

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

SPINOZA ET L'IDÉE DE TOLÉRANCE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

GUILLAUME SIMARD DELISLE

JANVIER 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement n°8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Remerciements :

Je remercie Josiane Boulad-Ayoub, Jacques Aumètre et Dario Perinetti, professeurs de philosophie à l'Université du Québec à Montréal, ainsi que Paule-Monique Vernes, professeur de philosophie à l'Université de Provence, pour leurs commentaires constructifs qui m'ont permis de réaliser ce projet.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iv
INTRODUCTION.....	1
Fondements théoriques de l'intolérance dans la tradition judéo-chrétienne.....	1
Fondements théoriques de la tolérance dans les Pays-Bas.....	6
La tolérance dans le spinozisme ?.....	9
CHAPITRE I	
CROYANCES ET VÉRITÉ.....	20
CHAPITRE II	
L'ESSENCE DE L'HOMME ET LA QUESTION DU SALUT.....	42
2.1 Le péché d'Adam.....	42
2.2 Une part d'éternité.....	54
CHAPITRE III	
POLITIQUE ET TOLÉRANCE.....	63
3.1 La fonction de la religion.....	63
3.2 L'impuissance de l'État.....	81
CHAPITRE IV	
LA RÉFORME DE LA RELIGION.....	92
4.1 Le combat de Spinoza contre l'intolérance.....	92
4.2 La critique des autorités théologiques.....	117
CONCLUSION.....	130
BIBLIOGRAPHIE.....	135
Œuvres de Spinoza.....	135
Œuvres classiques.....	135
Biographies de Spinoza.....	136
Auteurs contemporains.....	136

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire, nous voudrions démontrer que Spinoza n'est pas (contrairement aux idées toutes faites) un apologiste de la tolérance religieuse, car il juge que l'idée de tolérance appartient à une conception erronée de la religion. La tolérance religieuse est le fait de tolérer un mal : l'hérésie. Cette idée repose donc sur le préjugé que la religion a pour fonction d'unifier les hommes autour de croyances orthodoxes. Or, pour Spinoza, les représentations religieuses sont nécessairement hétérodoxes puisqu'elles dépendent partiellement de l'imaginaire individuel. De plus, la religion n'est pas un discours visant à répondre à des questions théoriques. Son objectif est plutôt d'unifier le corps social en instituant des normes intersubjectives. Spinoza établit également une corrélation directe entre les conflits religieux et cette mécompréhension du phénomène religieux. En faisant miroiter l'idéal d'orthodoxie, les théologiens ont détourné la religion de son véritable objectif, qui est de soumettre les hommes à des règles imaginaires dans un but politique.

Le premier chapitre contient une analyse de l'épistémologie spinoziste. Nous y comparons la pensée rationnelle et la croyance, et tirons la conclusion que cette dernière est nécessairement multiple, thèse qui contribue à la réflexion sur la nature et la fonction de la croyance religieuse qui fait l'objet du troisième chapitre.

Le deuxième chapitre vise avant tout à expliquer pourquoi l'idée de tolérance est absente dans l'*Éthique* de Spinoza. Nous y présentons les critiques des dogmes fondamentaux qui entourent la question du salut, laquelle est au cœur du débat sur la tolérance. Nous abordons principalement les critiques spinozistes du libre-arbitre, du péché originel et de l'immortalité de l'âme.

Le troisième chapitre porte essentiellement sur la pensée politique de Spinoza. Nous y abordons le rôle pratique de la religion et de l'imagination, ainsi que la question du rapport entre le théologique et le politique. Nous mettons notamment en lumière le fait que la constitution d'une Église orthodoxe nuit considérablement à la puissance de l'État.

Le dernier chapitre présente le combat qu'a livré Spinoza contre l'idéal d'orthodoxie religieuse. Nous exposons les grandes lignes de sa méthode d'interprétation de l'Écriture et les conclusions qu'il tire de sa lecture de la Bible quant à la fonction, au contenu et à l'autorité politique de la religion.

Notre principal objectif est d'étudier à nouveaux frais, de façon aussi détaillée que possible, la contribution historique et philosophique de Spinoza à propos de l'idée de tolérance, en nous appuyant sur les textes eux-mêmes. Nous croyons que ses réflexions sont toujours actuelles et qu'elles peuvent nous éclairer sur le rôle et les responsabilités de l'État de droit moderne en ce qui concerne les pratiques religieuses.

Mots clés : Spinoza, tolérance, politique, religion et herméneutique.

« Le plus grand des prophètes, Moïse,
n'a fait aucun raisonnement valide. »

Spinoza

INTRODUCTION

Fondements théoriques de l'intolérance dans la tradition judéo-chrétienne

La Réforme du christianisme et la crise religieuse qui s'ensuivit ont soulevé de nombreuses questions. Comment réagir devant la montée de l'hérésie ? L'État doit-il permettre la pluralité des confessions ? Comment maintenir l'unité théorique ? Faut-il recourir à des sanctions ? La censure, les sanctions spirituelles, les lois discriminatoires ou la persécution par les armes ont souvent été considérées comme des solutions inévitables. C'est que l'hérésie était perçue non seulement comme une ignorance mais également comme un crime, car la vérité, aux dires de ceux qui réclamaient le statut d'Église orthodoxe, avait été révélée par l'Écriture et clairement établie par les docteurs de la religion. L'hérétique s'est montré non seulement coupable de refuser le verbe divin, mais également de ne pas servir le Roi et de diviser le corps politique. Il était donc coupable moralement et légalement. Mais il était surtout coupable envers lui-même ; tout compte fait, lui seul sera damné éternellement, ce qui justifiait moralement l'attitude intolérante adoptée par l'autorité politique.

Depuis Saint Augustin jusqu'à l'Édit de Fontainebleau de 1685, de nombreux représentants de l'Église catholique élaborèrent des arguments pour justifier leur lutte contre l'hérésie. Ces théoriciens de l'intolérance religieuse s'appuyaient

sur une lourde prétention épistémologique : il ne peut y avoir qu'une seule vraie religion, c'est-à-dire la leur. Ils faisaient ensuite le raisonnement suivant : tous les hérétiques seront inévitablement damnés. Le devoir moral commande donc d'employer tous les moyens pour répandre la vérité salvatrice.

Ce raisonnement théologique présuppose qu'une autorité peut légitimement juger des moyens efficaces pour imprimer la vérité dans le cœur des infidèles. Il s'appuie également sur une conception très négative de la nature humaine : selon la Sainte Écriture, l'homme, souillé par le péché d'Adam, est devenu être imparfait autant sur le plan moral qu'intellectuel ; sa seule voie vers le salut se trouve en conséquence dans la grâce divine. Pour cette raison, les théoriciens de l'intolérance firent de la propension à l'hérésie une sorte de qualité naturelle¹. Parce que l'homme avait voulu goûter aux plaisirs de la chair, il serait naturellement séduit par l'erreur et le vice. À la suite de cette chute, l'être humain aurait perdu un trait intrinsèque. Dépossédé de sa clairvoyance morale, il fut du même coup dépouillé de tout espoir de vie éternelle. De ce fait, la chute du premier homme serait universelle : elle aurait affecté la totalité de l'espèce humaine. L'homme aurait donc absolument besoin du secours de Dieu car le premier membre de son espèce perdit par sa faute la faculté d'obtenir son salut par ses propres moyens. L'homme pouvait-il obtenir la grâce de Dieu par ses œuvres ? Dieu avait-il de toute éternité choisi les élus ? Il y avait là matière à disputes.

Saint Augustin (354-430), qui contribua largement à cette interprétation de la faute adamique, faisait autorité en matière de défense de la sainte violence. Les Lettres d'Augustin furent d'ailleurs rééditées en 1685, à l'occasion de la Révocation de l'Édit de Nantes. Ces lettres justifient l'usage de la force pour

¹ Harris, Ian. 2002. « Tolérance, Église et État chez Locke ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF Paris, p.188.

ramener à la foi catholique les Donatistes, communauté religieuse d'Afrique du Nord qui avait rompu le lien avec Rome.

L'évêque d'Hippone distingue premièrement la persécution juste de la persécution injuste selon l'intention de celui qui fait usage de la force pour convertir.

Pour peu qu'on ait donc de disposition à rendre témoignage à la vérité, ou à la reconnaître, il faut convenir que comme il y a une persécution injuste, qui est celle que les méchants font à l'Église de Jésus-Christ, il y a une persécution juste, qui est celle que l'Église de Jésus-Christ fait aux méchants. Ainsi en même temps que l'Église est heureuse par la persécution même qu'elle souffre, les autres sont misérables, parce qu'ils ne souffrent que pour l'injustice.

L'Église ne persécute que par amour, et pour faire du bien ; les impies au contraire persécutent par haine, et pour faire du mal ; celle-ci pour corriger, ceux-là pour pervertir ; celle-ci pour retirer de l'erreur, ceux-là pour y jeter².

La violence est donc légitime lorsque l'intention est charitable. Saint Augustin ajoute ensuite à cette thèse une justification indirecte.

Augustin justifie le recours à l'intolérance par un passage du Nouveau Testament (Luc, XIV, 23) qui inspirera par le fait même le long commentaire de Pierre Bayle³. Dans ce passage, Luc rapporte une parabole racontée par Jésus durant un repas :

Un homme offrit un grand repas auquel il invita beaucoup de monde. À l'heure du repas, il envoya son serviteur dire aux invités : « Venez, car c'est prêt maintenant ». Mais tous, l'un après l'autre, se mirent à s'excuser. Le premier dit au serviteur : « J'ai acheté un champ et il faut que j'aille le voir ; je te prie de m'excuser. » Un autre lui dit : « J'ai acheté cinq paires de bœufs et je vais les essayer ; je te prie de m'excuser. » Un autre encore dit : « Je viens de me marier et c'est pourquoi je ne peux y aller. » Le serviteur retourna auprès de son maître et lui rapporta ces réponses. Le maître de la maison se mit en colère et dit à son serviteur : « Va vite sur les places et dans les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les infirmes les aveugles et les boiteux. » Après un moment, le serviteur vint dire : « Maître, tes ordres ont été exécutés,

² Augustin. 415. « Lettre 185 », In *Lettres de Saint Augustin Traduites en François sur l'édition nouvelle des P.P. Bénédictins de la Congrégation de S. Maur* (1737), 4e édition, Le Mercier. Paris, p. 119.

³ Bayle, Pierre. 1686. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte, et l'Apologie que S. Augustin a faite des persécutions*, traduit de l'anglais du Sieur Jean Fox de Bruggs par M. J. F., Thomas Litwel. Cantobery.

mais il y a encore de la place.» Le maître dit alors à son serviteur : « Va sur les chemins de campagne, le long des haies, et oblige les gens à entrer, afin que ma maison soit remplie. Je vous le dis : aucun de ces hommes qui avaient été invités ne mangera de mon repas ! »

Saint Augustin interprétait cette parabole de Jésus comme une justification de l'emploi de la contrainte pour ramener les infidèles dans le Royaume de Dieu. Selon lui, l'usage de la force était, selon les termes de De Negroni, un « supplément à l'éducation⁴ ». La persécution ne serait pas pure violence : elle serait l'ultime moyen pour atteindre une fin souhaitable c'est-à-dire la Grâce. La crainte qui accompagne l'instruction serait nécessaire car elle permettrait d'exposer à la vérité les âmes qui ne pourraient voir celle-ci autrement. Les explications n'ayant pas suffi à la compréhension des Donatistes, il fallait recourir à la contrainte, ces hérétiques étant incapables de comprendre par leurs propres moyens la véracité des dogmes de l'Église universelle.

