qu'ont eu autrefois les disciples du Christ de chasser les esprits immondes et de faire des miracles, et ce pouvoir serait pour propager la Religion, là où elle est interdite, si nécessaire que,

sans lui, non seulement on perd comme on dit son huile et sa peine, mais qu'en outre on produit bien des maux : tous les siècles fournissent des exemples de ces excès funestes. Chacun donc, où qu'il soit, peut honorer Dieu d'une religion véritable et veiller à son propre salut, ce qui est l'office du simple particulier. Quant au soin de propager la Religion, il faut s'en remettre à Dieu ou au souverain à qui seul appartient de s'occuper de la chose publique.

Je reviens à mon propos.

§ 11. – Après avoir expliqué le droit du souverain sur les citoyens et l'office des sujets, il reste à considérer le droit du souverain sur l'étranger, ce qui se connaît aisément par les considérations qui précèdent. Puisqu'en effet, par le § 2 de ce chapitre, le droit du souverain n'est rien d'autre que le droit même de la nature, deux États sont l'un à l'égard de l'autre comme deux hommes à l'état de nature, à cela près que la Cité peut se garder elle-même contre l'oppression d'une autre Cité, chose dont l'homme à l'état de nature est incapable, accablé comme il l'est quotidiennement par le sommeil, souvent par une maladie du corps ou de l'âme, et enfin par la vieillesse, exposé en outre à d'autres maux contre lesquels la Cité peut s'assurer.

§ 12. – La Cité donc est maîtresse d'elle-même dans la mesure où elle peut veiller sur elle-même et se garder de l'oppression (§§ 5 et 15 du chapitre précédent), et elle dépend d'autrui (§§ 9 et 15 du chapitre précédent) dans la mesure où elle redoute la puissance d'une autre Cité ou est empêchée par cette autre Cité de faire ce qu'elle veut, ou enfin a besoin du secours de cette autre Cité pour se conserver et s'accroître : il n'est pas douteux en effet que si deux Cités veulent se prêter l'une à l'autre un secours mutuel, elles n'aient à elles deux plus de pouvoir et par suite plus de droit que l'une ou l'autre n'en a seule. (Voir le § 13 du chapitre précédent.)

§ 13. – Cela peut se connaître plus clairement en considérant que deux Cités sont naturellement ennemies : les hommes, en effet (*suivant le § 14 du chapitre précédent*), à l'état de nature sont ennemis. Ceux donc qui, en dehors de la Cité, conservent le droit de nature, demeurent ennemis. Si, par suite, une Cité veut faire la guerre à une autre, et recourir aux moyens extrêmes pour la mettre sous sa dépendance, elle a le droit de le tenter, puisque pour faire la guerre il lui suffit d'en avoir la volonté. Au contraire il n'est pas possible de décider de la paix sinon avec le concours et la volonté de l'autre Cité. De là cette conséquence : que le droit de la guerre appartient à chaque Cité, et qu'au contraire, pour fixer le droit de la paix, il faut au moins deux Cités qui seront dites liées par un traité ou confédérées.

§ 14. – Ce traité subsiste aussi longtemps que la cause qui en a déterminé l'établissement, c'est-à-dire la crainte d'un mal ou l'espoir d'un profit, subsiste elle-même ; si cette cause cesse d'agir sur l'une ou l'autre des deux Cités elle garde le droit qui lui appartient (*par le § 10 du chapitre précédent*), et le lien qui attachait les Cités l'une à l'autre est rompu de lui-même. Chaque Cité a donc le droit absolu de rompre le traité quand elle le veut, et l'on ne peut dire qu'elle agisse par ruse et avec perfidie parce qu'elle rompt son engagement sitôt qu'elle n'a plus de raison de craindre ou d'espérer : la condition est en effet la même pour chacun des contractants : la première qui sera délivrée de la crainte, deviendra indépendante et en conséquence suivra l'avis qui lui conviendra le mieux. De plus nul ne contracte en vue de l'avenir qu'en ayant égard aux circonstances présentes, et si ces circonstances viennent à changer, la situation elle-même est toute changée. Pour cette raison chacune des Cités liées par un traité conserve le droit de pourvoir à ses intérêts, chacune en conséquence s'efforce autant qu'elle le peut, de se délivrer de la crainte et de reprendre son indépendance, et aussi d'empêcher que l'autre ne devienne plus puissante. Si donc une Cité se plaint d'avoir été trompée, ce n'est pas la loi de la Cité confédérée, mais bien sa propre sottise qu'elle peut condamner : elle s'est remise de son salut à une autre Cité indépendante et pour qui le salut de l'État est la loi suprême.