Dans les lettres ayant trait à ce conflit entre l'Église catholique et l'Église selon Donatus, Saint Augustin utilise généreusement la métaphore médicale pour justifier l'usage de la force :

Car et le Médecin est importun au frénétique qu'il lie, et le père à un enfant indocile qu'il châtie. Ce n'est néanmoins que l'amour qui fait agir l'un et l'autre : Et ce serait une fausse douceur et une véritable cruauté à l'un et à l'autre, que de laisser périr l'un son malade, et l'autre son fils, plutôt que de leur faire de la peine. Comme les chevaux et les mulets sont des animaux privés de raison, ils ruent et mordent ceux qui pansent leurs plaies ; mais quoiqu'on n'en puisse approcher sans péril, et que souvent même on en soit blessé, on ne se rebute pas pour cela, et on ne les abandonne point qu'on ne les ait guéris au prix de toutes les douleurs salutaires qu'ils voudraient ne pas souffrir. Combien moins devons-nous donc abandonner nos semblables et nos frères⁵?

L'intolérance est donc un bienfait non seulement pour l'Église, car son mandat divin est la communion des âmes, mais surtout pour les schismatiques eux-mêmes, toute thérapie pouvant faire usage de la violence quand le résultat est sain. Le motif de la persécution religieuse est charitable. Inversement, la

⁴ De Negroni, Barbara. 1996. *Intolérances*, Hachette. Paris, p.87.

⁵ Augustin, *op. cit.*, p.114.

tolérance est cruelle : on abandonne des hommes atteints d'une véritable maladie de l'âme. L'adage suivant donne une image très juste de cette tradition théologique : « Si rien n'est plus doux qu'un fil de soie, il faut une aiguille de fer pour l'introduire⁶. »

Bossuet (1627-1704) poursuit habilement l'argument de Saint Augustin⁷. Selon lui, l'Église catholique était infaillible parce qu'universelle. La permanence institutionnelle de l'Église démontre l'universalité et donc l'autorité de l'Église. Inversement, les sectes hérétiques sont nouvelles. Elles ne peuvent que professer des erreurs. Les Chrétiens qui ne recherchent pas l'universalité sont nécessairement des sectateurs. C'est pourquoi ils ne cessent de se diviser entre eux. Bossuet poussa très loin la description de l'hérésie. Il soutenait que les hérétiques étaient incapables de formuler des principes universels, que leur goût pour la nouveauté était insatiable et, qu'à la limite, leur attitude sectatrice les conduirait à l'athéisme.

L'un des arguments importants de Bossuet était que la bonne conscience n'est pas la norme de la moralité. Qu'un homme soit sincère dans sa croyance ne lui octroie pas la Grâce de Dieu. La vérité de sa croyance serait absolument nécessaire. Si une croyance est fautive, la correction de l'objet de la foi s'imposerait pour ramener l'hérétique sur le chemin qui lui procurera la vie éternelle. La plupart des hommes serait incapable d'accéder à la vérité par la seule force de la persuasion. L'évidence ne leur suffirait pas, car l'homme serait une créature faillible qui ne percevrait pas la vérité sans la venue d'une aide supplémentaire. En conséquence, Bossuet nous enseigne que, dans bien des cas, il faudrait recourir à la force.

⁶ Anonyme. *Dissertation de la conduite qu'on observe aujourd'hui pour la conversion des calvinistes*, p.44. Cité dans Negroni, Barbara. 1996. *Intolérances*, Hachette. Paris, p.88.

⁷ Au sujet des arguments de Bossuet, cf. Negroni, Barbara. 1996. *Intolérances*, Hachette. Paris, pp. 82-85.

Ce représentant de la ligne dure du catholicisme soutenait que l'intolérance est une grande vertu, voire une preuve de rigueur. Il concevait l'intolérance comme une correction paternelle. Inversement, il proclamait que la tolérance est le signe de la mollesse et de l'incertitude. Dans cet esprit, l'Église universelle doit s'affirmer et éviter le laxisme. Pour Bossuet, être intolérant signifiait prendre ses responsabilités, tandis que la tolérance était une compassion criminelle, une faiblesse découlant de la pitié.

Fondements théoriques de la tolérance dans les Pays-Bas⁸

Devant l'interdiction de pratiquer leurs confessions, les minorités religieuses ont brandi le flambeau de la tolérance religieuse. Mais cet étendard pouvait facilement contribuer à alimenter les querelles théologiques, car l'apologète de la tolérance devait se positionner sur un certain nombre de problèmes théoriques. D'abord, comment savons-nous qu'une croyance est vraie ? Ensuite, en quel sens une croyance est-elle salutaire ? La grâce est-elle un don réservé à celui qui se trouve dans la vraie religion ? Est-elle plutôt liée à la sincérité de la croyance ou à la conduite morale irréprochable ? Faut-il souscrire à ces deux conditions ? Il fallait statuer sur le rôle du mérite et du péché quant à l'obtention du salut. L'homme peut-il gagner la faveur de Dieu par ses œuvres ou est-il au contraire condamné, par suite de la faute adamique, à accepter son sort ?

La minorité religieuse qui revendiquait la tolérance était donc devant un choix. Soit elle argumentait sur les points de doctrine, soit elle invoquait la sincérité de sa croyance. Le premier volet de l'alternative conserve un lien étroit entre la vérité et l'obtention du salut et il justifie indirectement les arguments en faveur de l'intolérance, car il continue de soutenir la nécessité de l'unité théorique. Le deuxième, en faisant reposer le salut sur l'honnêteté de la foi ou sur la moralité

⁸ Cf. Lecler, Joseph. 1994. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel. Paris, pp. 627-640.

des œuvres, ouvre la voie à une défense de la liberté de conscience, mais il est étroitement lié à une position sceptique⁹.

Dans le climat semi tolérant des Pays-Bas, certains penseurs comme Dirck Coornhert (1522-1590) défendaient avec vigueur la liberté de conscience et la coexistence des différentes confessions. Coornhert fut l'un des plus grands défenseurs de la tolérance du XVI^e siècle. C'était un laïc qui maîtrisait le latin et qui lisait les théologiens et auteurs classiques dans leur langue. Il faisait un usage public de la religion catholique, mais soutenait en même temps que toutes les confessions chrétiennes se valent. Il proclamait que les Calvinistes reproduisaient les mêmes comportements que Calvin lui-même avait reprochés aux Catholiques. Il s'opposait d'ailleurs à tous les dogmes qui allaient à l'encontre de la liberté humaine en cherchant les occasions d'intervenir de manière polémique.

Sa maxime était la suivante : « sait les choses que tu peux savoir, laisse le reste en repos ». Selon lui, il serait impossible de déterminer qui a tort et qui a raison dans les disputes religieuses qui divisent la chrétienté. Partant de ce scepticisme théologique, Coornhert jugeait donc illégitime toute persécution religieuse.

Dans un dialogue¹⁰ qu'il écrit en 1582, Coornhert imagina un Synode au sein duquel Catholiques et Protestants s'affrontent. Le verdict du débat fictif est le suivant : les deux Églises commettent des erreurs identiques et le vice-président du Synode recommande de laisser au Seigneur la responsabilité du châtement des hérétiques. Coornhert pensait que Dieu disposait du monopole de la vérité et

⁹ Bayle, par exemple, ne cesse de relativiser les croyances religieuses dans le but de justifier la tolérance. Il remet en question par le fait même l'idée d'orthodoxie. « Mais qu'est-il besoin de détours, pour prouver que nos controverses paraîtraient obscures aux philosophes chinois ? », écrit-il, dans le but de démontrer la petitesse de la raison. Bayle, Pierre. 1688. « Supplément du Commentaire philosophique ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance* (2002), PUF. Paris, p.107

¹⁰ *Synodus of vander Conscientien vryheyd*, 1582. Cité dans Lecler, Joseph. 1994. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel. Paris, p. 633.

du châtement des hérétiques, condamnant ainsi les politiques intolérantes contre les Catholiques et le tribunal de l'Inquisition espagnole.

Coornhert fut inspiré majoritairement par Sébastien Franc et Castellion. Les écrits de Castellion ont d'ailleurs eu une influence importante dans les milieux remontrants (que Spinoza a parfois fréquentés). Ce théologien humaniste français est l'un des grands apologistes de la tolérance en France. Il a revendiqué le droit de ne pas savoir contre les justifications de la sainte violence. Tout comme Coornhert, Castellion tente d'invalider les positions dogmatiques. Toutefois, Castellion se distingue de Coornhert par le fait qu'il espère encore une réconciliation théologique parmi les Chrétiens. Il défend donc une tolérance provisoire en attendant l'unité théorique.

Tout comme Coornhert, de nombreux apologistes de la tolérance se fondaient sur des arguments à caractère sceptique. Toutefois, certains d'entre eux, comme Michel de l'Hospital, espéraient encore obtenir un consensus unificateur. Ces derniers défendaient une tolérance provisoire et conciliatrice. D'autres penseurs, comme Montaigne ou Bodin, soutenaient plutôt que cette réconciliation théologique était impossible. Ils défendaient néanmoins la tolérance pour des raisons politiques. Tous ces penseurs avaient une chose en commun : ils concevaient la tolérance comme un moindre mal inévitable, comme une résignation. La diversité des confessions religieuses demeure un grave problème théorique. Dans cette tradition théologique, les différentes conceptions de la tolérance ne valorisaient pas la liberté individuelle de juger. Elles abdiquaient et acceptaient, provisoirement ou de manière permanente, la diversité des idées, quoique l'idéal eût été de s'unir autour d'une orthodoxie irréfutable.

On le voit bien, l'idée de tolérance est péjorative. L'étymologie du mot est d'ailleurs plutôt éclairante. Les termes *tolero* et *tolerare* signifient le fait de supporter, d'endurer et de tenir bon. Le sens du terme *tolerantia* contient des

applications immunologiques éclairantes. La tolérance est la capacité d'un organisme à accepter la présence d'un corps étranger dans son environnement. La tolérance est donc le fait de supporter un mal.

Une fois transposée sur le plan juridique, la notion de tolérance correspond au plus bas degré de la liberté. La tolérance n'est ni un droit, ni même une simple permission. C'est en somme dans cet esprit dépréciatif qu'est conçue la tolérance dans la tradition judéo-chrétienne.

La tolérance dans le spinozisme ?

Tout au long de sa vie et plus d'un siècle après sa mort, Spinoza fut traité comme un « chien crevé »¹¹. Cette formule de Lessing en dit long. En témoignent de nombreux éléments de la biographie de Spinoza et la réception difficile de sa pensée. Jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, les philosophes s'attachèrent plus à salir le nom de Spinoza et à critiquer le spinozisme qu'à comprendre sa philosophie.

Les proches parents et ancêtres de Spinoza étaient d'origine espagnole et eurent à subir leur lot d'intolérance. Ces juifs de la péninsule Ibérique, que l'on a surnommés haineusement *los marranos* (littéralement, les porcs), furent contraints de se convertir au catholicisme mais continuèrent à pratiquer le judaïsme en secret. Depuis le Décret d'Alhambra (1492), il n'y avait théoriquement plus un seul Juif en Espagne. Peu à peu, ces Juifs dissimulés s'installèrent pour la plupart au Portugal, où le Tribunal de l'Inquisition ne sévissait pas encore. De nombreux Juifs espagnols émigrèrent en Europe du Nord dans la deuxième moitié du XVIe siècle. Une partie d'entre eux (dont les

¹¹ Selon l'expression de Gotthold Ephraim Lessing. Cité dans : Laerke, Mogens. 2006. « La réception du spinozisme aux XVIIe et XVIIIe siècles ». In *Lecture de Spinoza*, Ellipse, Pierre-François Moreau et Charles Ramond. Paris, p. 221.

parents de Spinoza) s'installèrent à Amsterdam, où ils durent reconstruire leur identité juive. La petite communauté, qui profitait de l'essor économique des Pays-Bas, devint peu à peu l'un des centres de la foi judaïque. Spinoza naquit donc juif parmi ces cryptojuifs. Il avait déjà dans le sang une identité religieuse problématique, pour ne pas dire digne de la pire des hypocrisies hérétiques.

Comme c'est très souvent le cas dans l'histoire de la tolérance religieuse, les sectes qui obtiennent une notoriété reproduisent les mêmes comportements qu'ils ont subis et secrètement ou non condamnés. Celui qui s'est détourné de la religion dont il n'était pas persuadé pour en embrasser une autre voudrait généralement que l'autre accepte ses idées sans la moindre liberté de juger. Tel fut le cas de la communauté juive amstellodamoise. Entre 1632 et 1656, on recense 15 *Herem* chez les juifs de la communauté *Talmud Tora*¹², incluant ceux de Da Costa, de Prado et de Spinoza.

Le *Herem* de ce dernier se démarqua par son style enflammé et par le fait qu'il fut prononcé publiquement¹³. Ces deux aspects du *Herem* de Spinoza sont aujourd'hui intrigants puisqu'en général, les *parnassim*¹⁴ avaient coutume de rédiger des sanctions dans un style juridique sans éclats, laissant toujours la possibilité au fautif de se rétracter et de faire amende honorable. Les dirigeants de la *Talmud Tora* évitaient à tout prix de recourir à l'excommunication pour plusieurs raisons : d'abord, ils se devaient, en tant que nouveaux Juifs, de tolérer les écarts d'un peuple qui avait réappris la culture et les mœurs religieuses. D'autre part, le courant millénariste chrétien était si fort durant les années où

¹² Ce nom signifiant *étude de la Loi* a été donné à la congrégation juive d'Amsterdam après l'unification en 1639 des trois communautés d'origine. Pour plus d'informations à propos des Juifs amstellodamois à l'époque de Spinoza, cf. Association des amis de Spinoza. 1980. *Cahiers Spinoza* (numéro 3), *Spinoza et les Juifs d'Amsterdam, Marranes et Post-Marranes*, Éditions Réplique. Paris. 237 p.

¹³ Méchoulan, Henri. 1980. « Le herem à Amsterdam et l'excommunication de Spinoza ». In *Cahiers Spinoza* (numéro 3), Éditions Réplique. Paris, p.128.

¹⁴ Les dirigeants laïcs de la communauté.

Prado et Spinoza furent frappés de *Herem*, que l'unité religieuse constituait une priorité pour cette communauté, à qui l'on attribuait la destinée de réunir tous les Chrétiens. Ajoutons enfin que les autorités du *Mahamad*¹⁵, qui craignaient de perdre leur statut de citoyen dans la République des Pays-Bas, ne voulaient pas ébruiter ce genre d'affaires d'hérésie.

En réalité, comme le souligne Graetz, c'est uniquement « quand les rabbins (se) furent convaincus que Spinoza ne se réconcilierait pas avec la Synagogue, [qu'ils] se décidèrent à l'excommunier¹⁶. » Spinoza aurait pu se repentir. On lui proposa toutes sortes d'accommodements, mais le philosophe, avec une indifférence et une sérénité remarquables, rompit tous ses liens avec les autorités juives, refusant même une pension. Cette attitude engendra des passions religieuses venimeuses de la part des Juifs d'Amsterdam. Ceux-ci demandèrent aux rabbins de rédiger un *Herem*. Les propos de cette mesure d'exclusion furent les plus violents de l'histoire de la petite communauté. Voici un extrait des vœux divins prononcés par les rabbins :

Suivant ce qui a été arrêté au conseil des Anges et jugé définitivement dans l'Assemblée des Saints, nous rejetons, bannissons, déclarons maudits et excommuniés [...] sans excepter aucune des malédictions, des anathèmes, des interdits, des excommunications, qui ont été fulminés depuis le temps de Moïse [...] Nous supplions ce grand Dieu de confondre un tel homme, et de hâter le jour de sa chute et de sa destruction. Dieu, le Dieu des Esprits veuille l'abaisser au-dessous de toute chair, l'extirper, le perdre, l'exterminer, et l'anéantir. [...] Que Dieu fasse tomber sur lui tous les maux les plus aigus et les plus violents. Qu'il périsse par l'épée, d'une fièvre ardente, de consommation, desséché par le feu au-dedans, et couvert de lèpre et d'apostumes au-dehors. Que Dieu le poursuive jusqu'à ce qu'il soit entièrement détruit et exterminé¹⁷ [...]

Il n'y a qu'une seule manière de comprendre l'emploi d'une telle violence dans le *Herem* de Spinoza. Jusqu'alors, nul n'avait jamais été aussi hérétique que

¹⁵ Le Conseil constitué des *parnassim*.

¹⁶ Graetz, Hirsch. 1897. *Histoire des juifs*, t. 5. Paris. Cité dans : Méchoulan, Henri. 1980. *Le herem à Amsterdam et l'excommunication de Spinoza*. In *Cahiers Spinoza* (numéro 3), Éditions Réplique. Paris, p.131.

¹⁷ Colerus, Jean. 1706. « La vie de B. de Spinoza ». In *Vies de Spinoza* (1999), Allia. Paris, p.25.

Spinoza, qui partit sans regret ni communauté pour l'accueillir, abandonnant toutes les religions et sectes historiques.

Malgré la relative liberté de religion de la Hollande qui faisait de cette province la plaque tournante de la philosophie au XVIIe siècle, l'intolérance ne cessa jamais d'atteindre personnellement Spinoza. Ce dernier fut profondément marqué par la mort de Koerbagh (1632-1669), un des membres du cercle et son ami intime, qui fut emprisonné pour avoir publié un livre polémique, et qui périt en raison des conditions misérables dans lesquelles il avait été détenu. Rappelons également l'épisode du coup de couteau à la sortie du théâtre, rapporté par Colerus. Notre philosophe aurait été attaqué à l'arme blanche par un fanatique de la communauté juive hostile à la dissidence religieuse. Enfin, même si de très nombreux autres faits témoignent en ce sens, ne mentionnons que l'épithète rédigée par Carolus Tuinman, qui en dit long sur la haine à l'endroit de l'un des pires renégats de la religion que le monde judéo-chrétien eut jusqu'alors connu :

Crachez sur cette tombe. Ci-gît Spinoza. Plût à Dieu
Que sa doctrine aussi fût enfouie ici. Alors cette puanteur
N'empoisonnerait plus l'âme¹⁸.

La pensée de Spinoza était tout simplement intolérable à son époque. Elle fut méprisée et combattue avec une ferveur et une subtilité sadiques, que seul le fanatisme religieux peut engendrer.

Le nom de Spinoza devint rapidement un instrument de controverse. Philosophes et théologiens l'utilisaient pour attaquer les penseurs hétérodoxes. Par exemple, l'accusation de spinozisme a servi à Bossuet pour mettre à l'index l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon¹⁹. La rhétorique mise

¹⁸ Meinsma, K.O. 1896. *Spinoza et son cercle* (1983), par Mademoiselle S. Roosenburg, Vrin. Paris, p.484.

¹⁹ Laerke, Mogens. 2006. « La réception du spinozisme aux XVIIe et XVIIIe siècles ». In *Lecture de Spinoza*, Ellipse, Pierre-François Moreau et Charles Ramond. Paris, p.229.

en œuvre par les théologiens et philosophes produisit à partir de ce nom maléfique un adjectif puissant. Le mot *spinozisme* se transforma en un synonyme d'athéisme, de libertinage, de matérialisme, d'impiété et d'opinion dangereuse. Citons Bayle, qui critiquait les idées de Xénophane à propos de la nature : « le sentiment de ce philosophe là-dessus est d'une impiété abominable, c'est un *spinozisme* plus dangereux que celui que je critique dans l'article Spinoza²⁰. » N'y a-t-il pas de critique plus grave que d'accuser un philosophe d'être plus spinoziste que Spinoza lui-même ? Cette attaque de Bayle est d'autant plus sévère que ses propos sont incisifs à l'endroit de Spinoza dans l'article à son nom, où il affirme, par exemple, que sa philosophie « est la plus monstrueuse hypothèse qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit », et que « ce que les poètes païens ont osé chanter de plus infâme contre Jupiter et contre Vénus n'approche point de l'idée horrible que Spinoza nous donne de Dieu²¹. » On le voit, le nom de Spinoza devint le symbole du péché et de l'erreur, peu importe par ailleurs l'exactitude du lien établi entre les thèses des personnes incriminées et celles de Spinoza lui-même, car ce nom était devenu idiomatique. Il finit par devenir synonyme de Satan. Ruiz²² raconte que Bossuet, dans ses critiques du système philosophique de Spinoza, évitait avec soin de nommer le philosophe hollandais puisqu'on ne doit jamais mentionner l'Antéchrist ! Que craignait-on à ce point ? Le mal ou la vérité ?

²⁰ Bayle, Pierre. 1697. Article « Xénophanes », (O). In *Dictionnaire historique et critique*. www.artfl.atilf.fr/dictionnaires/BAYLE.

²¹ Bayle, Pierre. 1697. Article « Spinoza », (M) et (N). In *Dictionnaire historique et critique*. www.artfl.atilf.fr/dictionnaires/BAYLE.

²² Ruiz, J. 1981 « Spinoza : son rapport au matérialisme ». In *Revue de métaphysique et de morale*, Vol 86, no1 Paris, p.40.

Les intellectuels de tous les pays s'appliquèrent donc à combattre les idées de Spinoza. Nulle autre philosophie ne fut l'objet d'autant de critiques entre la Réforme (1520-30) et la Révolution française (1789). Fait exceptionnel et parlant, on inaugura en 1710, à Leipzig, une bibliothèque exclusivement consacrée à la réfutation du spinozisme²³.

Pourtant, les idées de Spinoza se propagèrent. Comme l'affirme Voltaire, elles « séduisirent beaucoup de lecteurs ; il y en a même, écrit-il, qui, ayant d'abord écrit contre lui, se rangèrent à son opinion²⁴. » Voltaire pense sans doute à l'anecdote de Jean Brédenbourg rapportée par Bayle. Ce bourgeois de Rotterdam sombra dans le chagrin après avoir entrepris une profonde lecture du spinozisme pour mieux le réfuter ; il fut cependant persuadé par une démonstration du déterminisme qu'il avait lui-même imaginé²⁵ !

En réalité, même si l'acharnement contre le spinozisme fut généralisé, ce dernier résista toujours aux objections et s'infiltra dans la philosophie de ses opposants. Tout compte fait, la pensée de Spinoza eut beaucoup d'influence²⁶ et ce, même si les philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles eurent du mal à l'admettre. Même Leibniz, qui avait lui-même déclaré qu'il valait mieux brûler les livres des spinozistes²⁷, fit un aveu en ce sens dans les *Nouveaux Essais* :

²³ Laerke, Mogens. 2006. « La réception du spinozisme aux XVII^e et XVIII^e siècles ». In *Lecture de Spinoza*, Ellipse, Pierre-François Moreau et Charles Ramond. Paris, p.221.

²⁴ Voltaire. 1766. *Le philosophe ignorant* (1991), Taylor institution. Oxford, p.41

²⁵ Bayle, Pierre. 1697. Article « Spinoza », (M). In *Dictionnaire historique et critique*. www.artfl.atilf.fr/dictionnaires/BAYLE.

²⁶ Les travaux suivants témoignent de l'influence de Spinoza pour le courant philosophique des Lumières . (en plus de l'article de Laerke susmentionné) Vernière, Paul. 1954. *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, PUF. Paris. 772 p. ; Israel, Jonathan. 2001. *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité* (1650-1750), Éditions Amsterdam. Paris. 935 p.

²⁷ Riuz, J. 1981. « Spinoza : son rapport au matérialisme ». In *Revue de métaphysique et de morale*, Vol 86, no1 Paris, p.40.

Vous savez que j'étais allé un peu trop loin ailleurs, et que je commençais à pencher du côté des spinozistes, qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu, sans reconnaître ni perfection ni sagesse à son égard, et, méprisant la recherche des causes finales, dérivent tout d'une nécessité brute ; mais ces nouvelles lumières m'en ont guéri ; et depuis ce temps-là je prends quelquefois le nom de Théophile²⁸.