§ 15. – Les Cités qui sont convenues de la paix l'une avec l'autre, ont le droit de régler les litiges qui peuvent s'élever au sujet des conditions de la paix, c'est-à-dire des stipulations par lesquelles elles se sont engagées l'une envers l'autre. En effet, les règles posées en vue de la paix ne concernent pas l'une seulement mais sont communes à toutes les Cités contractantes (*par le § 13 de ce chapitre*). Si elles ne peuvent pas s'accorder, par cela même elles reviennent à l'état de guerre.

§ 16. – Plus il y a de Cités qui conviennent de la paix, moins chacune d'elles est redoutable aux autres, c'est-à-dire (*par le § 13 de ce chapitre*) moins elle est indépendante et plus elle est obligée de se plier à la volonté commune des Cités liées par le traité.

§ 17. – La foi que la saine raison et la religion prescrivent d'observer, n'est d'ailleurs nullement en question ici, car ni la raison ni l'Écriture n'ordonnent que l'on observe tout engagement pris. Si j'ai promis à quelqu'un par exemple de garder l'argent qu'il m'a confié secrètement, je ne suis pas tenu de demeurer fidèle à mon engagement si je sais, ou crois savoir, que le dépôt qu'il m'a confié était le produit d'un vol. J'agirai plus droitement en faisant en sorte que ce dépôt revienne au propriétaire légitime. De même si un souverain a promis de faire pour un autre quoi que ce soit, et qu'ensuite les circonstances ou la raison semblent montrer que cela

est nuisible au salut commun des sujets, il est obligé de rompre l'engagement qu'il a pris. Puisque l'Écriture ne prescrit qu'en général d'observer la foi promise et laisse au jugement de chacun les cas particuliers à excepter, elle ne prescrit donc rien qui soit contraire aux prescriptions énoncées ci-dessus.

§ 18. – Pour ne pas être obligé de rompre à chaque instant le fil du discours et pour écarter des objections semblables qu'on pourrait me faire par la suite, j'avertis que j'ai établi tout cela en me fondant sur la nécessité de la nature humaine de quelque façon qu'on la considère. Je pars en effet de l'effort universel que font tous les hommes pour se conserver, effort qu'ils font également, qu'ils soient sages ou insensés. De quelque façon que l'on considère les hommes, qu'ils soient conduits par une affection ou par la raison, la conclusion sera donc la même puisque la démonstration, nous venons de le dire, est universelle.

Spinoza, *Traité politique* (1675), trad. B. PAUTRAT, Allia, 2013, ch. III (complet) :

CHAPITRE III

1. Quel que soit l'*imperium*, son état est dit *civil*, et le corps tout entier de l'*imperium* est appelé *cit*é, et les affaires communes de l'*imperium*, qui dépendent de la direction de celui qui détient l'*imperium*, *république*. Ensuite, les hommes, en tant qu'ils jouissent de tous les avantages de la cité en vertu du droit civil, nous les appelons *citoyens*, et *sujets* en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux institutions de la cité, autrement dit à ses lois. Enfin, il y a trois genres d'état civil, à savoir le démocratique, l'aristocratique et le monarchique, comme nous l'avons dit à l'art. 17 du chapitre précédent. Avant de traiter de chacun séparément, je vais commencer par démontrer ce qui appartient à l'état civil en général ; et dans ce domaine, il faut considérer en premier le droit souverain de la cité, autrement dit des pouvoirs souverains.

2. De l'art. 15 du chapitre précédent il résulte avec évidence que le droit de l'*imperium*, autrement dit des pouvoirs souverains, n'est pas autre chose que le droit de nature lui-même qui est déterminé par la puissance non pas de chacun, certes, mais par celle de la multitude conduite comme par un seul esprit ; c'est-à-dire que, de même que chacun dans l'état de nature, de même aussi le corps et l'esprit de l'*imperium* tout entier a autant de droit qu'il a de puissance ; et par suite, chaque citoyen, autrement dit sujet, a d'autant moins de droit que la cité est plus puissante

que lui (*voir l'art. 16 du chap. précéd.*), et par conséquent chaque citoyen ne fait et ne possède à bon droit rien d'autre que ce qu'il peut revendiquer par le commun décret de la cité.