Cette phrase doit-elle être attribuée à Leibniz ou simplement à son personnage ? Peu importe, l'influence de Spinoza sur Leibniz est incontestable. C'est à lui que le philosophe de Hanovre emprunta son parallélisme. La rencontre historique entre ces deux génies dut influencer le jeune philosophe allemand de manière déterminante. Bien que la pensée de Spinoza eût été extrêmement persuasive, sa réception fut difficile. Celle-ci se fit généralement de manière clandestine ; elle fut masquée volontairement, refoulée ou, à tout le moins, difficilement avouée. Elle continua néanmoins de produire son effet en marge jusqu'à sa réhabilitation véritable par d'Holbach, Diderot et Hegel aux siècles suivants.

En somme, Spinoza était destiné à devenir un fervent défenseur de la tolérance. Ses ancêtres furent persécutés, sa vie fut remplie d'incidents tristes, de menaces et d'accusations plus ou moins fondées, certains de ses plus fidèles amis périrent pour leurs idées, et son oeuvre ne cessa jamais d'être touchée par la censure, sans parler des événements politiques dont il fut témoin et qui contribuèrent manifestement à la réflexion de Spinoza sur l'intolérance religieuse. C'est à la lumière de ces faits prenants que le fameux sceau de Spinoza prend toute sa signification. La vérité, pour le philosophe de La Haye, est une rose épineuse : elle procure l'amour et la liberté, mais également l'exclusion et l'intolérance.

Qu'en est-il donc du rapport entre Spinoza et l'idée de tolérance ? Le philosophe s'est-il engagé dans une lutte idéologique visant à défendre une conception de la tolérance religieuse ? Pouvait-il demeurer indifférent devant l'ignorance et la

²⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1705. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1990), GF-Flammarion. Paris, p.57.

haine des théologiens et hommes politiques intolérants, tout comme en témoigne son attitude détachée à la suite de son *Herem* ?

En fait, Baruch Spinoza n'a jamais défendu la tolérance et, comme le souligne Jacqueline Lagrée, ce concept n'appartient pas à sa philosophie : « Le seul emploi du mot *tolerantia* dans le TTP correspond au sens ancien de supporter et peut se traduire par constance, force d'âme (endurance chez Appuhn) mais sûrement pas par tolérance²⁹. » Si Spinoza n'a pas repris le flambeau de la tolérance, c'est que l'idée de tolérance est associée à une conception de la religion que Spinoza juge inacceptable.

D'un côté, l'apologète de la tolérance qui défend, tacitement ou expressément, l'idéal d'orthodoxie religieuse, ignore l'essence de la religion. La tolérance religieuse n'est qu'un compromis fait par des hommes incapables d'atteindre l'unité théorique des dogmes religieux et qui, de ce fait, tolèrent la diversité des croyances dans le seul but d'éviter les conflits et la violence. Ainsi, tout comme les théologiens intolérants, les théologiens qui défendent l'idée de tolérance continuent d'associer le salut à la vérité de la doctrine religieuse faisant l'objet de la foi. Or, cette conception de la religion et du salut est erronée selon Spinoza, qui soutient que la valeur de la religion ne réside pas dans la vérité de son contenu et que le salut n'est lié à aucune doctrine particulière.

D'un autre côté, les théologiens qui renoncent à la vérité au sujet du salut, renoncent à la puissance de la raison. Ces théologiens sceptiques comme Bayle et Coornhert ont abandonné l'idée d'unifier les hommes autour de la vraie religion, mais ils adhèrent à la conception traditionnelle du salut. Spinoza ne saurait non plus se positionner dans ce camp. D'abord, parce qu'il ne partage pas le scepticisme de ces théologiens, ni en philosophie ni en théologie ; le philosophe

²⁹ Lagrée, Jacqueline. 2002. *Spinoza et la question de la tolérance*. Librairie dialogue (Conférence tenue à Brest, 22 mars 2000).

est en mesure de connaître la voie du salut et d'affirmer sa puissance par la raison, et le théologien est en mesure de faire une lecture scientifique de l'Écriture. Ensuite, parce qu'il refuse complètement la conception judéo-chrétienne du salut ; selon lui, l'homme n'a pas à vivre dans l'espoir et la crainte, affects passifs qui maintiennent l'homme dans la servitude. Enfin, parce qu'il ne renonce pas à l'idée d'une religion universelle, qui se réduit à la pratique de la charité et de la justice.

Dans les pages qui suivent, nous passons en revue les grandes articulations du spinozisme dans le but de montrer dans quelle mesure l'idée de tolérance ne trouve pas d'écho dans ce système philosophique. Nous expliquons également pourquoi il en est ainsi et nous examinons l'apport de Spinoza dans la lutte contre l'intolérance religieuse. Notons que nous faisons surtout une analyse interne du spinozisme, ce qui n'exclut pas, par ailleurs, que nous situons à l'occasion ce système philosophique dans son contexte historique et idéologique. Nous pensons que la pensée de Spinoza peut contribuer, encore aujourd'hui, à apporter une perspective éclairante quant aux problèmes que pourraient poser la coexistence des religions dans les États pluralistes modernes.

Dans un premier temps, nous déterminons le statut de l'imagination et de la raison, puis insistons sur la distinction entre croyances et vérité. Nous présentons donc l'épistémologie spinoziste, que nous avons cherché à mettre en relation avec la conception de la vérité véhiculée par les représentations religieuses.

En second lieu, nous exposons les critiques spinozistes des différentes thèses théologiques qui se situent au cœur du salut judéo-chrétien dans le but d'invalider les fondements théoriques de la tolérance. Nous traitons principalement de la croyance au libre-arbitre, des notions de mérite et de péché ainsi que du dogme du péché originel et de celui de l'immortalité de l'âme. Nous

complétons les critiques spinozistes en les mettant en relation avec son anthropologie et son projet *Éthique*. Nous mettons en lumière le fait que la philosophie de Spinoza a pour projet de libérer l'homme de l'image négative qu'il a de lui-même, laquelle est répandue par la conception traditionnelle du salut. Ces critiques spinozistes nous permettent de réfuter les fondements théoriques du débat sur la tolérance et de mieux comprendre les raisons pour lesquelles Spinoza n'a jamais valorisé l'idée de tolérance.

Ensuite, nous abordons les réflexions politiques de Spinoza, qui confèrent à la croyance et à l'imagination un rôle pratique de premier plan. Nous traitons de la fonction politique de la religion et du fait que la constitution des Églises orthodoxes a perverti ce rôle dans les États européens. Nous traitons donc de l'importance des représentations imaginaires pour assurer la stabilité du corps politique, de l'impossibilité pour l'État de gouverner les consciences, et du rapport entre le théologique et le politique. Ces analyses nous mènent ensuite à nous questionner sur l'impuissance de l'État politique, engendrée par la présence d'une autorité rivale, l'Église, qui maintient son empire sur le peuple en propageant la superstition.

Enfin, nous exposons le combat herméneutique qu'a mené Spinoza contre l'intolérance religieuse, estimant que seuls les arguments d'autorité biblique seraient en mesure de déstabiliser les autorités théologiques. En suivant la lecture historique de l'Écriture que Spinoza a proposée aux théologiens de son époque, nous mettons en lumière le fait que cette lecture lui aura permis de retracer le sens véritable de la religion dans l'Écriture et de critiquer les interprétations fondamentalistes. Pour ce faire, nous retraçons les analyses spinozistes des causes, des moyens et de l'objet de la révélation divine, qui ont servi au philosophe à démontrer aux théologiens qui revendiquaient une interprétation dogmatique, que la religion se réduit à une pratique. Pour terminer, nous reprenons la critique spinoziste des autorités juives et

catholiques ; elle repose sur l'idée que ces autorités sont inexistantes du fait que la tradition juive s'est considérablement altérée avec le temps et que la religion chrétienne est une religion intérieure. Nous concluons donc avec Spinoza qu'aucune de ces deux religions historiques ne peut revendiquer de façon légitime un pouvoir politique fondé sur l'autorité d'une tradition révélée.

Au terme de ce commentaire de la pensée de Spinoza, nous aurons démontré, espérons-nous, que la tolérance ne constitue une vertu sur aucun plan de sa philosophie.

CHAPITRE I

CROYANCES ET VÉRITÉ

Spinoza a toujours insisté sur la distinction entre philosophie et théologie. Nous verrons ici comment il justifie cette séparation radicale en faisant ressortir de son épistémologie les différents niveaux de confiance que l'homme peut attribuer aux différentes modalités de la connaissance. Les niveaux varieront en fonction du degré de certitude qu'une idée contient en elle-même. Entre la foi aveugle permettant l'approbation des idées très incertaines et la certitude indubitable, qui évacue totalement la dimension de la confiance, il y aura donc différents degrés de persuasion.

Spinoza a discuté de ces questions avec Albert Burgh³⁰ dans une série de deux lettres : une première lettre de Burgh (Lettre 67³¹), suivie de la réponse et des adieux de Spinoza (Lettre 76). Le philosophe a rapidement interrompu le dialogue en raison du climat belliqueux qu'avait donné Burgh à cette correspondance.

Quelques mots d'abord sur l'histoire de Burgh nous éclaireront au sujet des propos agressifs adressés à Spinoza dans sa lettre du 11 septembre 1675. Spinoza aurait probablement rencontré Burgh dans sa demeure familiale et l'aurait revu chez Van Den Enden par la suite. Burgh avait eu des

³⁰ A. Burgh était le fils de Conraad Burgh, juge d'Amsterdam, chez qui Spinoza aurait séjourné durant les années 1656 à 1661, et qui fréquentait des Collégiants. Cf. Nadler, Steven. 2003. *Spinoza, une vie*. Jean-François Sené, Bayard. Coll. «Biographie». Paris, p.190.

³¹ Pour les lettres de Spinoza, nous utiliserons l'ouvrage suivant : Spinoza. 1677 « Lettres », In *Spinoza, Traité politique, Lettres* (1966). Charles Appuhn, GF-Flammarion, pp. 117-355. Paris.

fréquentations hérétiques : les allégeances religieuses de son père ainsi que ses relations avec Spinoza et Enden sont autant d'indications quant aux contacts qu'avait eus Albert Burgh avec l'hérésie. Si l'on en croit A. Arnauld³², Burgh aurait été bien près de devenir athée à l'époque où il fréquentait Spinoza. Lui qui était issu d'une famille riche d'Amsterdam, il s'était finalement converti au catholicisme et avait adopté le mode de vie des frères mendiants.

Peu après cette conversion spectaculaire (1675), il écrivit à Spinoza (Lettre 67). Dans sa lettre, qui avait pour principal motif de convertir Spinoza à la foi catholique, Burgh remettait en cause la pensée de Spinoza en affirmant que le philosophe ne pouvait être assuré de détenir la meilleure philosophie, étant donné qu'il ne les connaissait pas toutes et que, par ailleurs, les philosophes croyaient tous détenir la vérité alors qu'ils ne s'accordaient pas entre eux. Aux dires de Burgh, il n'y a pas plus de certitude en philosophie que dans les différentes confessions religieuses.