3. Si la cité accorde à quelqu'un le droit et par conséquent le pouvoir (car autrement, *par l'art. 12 du chap. précéd.*, elle n'a rien donné que des mots) de vivre comme il l'entend, par là même elle cède de son droit et le transfère à celui auquel elle a donné un tel pouvoir. Et si elle l'a donné à deux ou à plusieurs, j'entends donné à chacun d'eux le pouvoir de vivre comme il l'entend, ce faisant elle a divisé l'*imperium* ; et enfin, si elle a donné ce même pouvoir à chaque citoyen, ce faisant elle s'est détruite elle-même, et il n'y a plus de cité, tout retourne à l'état de nature ; tout cela est très manifeste à partir de ce qui précède. Et par suite, on ne peut absolument pas concevoir que l'institution de la cité permette à chaque citoyen de vivre comme il l'entend ; et par conséquent le droit naturel par lequel chacun est juge de soi cesse nécessairement dans l'état civil. Je dis expressément "*que l'institution de la cité permette*", car (si nous pesons justement la chose) le droit de nature de chacun ne cesse pas dans l'état civil. Car, que ce soit dans l'état de nature ou dans l'état civil, l'homme agit toujours selon les lois de sa nature et veille toujours à son intérêt. Dans l'un comme dans l'autre état, dis-je, l'homme est conduit par l'espérance ou par la crainte à faire telle ou telle chose ou à s'en abstenir ; mais la plus grande différence entre ces deux états, c'est que dans l'état civil, tout le monde craint les mêmes choses, doit sa sécurité à la même chose et a sa vie organisée de la même manière, ce qui, bien entendu, ne met pas fin à la faculté de juger de chacun. En effet, qui a résolu d'obtempérer à tous les ordres de la cité, que ce soit par crainte de sa puissance ou par amour de la tranquillité, veille à sa sécurité et à son intérêt tout à fait comme il l'entend.

4. En outre, nous ne pouvons pas non plus concevoir qu'il soit permis à chaque citoyen d'interpréter les décrets de la cité, autrement dit les droits. Car si cela était permis à chacun, il serait par là même juge de soi puisqu'il n'aurait aucun mal à justifier ses actes, autrement dit à les orner d'un semblant de droit, et par conséquent il instituerait sa vie comme il l'entend, ce qui (*par l'art. précéd.*) est absurde.

5. Nous voyons donc que chaque citoyen est non de son droit, mais de celui de la cité, dont il est tenu d'exécuter tous les ordres, et qu'il n'a aucun droit à décider de ce qui est juste ou injuste, de ce qui est pie ou impie ; au contraire, parce que le corps de l'*imperium* doit être conduit comme par un seul esprit, et que par conséquent la volonté de la cité doit être tenue pour la volonté de tous, ce que la cité décide être juste et bon doit être considéré comme décrété par chacun, et par suite, même si un sujet considère comme injustes les décrets de la cité, il est néanmoins tenu de les exécuter.

6. Mais on peut objecter : n'est-il pas contraire à la dictée de la raison de se soumettre entièrement au jugement d'autrui ? et par conséquent : l'état civil n'est-il pas contraire à la

raison ? D'où il faudrait conclure que l'état civil est irrationnel et ne peut être créé que par des hommes ayant perdu la raison, et absolument pas par ceux que conduit la raison. Mais comme la raison n'enseigne rien qui aille à l'encontre de la nature, la saine raison ne peut donc commander, aussi longtemps que les hommes sont soumis aux affects, que chacun demeure de son droit (*par l'art. 15 du chap. précéd.*), c'est-à-dire (*par l'art. 5 du chap. 1*), la raison s'oppose à ce que cela puisse se faire. Ajoutez à cela que la raison enseigne en tout à rechercher la paix, dont assurément on ne peut jouir que si les droits communs de la cité sont conservés inviolés ; et par suite, plus un homme est conduit par la raison, c'est-à-dire (*par l'art. 11 du chap. précéd.*), plus il est libre, plus il sera constant à sauvegarder les droits de la cité et à exécuter les ordres du pouvoir souverain dont il est le sujet. À quoi s'ajoute que l'état civil est naturellement institué pour dissiper une crainte commune et repousser des misères communes, et ce faisant il est au plus haut point tendu vers ce à quoi tout homme conduit par la raison s'efforcerait d'atteindre dans l'état de nature, mais sans y parvenir (*par l'art. 15 du chap. précéd.*). Et donc, si un homme conduit par la raison se voit parfois tenu de faire, sur ordre de la cité, une chose qu'il sait contraire à la raison, ce dommage est largement compensé par le bien qu'il retire de l'état civil. Car c'est aussi une loi de la raison que de choisir, entre deux maux, le moindre. Et nous pouvons donc en conclure que nul n'agit à l'encontre de ce que lui prescrit sa raison en tant qu'il agit comme le droit de la cité lui ordonne de le faire ; chose qu'on nous concédera plus aisément une fois que nous aurons expliqué jusqu'où s'étend la puissance de la cité, et par conséquent son droit.