Burgh accusait ensuite Spinoza de forcer le sens de l'Écriture en y dégageant des « thèses qui avaient déjà pris forme dans [son] cerveau. » (Lettre 67) Il remettait en question la méthode d'interprétation de Spinoza et lui faisait remarquer qu'en ce domaine, il en va comme dans la philosophie : on ne peut être assuré de rien. Les arguments de Burgh étaient les suivants : tous les sectateurs protestants qui ont quitté l'Église universelle croient détenir la vérité mais ils ne s'accordent pas entre eux. Rien de plus ordinaire que cette discorde, selon Burgh, car « toute la parole de Dieu n'a pas été communiquée par écrit » et, en conséquence, la connaissance de la vraie religion ne dépend pas seulement de l'interprétation de l'Écriture. On ne peut se fonder uniquement sur l'herméneutique biblique pour accéder à la vérité. La foi de l'Église catholique repose en grande partie sur la tradition apostolique. D'innombrables hommes sages ont déterminé quelles sont

³² Arnauld, A. 1682. *Apologie pour les Catholiques*, II, 25. In *Œuvres*, vol. XXV, p.861-864. Cité dans . Nadler, Steven. 2003. *Spinoza, une vie*. Jean-François Sené, Bayard. Coll. «Biographie». Paris, p. 393.

les croyances orthodoxes et quelle est la vérité en ce qui concerne le salut de l'homme. De plus, les principes de la philosophie de Spinoza ne rendent pas compte de tous les phénomènes surnaturels. En cette matière, il faut « faire appel aux témoignages des autres hommes³³. » De plus, même les docteurs les plus illustres de la religion catholique avouent ne pas pouvoir élucider les mystères et les miracles.

À cela, Burgh ajoutait que Spinoza était un homme bien prétentieux, car « toutes ces croyances reposent, en effet, sur le consentement commun de plusieurs milliers d'hommes et, pour cette raison, la certitude en est manifeste au plus haut point, parce qu'il est impossible que tous ceux qui ont affirmé ces vérités, parmi bien d'autres se soient trompés³⁴. » La stabilité de la tradition catholique, la grandeur de son institution politique, sa force de persuasion qui a mené à tant de conversions à travers le monde, les effets impressionnants, voire miraculeux, de tant de conversions, constituent pour Burgh des preuves irréfutables de la vérité de son dogme. Il serait donc bien malheureux de faire confiance à la philosophie. Devant autant d'évidence, l'orgueil est sans aucun doute la seule raison qui pourrait pousser un homme à errer. Enfin, rappelant sa profonde amitié à Spinoza, Burgh le convie d'accepter de sauver son âme de la damnation éternelle avant qu'il ne soit trop tard.

La réponse de Spinoza fut la suivante :

Je ne prétends pas avoir trouvé la philosophie la meilleure, mais je sais que j'ai connaissance de la vraie. Me demanderez-vous comment je le sais. Je répondrai : de la même façon que vous savez que les trois angles d'un triangle égalent deux droits [...] car le vrai est à lui-même sa marque et il est aussi celle du faux. (Lettre 76)

Ce qui distingue la vérité de la croyance, selon Spinoza, est le fait que la vérité possède sa propre confirmation, tandis que la croyance est redevable à une norme extérieure (témoignage, prophétie, stabilité d'une institution religieuse).

³³ Spinoza, Lettre 67, p.321.

³⁴ Spinoza, *Ibid*, p.323.

Autrement dit, lorsque nous avons une idée vraie, nous le savons, ce qui n'est pas le cas de la croyance, qui dépend de notre confiance.

Avant d'entreprendre l'analyse de la distinction spinoziste, il convient de présenter très sommairement³⁵ l'arrière plan ontologique du spinozisme. Spinoza est un penseur immanentiste, ce qu'il a illustré par sa formule célèbre « Dieu ou la Nature ». L'être forme un tout infini et irréductible, que Spinoza nomme dans son vocabulaire scolastique substance. Le tout est ontologiquement indivisible, mais on peut cependant le considérer selon différentes perspectives plus ou moins générales. Nous pouvons le concevoir selon deux attributs, à savoir la pensée et l'étendue, qui sont des essences de Dieu. Ces attributs sont co-relatifs : ils forment une seule chose considérée selon un point de vue différent. Une essence, dans le spinozisme, est une propriété réelle de l'être. Les attributs sont donc des perspectives, mais elles appartiennent réellement à la substance. Nous sommes donc en présence d'une théorie perspectiviste, mais également réaliste. Ensuite, Spinoza nomme modes les idées et les corps singuliers. Comme ces attributs sont deux modes d'expression co-relatifs de l'essence de la substance, les idées correspondent à des corps. Les commentateurs de Spinoza ont nommé « parallélisme » cette thèse ontologique. De la nature de la substance, c'est-à-dire l'être qui est cause de soi, découlent une série infinie de modifications qui se conçoivent selon les différents attributs. Les modes de la substance sont entièrement déterminés par le déploiement ontologique de la substance qui, étant cause d'elle-même, produit une infinité de choses avec une absolue nécessité. L'être est donc tel qu'il est et ne pourrait pas être autre. La conséquence épistémologique de ce système est déterminante : la connaissance est obtenue de manière purement déductive, car l'ordre et l'enchaînement sont identiques pour les idées et les corps.

³⁵ Pour un bref exposé de l'ontologie spinoziste, nous renvoyons notre lecteur à l'introduction de Robert Misrahi : Misrahi, Robert. 1998. *Spinoza et le spinozisme*, Armand Colin. Coll. « Philosophie ». Paris. 95 p.

Au sein de ce système, une idée est un mode de la substance considérée du point de vue de la pensée. Nous passerons ici en revue les différentes manières dont l'esprit peut être affecté d'une idée en nous appuyant sur le *Court Traité* (CT³⁶), le *Traité de la réforme de l'entendement* (TRE³⁷) et les démonstrations de l'*Éthique* (E³⁸).

Comme première modalité de l'idée, il y a ce que Spinoza appelle le « oui-dire » ou l'opinion. Cette connaissance « est sujette à l'erreur et n'a jamais lieu à l'égard de quelque chose dont nous sommes certains mais à l'égard de ce que l'on dit conjecturer ou supposer. » (CT, II, II, 2³⁹) Lorsque l'esprit est en contact avec une idée sans aucune expérience de l'objet de l'idée, il obtient une idée totalement inadéquate, par exemple, quand « je connais le jour de ma naissance » (TRE, 20⁴⁰), alors que je n'ai jamais pu l'observer et que je n'ai aucune sensation présente à l'esprit directement reliée à cette information. La véracité d'une telle idée dépend entièrement de la correspondance à un mode corporel dont je ne possède pas l'idée. Le seul objet de l'idée est une autre idée, considérée en tant qu'être formel. Tout ce que l'esprit peut concevoir est que certaines personnes l'ont informé d'un certain événement. Il n'y a donc presque rien dans l'opinion qui détermine l'esprit à adhérer à l'idée, mais il se peut également qu'aucune autre détermination n'entraîne l'esprit à en douter. Le niveau de persuasion est donc presque nul.

³⁶ Pour le *Court traité*, nous utilisons l'ouvrage suivant : Spinoza, Benedictus De. Manuscrit découvert en 1853. «Court traité». In *Traité de la réforme de l'entendement, Court Traité, Les principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques* (1964), GF Flammarion, pp. 43-175. Paris.

³⁷ Pour le *Traité de la réforme de l'entendement*, nous utilisons l'ouvrage suivant : Spinoza, Benedictus De. 1677. *Traité de la réforme de l'entendement* (1994). A. Koyré, Vrin. Paris. 114 p.

³⁸ Pour l'*Éthique*, nous utilisons l'ouvrage suivant : Spinoza, Benedictus De. 1677. *Éthique* (1999). Bernard Pautrat, Seuil. Coll. «Essais». Paris. 704 p.

³⁹ *Court traité*, deuxième partie, chapitre II, paragraphe 2.

⁴⁰ La division en paragraphes est de Bruder (*Œuvres de Spinoza*, Leipzig, 1843).

Puis, il y a ce que Spinoza nomme la « connaissance par expérience vague ». Ce mode de connaissance se manifeste quand l'esprit est déterminé à recevoir des images de sensations corporelles. Ce qui caractérise l'expérience vague de l'imagination est le fait que la connaissance qui en découle n'inclut jamais la connaissance de la cause. Par exemple, « Je sais par expérience vague que je mourrai [...] que l'huile est un aliment apte à nourrir la flamme, tandis que l'eau est bonne à l'éteindre [...] que le chien est un animal aboyant et l'homme un animal raisonnable [...] [et] à peu près tout ce qui se rapporte à la conduite de la vie. » (TRE, 20) Tous ces exemples ont en commun le fait d'illustrer un savoir qui se fonde sur une expérience personnelle de l'objet de l'idée, mais un savoir partiel qui est issu de l'habitude et non d'une démonstration du phénomène.

S'il en est ainsi, c'est que les idées obtenues par l'expérience vague proviennent de la mécanique sensorielle. Ce dont nous avons conscience lors d'une affection du corps humain est un rapport (une vibration) entre les parties du corps et d'autres corps extérieurs. Ce mode de connaissance ne procure pas la connaissance des corps eux-mêmes (EII, XXIV⁴¹). Les idées issues de la sensation correspondent à ce rapport entre des parties qui appartiennent autant aux corps extérieurs qu'aux corps qui composent l'individu lors d'une modification de la substance. Ces idées sont nécessairement inadéquates car, en réalité, l'esprit ne conçoit que son propre corps qui est affecté d'une certaine modification (EII, XXV). Or, cette modification est produite par des échanges entre des corps extérieurs, d'une part, c'est-à-dire des corps qui n'étaient pas agencés dans le même rapport unificateur de l'individu, et des corps qui prenaient part à cette harmonie, d'autre part. L'idée de sensation porte donc à la fois sur son véritable objet, c'est-à-dire l'unité du corps humain, et sur des corps extérieurs. Pour cette raison, Spinoza qualifie d'inadéquates les idées issues de la sensation, lesquelles n'offrent qu'une connaissance mutilée de la réalité et ne correspondent qu'au résultat affectif relatif à l'unité corporelle, sans comprendre la cause de l'idée. Il

⁴¹ *Éthique*, livre 2, proposition 24.

affirme donc que ces idées « sont comme des conséquences sans prémisses » (EII, XXVIII, scolie), marquant par le fait même l'accord irréductible entre l'attribut de la pensée et celui de l'étendue.

La connaissance par expérience vague est à la source de la reviviscence, c'est-à-dire la reproduction d'une même sensation et d'une même idée. D'abord, quand le corps est affecté d'une certaine modification, l'esprit en a l'idée (EII, XII). Cette idée restera dans l'esprit tant que celui-ci ne sera pas déterminé autrement. Ensuite, l'esprit peut être déterminé à réactiver la même idée, parce que « les parties molles » du corps ont été modifiées par des corps « fluides » (EII, XVII). Le corps est, d'une certaine façon, imprimé par ses expériences. Il peut donc « réfléchir » certaines « surfaces » de la même manière que lors de la première expérience. S'il lui arrive de « rencontrer ces mêmes surfaces dans leur mouvement spontané, [les surfaces corporelles] se trouvent réfléchies de la même manière que quand elles furent poussées vers ces surfaces par les corps extérieurs. » (EII, XVII, dém.) L'esprit imaginera donc une chose comme si elle était présente, alors que cette même chose n'est plus présente. Enfin, la mémoire est aussi liée à l'ordre temporel des affections de l'esprit (EII, XVIII). Les idées que l'esprit forge lorsque le corps est « déterminé du dehors » par la « rencontre fortuite des choses » sont ordonnées en fonction de l'expérience individuelle, ordre que Spinoza distingue de l'ordre de l'intellect, qui est le même pour tous les hommes lorsque les idées sont adéquates.