7. Car ce qu'il faut considérer, premièrement, c'est que, de même que, dans l'état de nature (*par l'art. 11 du chap. précéd.*), est le plus puissant et le plus de son droit l'homme que conduit la raison, de même aussi sera la plus puissante et le plus de son droit la cité fondée sur la raison et dirigée par elle. Car le droit de la cité est déterminé par la puissance de la multitude conduite comme par un seul esprit. Or, cette union des âmes ne peut absolument pas se concevoir si la cité n'est pas au plus haut point tendue vers cela même que la saine raison enseigne être utile à tous les hommes.

8. Il faut aussi considérer, deuxièmement, que les sujets sont non de leur droit, mais du droit de la cité, en tant qu'ils craignent sa puissance, autrement dit ses menaces, ou en tant qu'ils aiment l'état civil (*par l'art. 10 du chap. précéd.*). D'où suit que toutes les choses que nul ne peut être induit à faire par des récompenses ou des menaces n'appartiennent pas aux droits de la cité. Par exemple, nul ne peut renoncer à sa faculté de juger. En effet, quelles récompenses ou quelles menaces peuvent bien induire un homme à croire que le tout n'est pas plus grand que sa partie, ou que Dieu n'existe pas, ou qu'un corps qu'il voit fini est un étant infini, et, absolument parlant, à croire quelque chose à l'encontre de ce qu'il sent ou pense ? De même aussi, quelles récompenses ou quelles menaces peuvent bien induire un homme à aimer ce qu'il en a en haine,

ou à avoir en haine ce qu'il aime ? Et il faut aussi rapporter à cela les choses qui font une telle horreur à la nature humaine qu'elle les tient pour pires que tout mal : témoigner contre soi-même, se martyriser soi-même, tuer ses parents, ne pas s'efforcer d'éviter la mort, et autres choses semblables auxquelles nul ne peut être induit par récompenses et menaces. Et si, malgré cela, nous insistions pour dire que la cité a le droit autrement dit le pouvoir de commander de telles choses, nous ne pourrions le concevoir sinon au sens où l'on dirait qu'un homme peut à bon droit être fou et délirer. En effet, que serait-ce d'autre qu'un délire, ce droit auquel nul ne peut être astreint ? Et ici je parle expressément des choses qui ne peuvent être du droit de la cité et font généralement horreur à la nature humaine. Car qu'un insensé ou un fou ne puisse être induit par aucune récompense ou menace à exécuter les ordres, et que tel ou tel, parce qu'il est adepte de telle ou telle religion, juge pires que tout mal les droits de l'*imperium*, il reste que les droits de la cité n'en sont pas pour autant frappés de nullité puisqu'ils tiennent en bride la plupart des citoyens ; et donc, puisque ceux qui n'ont peur de rien ni n'espèrent rien sont, en cela, de leur droit (*par l'art. 10 du chap. précéd.*), ce sont donc (*par l'art. 14 du chap. précéd.*) des ennemis de l'*imperium*, lequel peut à bon droit les réprimer.

9. Enfin, troisièmement, il faut considérer qu'appartiennent moins au droit de la cité les choses qui indignent le plus grand nombre. Car il est certain que les hommes, sous la conduite de la nature, sont amenés à s'unir et conspirer sous l'effet d'une espérance ou d'une crainte qu'ils ont en commun, ou de l'envie de se venger de quelque dommage subi en commun ; et comme le droit de la cité est défini par la puissance commune de la multitude, il est certain que la puissance de la cité et son droit sont diminués pour autant qu'elle fournit des causes faisant que plusieurs s'unissent et conspirent. À coup sûr, une cité a des raisons de craindre, et de même que tout citoyen, ou tout homme dans l'état de nature, une cité, de même, est d'autant moins de son droit qu'elle a plus motif d'avoir peur. Et j'en ai fini avec le droit des pouvoirs souverains sur les sujets ; à présent, avant de traiter de leur droit sur les autres hommes, il faut, semble-t-il, résoudre une question qu'on agite habituellement à propos de la religion.