Cependant, la reviviscence n'est pas encore une mémoire. Pour que la mémoire se constitue sur la base de la reproduction des impressions sensibles, la médiation du langage doit intervenir et produire une représentation. L'esprit associe naturellement les signes du langage à son expérience vague. L'habitude imprime donc certains liens entre des signes et des choses suivant l'ordre temporel dans lequel un esprit est affecté en même temps de certains signes et de certaines idées issues de l'imagination. Un certain ordre se forme ; il ne s'agit

pas d'un ordre logique mais plutôt d'un horizon de signification appartenant en partie à l'imaginaire individuel et en partie à l'imaginaire collectif véhiculé par le langage. Quand l'esprit procède « abstraitement », sans connaître adéquatement les objets, il peut facilement établir des liens qui ne respectent pas l'ordre de l'intellect. « Suivant l'ordre de l'habitude [...] un soldat, par ex., voyant dans le sable des traces de cheval, tombera aussitôt de la pensée du cheval dans la pensée du cavalier, et de là dans la pensée de la guerre, etc. » (EII, XVIII, scolie) Les associations entre les mots et les choses sont tributaires de l'expérience vague de l'individu. Or, ces liens relatifs à la mémoire sensorielle et à la rencontre fortuite des choses ne sont pas des liens nécessaires. Cependant, la connaissance *ex signis* est nécessaire à la formation des représentations religieuses.

Précisons ici que pour Spinoza, la mémoire n'est pas une simple accumulation de données. Les idées obtenues par le biais de la sensation suscitent l'adhésion de l'esprit tant et aussi longtemps que d'autres expériences ne viennent pas les contredire. L'imagination ne procure pas de connaissance véritable, car l'esprit qui obtient des idées à l'aide de l'imagination ignore une portion plus ou moins importante des causes de l'objet imaginé. Cependant, l'esprit qui obtient une idée par le biais de l'imagination affirme ou nie effectivement quelque chose, ce qui fait qu'il n'en doute pas jusqu'à ce que l'idée soit infirmée. Autrement dit, l'esprit n'est pas déterminé à douter d'une chose tant que l'imagination n'obtient pas une idée contraire par le truchement de la médiation des modes de la substance.

La volonté et l'entendement forment donc une seule et même chose. (EII, XLIX, corollaire) Lorsque l'esprit est déterminé à recevoir une idée, il affirme ou nie quelque chose par le fait même qu'il est déterminé à recevoir cette idée. Spinoza conçoit l'idée de façon dynamique. L'idée spinoziste est une volition singulière déterminée et arbore une dimension affective, tout comme les corps sont toujours

en mouvement. (EI, XXV à XXVI) En raison du déterminisme, les idées ne peuvent jamais être neutres du point de vue affectif.

Il résulte de cette dimension affective de la pensée que les idées fausses recèlent tout de même un contenu positif ; elles affirment ou nient effectivement quelque chose. Spinoza insiste dans un long scolie : « Lorsque nous disons d'un homme qu'il acquiesce à des choses fausses, et qu'il n'en doute pas, nous ne disons pas pour autant qu'il est certain, mais seulement qu'il ne doute pas, ou bien qu'il acquiesce à des choses fausses parce qu'il n'y a pas de raisons qui fassent que son imagination soit flottante. » (EII, XLIX, scolie) Si nous affirmions le contraire (sans doute pour sauvegarder le dogme de la liberté de la volonté), à savoir qu'un homme puisse être affecté d'une idée sans être déterminé à y croire, cela irait à l'encontre de la définition de la substance dont l'essence implique nécessairement l'existence. (EI, XX)

Conséquemment, le libre arbitre est une fiction, mais ceci ne signifie pas que la volonté n'existe pas. Au contraire, il n'y a pas une seule idée de l'esprit qui ne soit pas en même temps un appétit. « Nous posons comme cause prochaine de toutes les passions dans l'âme la connaissance, parce que nous regardons comme tout à fait impossible que quelqu'un, qui ne concevrait ni ne connaîtrait [...] pût être poussé à l'Amour, au Désir ou à tout autre mode du vouloir. » (CT, II, II, 4) Quand l'esprit est affecté d'une idée, il est affecté en même temps d'un appétit. Il affirme ou nie une chose, mais du même coup, il veut ou il ne veut pas être affecté d'un certain état. En conséquence, tant et aussi longtemps que l'esprit ne sera pas déterminé à en douter, il croira nécessairement à une idée.

Poursuivons l'analyse des différentes modalités de l'idée. Les idées que l'homme obtient à partir des sens et de la mémoire ne sont pas limitées à cette expérience vague. L'imagination est également apte à forger des « notions universelles » à partir de son expérience. Pour les fins de l'explication, Spinoza se positionne

explicitement du côté des nominalistes sur la question des universaux. Selon lui, les idées issues de la sensation, comme l'idée de « cheval », sont formées par les limites de l'imagination. La puissance d'imaginer de l'esprit correspond au nombre de modifications que le corps peut subir simultanément (EII, XIV). Or, le corps est une chose singulière, c'est-à-dire un mode fini de la substance. La puissance d'imaginer est donc limitée. Lorsque la quantité d'images que le corps reçoit surpasse la puissance d'imaginer du corps, l'esprit a en même temps une idée confuse. Les idées universelles que l'esprit forge sur la base des images qui correspondent aux sensations corporelles sont nécessairement inadéquates parce qu'elles sont coupées des causes. Il faudrait une puissance infinie d'imaginer pour concevoir une image adéquate du monde. Ainsi, on comprend par exemple pourquoi Spinoza juge que la conscience que l'esprit a de lui-même et du corps est d'abord une idée confuse. L'idée de l'esprit, c'est-à-dire, l'idée de l'être formel que constitue l'idée du corps, « est non pas simple mais constituée d'un très grand nombre d'idées. » (EII, XV) La conscience qu'un individu a de lui-même dépasse sa puissance d'imaginer, ce qui fait qu'elle est obtenue dans la confusion entre ces nombreuses idées⁴². Il en est de même pour tous les universaux.

Il y a ensuite une autre modalité de l'imagination dans laquelle l'esprit est déterminé à concevoir un phénomène de manière inadéquate « lorsque d'un effet quelconque nous inférons la cause » (TRE, 19), par exemple lorsque nous croyons que l'union du corps et de l'âme est la cause de la sensation. (TRE, 21) Dans ce cas, l'esprit a l'idée qu'il existe une cause à une certaine sensation. Cependant, il est impossible de connaître cette cause par l'imagination. Par exemple, il est impossible d'obtenir une conception claire de l'union du corps et de l'âme à partir des idées issues de la sensation (ce que nous avons déjà expliqué plus haut), car ces dernières sont nécessairement inadéquates. Ce qui distingue cette modalité

⁴² C'est ainsi que les universaux sont « collectés » par l'expérience. Par ces descriptions de l'origine des notions universelles, Spinoza entend mettre un terme à la querelle des universaux, qui traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale. Pour lui, cette très longue dispute provient de l'ignorance des mécanismes de l'imagination. « Il ne faut donc pas s'étonner, dit-il, qu'entre les philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par le seul moyen des images des choses, il se soit élevé tant de controverses. » (EII, XL, scolie I).

de la connaissance de l'expérience vague de la réalité, c'est que l'esprit infère qu'il existe une cause à son idée. En plus d'avoir des sensations, l'esprit est affecté de l'idée qu'« il existe donc quelque chose » ou qu'« il existe quelque puissance » qui expliquerait le phénomène de la sensation. Du point de vue de la substance divine, cette idée est adéquate. L'esprit qui ne connaît pas le phénomène à partir des essences adéquates ne peut cependant aucunement connaître la nature de la puissance dont il s'agit. L'esprit infère une essence, mais il ne la conçoit pas adéquatement. Il est au contraire naturellement enclin à associer cette cause à des connaissances issues de son expérience vague, comme dans le cas où il croirait que l'esprit est la cause d'un mouvement corporel⁴³.

Ce type de connaissance inadéquate, si précis et infertile soit-il, semble très important pour Spinoza, qui, dans le TRE, prend le temps de le distinguer des autres types de modifications de l'esprit. Cette importance pourrait être attribuée au fait que cette modalité joue le rôle d'intermédiaire entre la connaissance par expérience vague et les degrés supérieurs. Du point de vue du déterminisme qui régit les affects, il était utile à Spinoza de démontrer que la nature humaine est encline à accroître sa connaissance du monde et ce, même au cœur de l'expérience sensorielle. Cette modalité toute particulière de la connaissance imaginative est à l'origine du désir de connaître les causes adéquates des affections du corps. Si l'homme est déterminé à vouloir augmenter sa puissance d'agir, comme le veut l'anthropologie spinoziste, cela doit transparaître dans les niveaux les plus primitifs de la connaissance. Il s'agit ici de l'identification d'une disposition naturelle à rechercher la vérité qui permet de concevoir la raison comme le prolongement de l'imagination et du désir.

L'esprit peut également « inférer l'essence d'une chose à partir d'une autre chose [...] du fait qu'un universel est toujours accompagné d'une certaine propriété » (TRE, 19) Nous savons par exemple de cette manière que le Soleil est plus grand

⁴³ C'est par ailleurs ainsi que l'homme en arrive à croire à la liberté de la volonté.

qu'il ne paraît. (TRE, 21) Sachant que la vue a la propriété de diminuer et d'augmenter la dimension des objets proportionnellement à la distance de ceux-ci, nous pouvons facilement en inférer que le Soleil est plus grand que ce que nous voyons. Ainsi, parce qu'il y a une régularité dans les phénomènes matériels, l'esprit peut facilement procéder à certaines déductions à partir des images qu'il acquiert. Les conclusions de ce genre de raisonnement peuvent être vraies, mais l'esprit n'en a pas simultanément la confirmation. Ayant procédé à des déductions à partir des universaux, qui sont des images inadéquates du monde, et non de la seule essence des choses, l'esprit ne peut obtenir une connaissance complète du phénomène expliqué. La connaissance est encore une fois mutilée du fait que de nombreuses prémisses sont manquantes, car le point de départ est une notion universelle produite par les limites de la puissance d'imaginer de l'esprit. Procéder à de telles déductions peut facilement entraîner l'esprit dans l'erreur, car ce dernier, au fil de sa réflexion, ne peut donner de règles universelles pour expliquer adéquatement les phénomènes.

En somme, l'imagination, que Spinoza appelle « connaissance du premier genre », est cette connaissance mutilée qui détermine l'esprit à concevoir de manière inadéquate la nature. Lorsque le corps est affecté d'une quelconque modification, l'esprit en a l'idée. Il y a « privation de connaissance » (EII, XXXV) quand l'esprit, au moyen de l'imagination, rapporte son idée à certains corps et à certaines causes sans les comprendre entièrement. Le fait que l'esprit qui imagine ne conçoit pas toutes les causes fait en sorte qu'il n'est pas en présence d'aucune certitude. Autrement, les idées peuvent être vraies, mais l'esprit n'est pas en mesure de le savoir. Pour cette raison, Spinoza affirme que l'imagination procure la croyance : « les choses que nous saisissons [...] sont seulement connues par la conviction qui se fait dans l'esprit que cela doit être ainsi et non autrement. » (CT, II, II, 2) La croyance ne procure aucune certitude, mais plutôt l'absence de doute, tandis que l'opinion n'est que supposition sans fondement.

Cette distinction entre croyance et opinion sera importante lorsqu'il s'agira d'évaluer la valeur de vérité de la tradition religieuse et de la prophétie.

Les idées sont dites fausses quand elles se rapportent inadéquatement à leur objet, mais elles ne sont fausses que du point de vue de l'esprit humain. Considérées en elles-mêmes, toutes les idées sont vraies, car l'ordre et l'enchaînement des causes est le même pour tous les attributs. « Il semble qu'entre l'idée vraie et la fausse il n'y ait aucune différence, sinon que l'une s'accorde avec la chose et l'autre non, et qu'alors l'une et l'autre, qu'elles affirment ou nient, étant de véritables modes de pensée, il n'y ait entre elles qu'une distinction de raison seulement et non une distinction réelle. » (CT, II, XV, 2) La fausseté n'existe pas dans une philosophie de l'immanence. Ce qu'il y a de faux dans les idées fausses, c'est le rapport incomplet à l'objet qu'a établi l'imagination dans son expérience vague de la réalité. « Il n'y a rien de positif à cause de quoi on les dits fausses. » (EII, XXXIII) Elles sont dites fausses uniquement parce que le point de vue de l'esprit qui est déterminé à avoir ces idées est trop restreint. C'est aussi dire qu'il n'y a pas d'ignorance absolue dans la croyance (EII, XXXV), mais seulement une privation relative de connaissance. Il y aura donc toujours une part de vérité dans l'erreur et, pour cette raison ainsi que pour des raisons pragmatiques, Spinoza s'attachera à comprendre ce qui est vrai dans les représentations imaginaires de l'homme ordinaire et de l'Écriture Sainte.

L'idée adéquate, de son côté, provient originellement des « choses qui sont communes à tout » (EII, XXXVIII), qui correspondent (du point de vue de la pensée) aux « notions communes⁴⁴. » Les notions communes sont obtenues à travers les échanges entre le corps humain et les autres corps. Puisque tous les « corps conviennent en certaines choses », il y a nécessairement des propriétés

⁴⁴ Il importe de distinguer les notions communes et les universaux, car une notion commune « ne constitue l'essence d'aucune chose singulière. » (EII, XXXVII)

qui appartiennent à la fois au corps humain et aux corps qui entrent en collision avec lui. De ces propriétés corporelles, nous pouvons avoir une connaissance adéquate parce que « la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance d'agir. » (EII, VII, cor.) S'il existe quelque constance dans les choses matérielles, il y a des idées de ces choses dont nous avons des définitions essentielles. L'idée d'étendue, par exemple, ne peut être qu'adéquate, car l'objet de l'idée est nécessairement quelque chose qui appartient à l'attribut de l'étendue. Le mouvement est également une chose commune à tous les corps (EII, Lemme II). L'idée de mouvement est en conséquence une notion commune.

Partant des notions communes, la connaissance du deuxième genre, que Spinoza nomme raison, procède déductivement. (EII, XL) La méthode « géométrique » de Spinoza est fondée sur l'idée que l'ordre et l'enchaînement des choses est le même que l'ordre et l'enchaînement des idées dans la nature. Or, il faut distinguer deux niveaux de causalité dans la nature. « Dieu n'est pas seulement la cause efficiente de l'existence des choses, mais aussi de leur essence. » (EI, XXV) Autrement dit, la nature est ordonnée temporellement, c'est-à-dire qu'une infinité de choses et d'idées de ces choses appartiennent nécessairement à la série causale qui est en Dieu. Mais cet ordre temporel est lui-même ordonné par des propriétés et des lois éternelles, qui correspondent à des définitions éternelles. La méthode déductive employée par Spinoza provient de ce second ordre ontologique que Spinoza nomme l'« ordre de l'intellect. » (EII, XVIII, scolie) Les raisonnements qui s'appuient sur des définitions adéquates des notions communes peuvent suivre cet ordre absolu, et la connaissance qui en découle est nécessairement adéquate. (EII, XL, scolie I) De nombreuses conclusions de l'*Éthique* sont ainsi déduites des notions communes.

Il existe enfin un troisième genre de connaissance, le mode intuitif de la pensée, que Spinoza définit comme la saisie immédiate d'une essence à partir de l'entendement pur. Ce troisième genre de connaissance est nommé « science

intuitive », car « il procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses. » (EII, XL, scolie II) Pour Spinoza, la science intuitive ne procède pas déductivement comme le deuxième genre. Il s'agit plutôt de la saisie immédiate de l'inclusion d'une essence singulière dans un attribut de Dieu. Ce troisième genre de connaissance découle de la métaphysique des modes pensés que nous traiterons plus loin dans la partie réservée à la réflexion spinoziste sur l'immortalité de l'âme.

Cela dit, l'épistémologie spinoziste ne va pas sans poser un important problème de fondement. En vertu de l'accord entre l'attribut de la pensée et celui de l'étendue, la méthode déductive permet de connaître la vérité. Or, cette proposition elle-même a été déduite de la définition de la substance. Les prémisses qui justifient la méthode géométrique sont des déductions qui présupposent l'exactitude de la méthode. Spinoza est confronté à un sérieux problème qu'il a lui-même commenté dans le TRE : aura-t-on besoin d'une autre méthode pour trouver la vraie méthode ? Pour éviter une régression à l'infini, il y a un danger de faire reposer tout le système philosophique sur une pétition de principe.

Spinoza aborde directement ce problème dans le TRE :

Il en est ici comme lorsqu'il s'agit d'instruments matériels, à propos desquels on pourrait argumenter de la même manière. Car pour forger le fer on a besoin d'un marteau, et pour avoir un marteau, il est nécessaire de le faire. Pour cela, on a besoin d'un autre marteau et d'autres instruments ; et pour avoir ceux-ci on a besoin de nouveaux instruments, et ainsi à l'infini. Or, c'est bien en vain qu'on s'efforcerait de prouver de cette façon que les hommes n'ont aucun pouvoir de forger le fer. Mais de même que les hommes, au début, à l'aide d'instruments naturels, et bien qu'avec peine et d'une manière imparfaite, ont pu faire certaines choses très faciles, et après avoir fait celles-ci, en ont fait d'autres, plus difficiles, avec moins de peine et plus de perfection, et ainsi, s'élevant par degrés des travaux les plus simples aux instruments, et des instruments revenant à d'autres œuvres et instruments, en arrivèrent à pouvoir accomplir beaucoup de choses, et de très difficiles, avec peu de labeur ; de même l'entendement par sa puissance innée se forme des instruments intellectuels, à l'aide desquels il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres intellectuelles et grâce à ces œuvres il se forme d'autres instruments, c'est-à-dire le pouvoir de pousser l'investigation plus avant : ainsi il avance de degré en degré jusqu'à ce qu'il ait atteint le comble de la sagesse. (TRE, 30)

Le problème méthodologique est ainsi évité, car Spinoza ne présuppose pas détenir la vérité avant de mettre sa méthode en application. Si sa méthode permet d'élever l'homme à un degré supérieur de connaissance, Spinoza pourra alors conclure que la méthode déductive employée dans l'*Éthique* est la vraie méthode de la philosophie.

Comment le saurons-nous ? Faut-il d'abord connaître le vrai pour arriver à juger si une conclusion est vraie ou fausse ? Le problème est simplement déplacé vers les résultats de la méthode choisie. Les conclusions de l'*Éthique* proviennent des notions communes et des intuitions intellectuelles qui sont elles-mêmes démontrées géométriquement. Il semble encore une fois qu'il y a circularité, car la démonstration de l'origine de l'idée adéquate provient de cela même qui vise à être démontré. La métaphysique spinoziste, aussi cohérente qu'elle puisse être, se trouve ici dans une réelle impasse.

Spinoza a tenté de résoudre cette question en affirmant que la vérité est sa propre norme et que lorsque que nous sommes en présence d'une idée vraie, nous le savons. Quand l'esprit est en présence d'une vérité, il a une connaissance adéquate, et il le sait parce que la vérité s'éclaire d'elle-même et est aussi évidente que le sont les propositions géométriques. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'« il n'y a jamais d'étonnement quand les idées sont adéquates » (CT, II, III, 3), tandis que concevant le monde à partir d'un système inadéquat de croyances (comme celui de la religion Catholique par exemple), on peut à tout moment être surpris par certains phénomènes naturels (comme les miracles).

Spinoza évite ainsi la régression à l'infini, mais ceci ne signifie pas qu'il ne doive pas démontrer comment se produit le retour de l'idée vraie sur elle-même. L'esprit, dit-il, « qui a une idée vraie, en même temps sait qu'il a une idée vraie, et ne peut pas douter de la vérité de la chose. » (EII, XLIII) Cette confirmation

interne de l'idée vraie provient de la puissance infinie de Dieu. Dieu étant une puissance infinie de penser et d'agir, toute chose qui découle de sa nature existe nécessairement. Il y a donc en Dieu « une idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de son essence. » (EII, III) Il y a donc non seulement une idée de chacune des modifications du corps, mais aussi une idée de l'esprit, car celle-ci procède nécessairement de l'essence de Dieu, ce qui rend possible le retour d'une idée sur elle-même. L'objet de l'idée peut être une autre idée quand cette dernière est considérée en elle-même, c'est-à-dire formellement ou « sans relation à l'objet. » (EII, XXI, scolie) Quand l'esprit a l'idée d'une chose, il peut, en même temps, avoir l'idée de cette idée et ce, à l'infini. Il est possible par exemple d'avoir l'idée du cercle ou de toute autre chose sans nulle perception d'aucun cercle existant objectivement, ce qui se produit quand l'esprit conçoit les idées à partir des seules définitions ou des universaux.

Si l'esprit a l'idée d'un universel, il obtient en même temps une perception abstraite et inadéquate de cette chose, c'est-à-dire l'idée inadéquate d'une idée des affections du corps. S'il considère cette idée formellement, il ne saura pas assurément que cette idée est inadéquate. Il ne pourra le savoir que lorsqu'il sera en mesure d'expliquer entièrement les choses perçues, car il ne peut pas connaître le faux tant qu'il ne dispose pas de la vérité. Tout au plus, il peut être porté à y croire ou être frappé par le doute.

Si, au contraire, l'objet de l'esprit est une notion commune, l'esprit sera en même temps affecté de l'idée de cette idée. L'idée de l'idée sera nécessairement adéquate parce que « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses » (EII, VII) et que l'être formel que constitue la notion commune comprend toutes ses causes. Autrement dit, du point de vue des modifications de la substance, l'esprit sera en même temps affecté de l'idée de cette idée et il saura donc qu'il est en présence d'une vérité.

Selon la définition traditionnelle, la vérité se manifeste à travers l'accord entre l'idée et l'objet de l'idée. Dans le spinozisme, cet accord ne suffit pas pour expliquer ce qu'est une idée adéquate. L'idée vraie se manifeste en tant que telle dans l'esprit comme lorsque l'on affirme que les trois angles d'un triangle égalent deux droits. Il découle de la définition du triangle d'être doté de ces propriétés. Celui qui comprend adéquatement l'essence du triangle est en mesure d'en déduire les propriétés en partant des premières prémisses, tout comme « les mathématiciens savent, en vertu de la démonstration d'Euclide, [...] quels nombres sont proportionnels entre eux. » (TRE, 23) Lorsque nous sommes en mesure de démontrer une idée en partant des principes premiers d'une chose, nous en avons la connaissance adéquate et l'évidence qui l'accompagne, contrairement aux marchands qui savent comment trouver le quatrième nombre proportionnel en faisant une règle de trois parce qu'ils ont appris cette méthode de leur maître ou parce qu'ils l'ont découverte au fil de l'expérience sans être en mesure de démontrer pourquoi cette règle fonctionne toujours.

Telle est la croyance : une connaissance mutilée, coupée de ses causes, mais non entièrement fausse, car il n'y a nulle idée dont on peut dire absolument d'elle qu'elle ne concorde pas à son objet de quelque façon. Les croyances sont singulières et variables : elles diffèrent et se multiplient puisqu'elles dépendent directement de l'histoire d'un corps, qui est différente d'un individu à l'autre. Toutefois, elles ont cette histoire à raconter qu'il nous faut nous attacher à comprendre. C'est d'ailleurs ce que fera Spinoza en interprétant l'Écriture sainte ; il cherchera à comprendre les représentations religieuses en partant de leur histoire.

Telle est la vérité : une connaissance démontrable dont l'évidence exclut la dépendance à une norme extérieure. En philosophie, ce degré de certitude doit constamment être recherché. « Les choses, toutefois, que jusqu'ici j'ai pu comprendre d'une telle connaissance, avoue Spinoza, sont très peu nombreuses. »

(TRE, 22) Elles sont peu nombreuses puisqu'elles s'appuient sur des notions communes, qui sont les mêmes chez tous les hommes et en Dieu.