10. Car on peut nous objecter ceci : est-ce que l'état civil et l'obéissance des sujets, laquelle, nous l'avons montré, est requise dans l'état civil, ne suppriment pas la religion, par laquelle nous sommes tenus de rendre un culte à Dieu ? Mais si nous pesons soigneusement la chose, nous ne trouverons rien qui puisse inspirer l'inquiétude. En effet l'esprit, en tant qu'il use de la raison, n'est pas du droit des pouvoirs souverains, mais de son droit à lui (*par l'art. 11 du chap. précéd.*). Et par suite, la vraie connaissance de Dieu et l'amour envers lui ne peuvent être soumis à l'*imperium* de quiconque, non plus que la charité envers le prochain (*par l'art. 8 de ce chap.*) ; et si nous considérons, en outre, que l'exercice suprême de la charité vise à préserver la paix et à instaurer la concorde, nous ne douterons pas qu'a fait vraiment son devoir celui qui porte

à chacun autant d'assistance que les droits de la cité, c'est-à-dire concorde et tranquillité, le permettent. En ce qui concerne les cultes extérieurs, il est certain qu'ils ne peuvent en rien aider ou nuire à la vraie connaissance de Dieu et à l'amour envers lui qui en suit nécessairement ; et par suite, il ne faut pas y attacher tant d'importance que la paix et la tranquillité publiques méritent d'être troublées à cause d'eux. Il est au demeurant certain que moi, par droit de nature, c'est-à-dire (*par l'art. 3 du chap. précéd.*) par décret divin, je ne suis pas le champion de la religion, car à la différence des disciples du Christ jadis, je n'ai aucunement le pouvoir de chasser les esprits immondes et de faire des miracles, lequel pouvoir, assurément, est à tel point nécessaire pour propager la religion là où elle est interdite, que sans lui, non seulement on perd son huile et sa peine, comme on dit, mais en plus on y crée d'innombrables désagréments, tous les siècles en ont vu de très funestes exemples. Donc chacun, où qu'il soit, peut rendre à Dieu le culte de la vraie religion et penser à lui-même, ce qui est le devoir de l'homme privé. Pour le reste, le soin de propager la religion doit être confié à Dieu ou aux pouvoirs souverains, auxquels seuls incombe d'avoir soin de la république. Mais je reviens à mon propos.

11. Une fois expliqués le droit des pouvoirs souverains sur les citoyens et le devoir des sujets, il nous reste à considérer leur droit sur le reste, lequel se connaît aisément à partir de ce qu'on a dit. Car puisque (*par l'art. 2 de ce chap.*) le droit du pouvoir souverain n'est rien d'autre que le droit de nature lui-même, il suit que deux *imperium* ont mutuellement le même rapport que deux hommes dans l'état de nature, à ceci près qu'une cité peut veiller sur elle-même en sorte de n'être pas opprimée par une autre, chose qu'un homme dans l'état de nature ne peut faire, lui sur qui pèse chaque jour le sommeil, souvent la maladie ou le chagrin de l'âme et, finalement, la vieillesse, et qui, outre ces incommodités-là, est encore sujet à d'autres dont une cité peut se préserver.

12. Une cité est donc de son droit en tant qu'elle peut prendre soin d'elle-même et veiller à ne pas être opprimée par une autre (*par les art. 9 et 15 du chap. précéd.*), et (*par les art. 10 et 15 du chap. précéd.*) elle est du droit d'autrui en tant qu'elle craint la puissance d'une autre cité, ou en tant que celle-ci l'empêche de faire ce qu'elle veut, ou enfin en tant qu'elle a besoin de l'aide de celle-ci pour se conserver ou s'accroître. Car nous ne pouvons absolument pas douter que si deux cités veulent se prêter mutuellement assistance, elles peuvent plus à elles deux, et que, par conséquent, elles ont ensemble plus de droit que chacune à elle seule. Voir l'art. 13 du chapitre précédent.

13. Mais tout cela peut se comprendre plus clairement si nous considérons que deux cités sont ennemies par nature. En effet les hommes, dans l'état de nature, sont ennemis (*par l'art. 14 du chap. précéd.*). Ceux donc qui conservent le droit de nature à l'extérieur de la cité demeurent ennemis. Et donc, si une cité veut entrer en guerre avec une autre et recourir aux

moyens extrêmes pour la rendre de son droit, c'est à bon droit qu'elle peut le tenter, puisque, pour faire la guerre, il lui suffit d'en avoir la volonté. Tandis que pour la paix elle ne peut rien décider sans la volonté complice de l'autre cité. D'où suit que les droits de la guerre appartiennent à chacune des cités, tandis que les droits de la paix appartiennent non pas à une seule, mais au minimum à deux cités, qui de ce fait sont dites alliées.

14. Cette alliance demeure fixe aussi longtemps qu'existe la cause qui la fit conclure, à savoir, la crainte d'un dommage ou l'espérance d'un profit ; mais que, dans l'une ou l'autre des cités, l'espérance ou la crainte vienne à disparaître, cette cité reste de son droit (*par l'art. 10 du chap. précéd.*), et le lien mutuel qui attachait ces cités se dissout spontanément, et donc chaque cité a intégralement le droit de dissoudre l'alliance chaque fois qu'elle le veut, et l'on ne peut pas dire qu'elle agisse par ruse ou perfidie en dissolvant sa parole sitôt qu'est supprimée la cause de crainte ou d'espérance, parce que la condition était égale pour chacune des contractantes, j'entends, que la première qui pourrait se trouver hors de crainte serait de son droit et en userait selon l'avis de son âme, et en outre, parce que nul ne contracte pour l'avenir qu'en fonction des circonstances précédentes. Or, celles-ci changées, c'est l'ensemble de la situation qui est aussi changé, et pour cette raison chacune des cités alliées conserve le droit de prendre soin d'elle-même, et chacune, du coup, s'efforce autant qu'elle peut d'être hors de crainte et par conséquent d'être de son droit, et d'empêcher qu'une autre ne se rende plus puissante. Si donc une cité se plaint d'avoir été trompée, elle ne peut assurément pas incriminer la foi de la cité alliée, mais seulement sa propre sottise, qui est d'avoir, pour son salut, fait confiance à une autre qui est de son droit et dont la loi suprême est le salut de son propre *imperium*.

15. Aux cités qui ont conclu ensemble un traité de paix, revient le droit de trancher les questions qui peuvent surgir à propos des conditions de la paix, autrement dit des lois par lesquelles elles ont lié mutuellement leur foi, puisque les droits de la paix n'appartiennent pas à une seule cité mais à l'ensemble des contractantes (*par l'art. 13 de ce chap.*). Et si l'accord à ce sujet ne peut se faire entre elles, de ce fait même elles retournent à l'état de guerre.

16. Plus sont nombreuses les cités qui concluent ensemble un traité de paix, moins chacune est à craindre pour les autres, autrement dit, moins chacune a le pouvoir d'entrer en guerre et plus elle est tenue d'observer les conditions de la paix, c'est-à-dire (*par l'art. 13 de ce chap.*), moins elle est de son droit et plus elle est tenue de s'adapter à la volonté commune des alliées.

17. Par ailleurs, la parole donnée que la saine raison et la religion prescrivent de tenir n'est ici nullement mise en cause. Car ni la raison ni l'Écriture ne prescrivent de tenir toute parole donnée. En effet, si par exemple j'ai promis à quelqu'un de veiller sur son argent qu'il m'a donné à garder en secret, je ne suis pas tenu de tenir ma parole dès lors que je sais ou crois savoir que

ce qu'il m'a donné à garder est de l'argent volé ; j'agirai plus droitement si je m'emploie à le rendre à ses propriétaires. Et de même, si un pouvoir souverain a promis de faire à un autre quelque chose que, par la suite, le temps ou la raison a montré ou semblé montrer être nuisible au salut commun des sujets, il est assurément tenu de rompre sa parole. Et comme l'Écriture ne prescrit de tenir sa parole que de manière générale et laisse au jugement de chacun les cas particuliers devant faire exception, elle ne prescrit donc rien qui soit contraire à ce que nous venons de montrer.

18. Mais pour éviter d'avoir si souvent à rompre le fil de mon discours et à résoudre de semblables objections dans la suite, je veux faire observer que tout cela, je l'ai démontré à partir de la nécessité de la nature humaine de quelque façon qu'on considère cette dernière, j'entends, à partir de l'effort universel de tous les hommes pour se conserver, lequel effort se rencontre en tout homme, qu'il soit ignorant ou sage ; et par suite, de quelque façon que l'on considère les hommes, qu'ils soient conduits par l'affect ou qu'ils le soient par la raison, cela revient au même puisque la démonstration, comme nous l'avons dit, est universelle.