Les problèmes de fondation⁴⁵ que recèle la métaphysique spinoziste ne retiendront pas ici notre attention. Ce que nous voulions souligner au moyen de cette analyse des différentes modalités de l'idée, est l'exigence de Spinoza en ce qui concerne le degré de certitude qui est recherché en philosophie, suivant ainsi les traces de Descartes, et le refus catégorique de confondre la foi et la raison. Ce modèle épistémologique, aussi idéaliste soit-il, peut nous fournir un premier élément de réponse quant au problème que constituait l'unité théorique tant recherchée par les Chrétiens. Pour Spinoza, l'orthodoxie religieuse est la conséquence de la superstition et du fanatisme. Les croyances, qu'elles s'appuient sur le consentement unanime, sur l'autorité des prophètes, sur la grandeur d'une institution, sur la stabilité d'une tradition ou sur les effets bénéfiques du dogme catholique pour l'individu et pour la vie commune, demeurent des croyances. Elles sont tributaires d'une norme extrinsèque, ce qui les distingue de la certitude de l'idée vraie. Jamais on ne pourra revendiquer le statut d'Église orthodoxe en se fondant sur des arguments d'autorité.

Le propre de la connaissance inadéquate est de faire confiance ou de ne pas douter. Toutefois, l'absence de doute qui caractérise la croyance n'autorise aucunement à revendiquer le statut de vérité. « Ceux qui ne possèdent pas de démonstrations ne voient donc absolument rien de ces choses, et par conséquent, s'ils rapportent quelque chose qu'ils ont entendu sur de semblables sujets, cela ne touche pas plus leur pensée et ne leur montre rien de plus que les mots d'un perroquet ou d'un automate. » (TTP, XIII § 6, OS III 457, G 170⁴⁶) Force est de

⁴⁵ À ce sujet, lire le premier chapitre de l'ouvrage suivant : Negri, Antonio. 1982. *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. F. Matheron, PUF. Paris. 348 p.

⁴⁶ Pour le *Traité théologico-politique*, nous utilisons l'édition suivante : Spinoza. 1670. *Traité théologico-politique* (1999). Pierre-François Moreau, PUF. Coll. «Épiméthée, Oeuvres / Spinoza ; III». Paris. 861 p. Nous référerons au

constater que certains arguments de Burgh ne détiennent même pas le statut de croyance, mais demeurent rangés à celui d'opinion.

La distinction entre croyance et vérité est également une réponse au scepticisme⁴⁷ de Burgh, qui refuse de concéder à la philosophie le monopole de la vérité lorsqu'il soutient que, de manière analogue à la théologie, qui est déchirée par d'innombrables controverses théologiques, la philosophie de Spinoza ne peut revendiquer le statut de vérité puisqu'il existe d'innombrables philosophies et que celles-ci se présentent toutes comme étant « la meilleure ». Spinoza lui rappelle donc que la méthode de la philosophie est démonstrative et qu'elle procède d'évidences qui ne dépendent pas de notre confiance. Les philosophes peuvent se tromper, mais ils recherchent des démonstrations évidentes. Burgh, de son côté, affirme que la vérité du dogme catholique s'impose avec évidence, mais il n'est pas en mesure de le démontrer par des raisonnements valides. Il se contente d'invoquer l'autorité de l'Église, ses bienfaits et la sagesse de ses docteurs.

Le fait que Burgh fasse entièrement confiance à cette Église et qu'il lui abandonne le salut de son âme ne pose pas de problème majeur (du moins épistémologiquement), car telle est la nature de la croyance. Nous verrons même, dans les chapitres suivants, que Spinoza attribue un rôle positif à l'imagination et aux croyances religieuses en ce qui concerne le salut de l'homme ordinaire et la vie politique. Toutefois, Burgh se trompe s'il affirme que sa croyance est la vraie. Il ne peut le savoir, car la vérité est à la fois sa propre norme et celle de la fausseté. Ce fanatisme, qui n'est ni plus ni moins que « l'ignorance qui se donne

texte de cette façon : (Traité théologico-politique, chapitre XIII, section 6, *Œuvres Spinoza III*. Coll. « Épipiméthée », PUF, p.457, Éditions Gebhardt, section 170)

⁴⁷ Le concept de scepticisme est utilisé dans un sens très précis utilisé par Spinoza. Il ne désigne pas un courant philosophique, mais l'attitude des théologiens qui soumettent la raison aux dogmes de la religion. Comme le souligne André Tosel en s'appuyant sur la distinction entre philosophie et théologie élaborée par Spinoza dans le chapitre XV du *TTP*, « La foi orthodoxe est spontanément sceptique en ce qu'elle nie la certitude de la raison. » Tosel, André. 1992. *Spinoza et le crépuscule de la servitude*, Aubier. Paris, p. 130.

pour la vérité⁴⁸ », est l'une des causes principales de l'intolérance. Le non-respect de Burgh à l'endroit de Spinoza en témoigne.

Pour Spinoza, la philosophie détient le monopole de la vérité. Enfin, si les hommes se sont divisés pour des raisons d'ordre théologique, on ne peut aucunement attribuer la faute à un refus de l'hérétique d'entendre raison. L'hérésie est une notion impropre faisant partie du vocabulaire des théologiens qui ignorent la nature de la croyance.

En séparant la raison et la foi, Spinoza a préparé le terrain de la philosophie. Le théologien ou le croyant n'a plus à s'ingérer dans la recherche de la vérité. Pourtant, les différentes confessions religieuses se querellent et se persécutent puisqu'elles se croient toutes orthodoxes sans pouvoir le démontrer. Elles présupposent détenir le vrai alors que c'est cela même qu'il faudrait démontrer. Et étant donné que la religion s'occupe du salut de l'âme, elle s'autorise par la suite à employer la force temporelle, et la conversion réalisée au moyen de la torture ou de la coercition juridique prend soudainement le nom trompeur de sainte violence. La philosophie de Spinoza entend démasquer cet étiquette en abolissant une fois pour toute la notion d'orthodoxie du discours religieux. La distinction entre croyances et vérité supprime donc le problème en remettant en question la possibilité même de constituer une orthodoxie religieuse. Toutes les disputes qui entourent la question du salut et qui ont mené à tant de division partout en Europe découlent du préjugé que les croyances religieuses sont des vérités.

La conclusion à tirer de cette réflexion épistémologique de Spinoza est la suivante : le discours religieux ne peut en aucun cas revendiquer le statut de vérité et s'imposer par la force en se fondant sur une prétendue connaissance de

⁴⁸ La définition est de Billecoq : Billecoq, Alain. 1998. «Spinoza et l'idée de tolérance». In *Philosophique*, Kimé, Besançon, p.134.

la volonté divine. La vérité est une par définition et elle se distingue de la croyance, qui est multiple. « Avec des paroles et des images, écrit Spinoza dans son chapitre du *TTP* réservé à l'analyse de la prophétie, on peut composer beaucoup plus d'idées qu'avec les seuls principes et notions sur lesquels s'édifient notre connaissance naturelle. » (*TTP*, I § 28, OS III 111, G 28) Spinoza distingue radicalement la certitude et la foi, celle-ci visant l'unité théorique en se fondant sur les notions communes, celle-là ouvrant un espace de signification plus large. En philosophie, les idées suivent l'ordre de l'intellect, qui est celui des lois éternelles de la nature. Le philosophe peut donc aspirer à l'unité théorique. À l'opposé, dans le domaine religieux les idées sont des représentations imaginaires qui dépendent de l'ordre de la connexion des causes empiriques. Il y a donc nécessairement hétérodoxie en matière de croyances religieuses. Or, l'intolérance et la tolérance religieuses sont des notions qui présupposent la vérité des dogmes qui sont l'objet de la foi. Chez Augustin et Bossuet, par exemple, la vérité de la croyance est nécessaire pour l'obtention du salut. La sincérité de la croyance n'est pas suffisante ; l'homme doit croire sincèrement à la religion orthodoxe, ce qui justifie dans certains cas le recours à la persécution. Pour Spinoza, cette intolérance théorique est absurde.

CHAPITRE II

L'ESSENCE DE L'HOMME ET LA QUESTION DU SALUT

2.1 Le péché d'Adam

Toute la réflexion épistémologique de Spinoza permet de mieux comprendre pourquoi le concept d'orthodoxie religieuse est en lui-même erroné. Toutefois, la religion n'est pas seulement un système de croyances que l'on peut considérer théoriquement ; elle est aussi le fondement de la moralité et du droit. Peu importe que, dans l'absolu, une croyance religieuse ne puisse bénéficier du statut de vérité, dans l'esprit des hommes du XVIIe siècle, il faut lui attribuer ce statut pour des raisons pratiques : s'il y a dissension religieuse, le respect des règles morales et des lois apparaît désormais impossible. Être athée et vertueux implique une contradiction.

La philosophie devrait donc respecter les limites que lui imposent les théologiens, à défaut de quoi elle sera considérée comme un danger pour la vie publique. Pourquoi l'homme serait-il bon s'il n'espère pas obtenir la grâce de Dieu et s'il ne craint pas le jugement dernier ? Sur le plan politique, le même problème se pose. Comment s'assurer que le peuple respectera les décrets du Souverain s'il est sans foi ?

Du côté de l'Angleterre, par exemple, l'athée ne pouvait être toléré en raison de l'impossibilité de lui faire prêter serment au Roi. Comment faire confiance à la

parole d'un homme si ce dernier ne craint pas d'être châtié pour avoir menti en se servant du nom de Dieu ? Dans le contexte particulier des Pays-Bas, réunissant de nombreuses confessions religieuses, on pouvait tolérer les écarts théoriques en raison des bienfaits de la liberté de conscience pour l'essor de l'activité économique. On pouvait même tolérer les Juifs, qui apportaient leur contribution à l'économie de la République. On pouvait même tolérer Spinoza. Mais pouvait-on véritablement tolérer le spinozisme ? Pour éviter que des troubles politiques viennent nuire au commerce, les Régents d'Amsterdam évitaient de recourir à la persécution. Mais il y avait tout de même une limite très claire. Ceux qui, comme les frères Koerbagh, affichaient le spinozisme publiquement, ne pouvaient être tolérés, puisqu'ils pouvaient avoir une influence sur l'obéissance du peuple.

En fait, les Régents d'Amsterdam voulaient censurer les œuvres polémiques pour éviter les querelles religieuses et conserver la paix civile si nécessaire à l'hégémonie hollandaise. Tant que les hommes respectaient les lois et qu'ils ne semaient pas la controverse, le commerce allait bon train et chacun pouvait bénéficier d'une certaine liberté à l'égard de la religion. Mais la philosophie de Spinoza allait beaucoup plus loin que cette tolérance mercantile. Elle voulait libérer l'homme de sa domination théologico-politique ; le véritable motif qui empêchait de tolérer le spinozisme était l'impossibilité de concevoir une vertu proprement philosophique.

Une réflexion philosophique sur l'homme s'imposait. Avant Spinoza, le mécanisme cartésien avait ouvert la voie à la science moderne. Toutefois, dans sa métaphysique, l'homme demeurait en partie inatteignable pour la réflexion scientifique, car l'âme, entièrement libre et possédant certains pouvoirs indéterminés, échappait toujours aux lois naturelles. Contre le dualisme cartésien, Spinoza voulut élaborer une véritable science de l'homme. Considérant

la nécessité de toutes choses, Spinoza voulut démontrer que l'esprit ne pouvait échapper aux lois universelles de la nature.

La doctrine de l'unité de l'être, déduite de la notion de substance, devait être maintenue à l'égard de l'homme. De fait, Spinoza annonce dans la préface du livre III de l'Éthique que l'homme n'est pas « comme un empire dans un empire. » Il n'est pas *causa sui* : pas plus que n'importe quelle autre chose singulière l'homme n'échappe à la causalité naturelle. Le seul pouvoir qui le distingue des autres animaux est sa capacité de penser à partir des notions communes.

Pour arriver à cette science de l'homme, Spinoza s'attaque en priorité au dogme de la liberté de la volonté, qui présuppose une indétermination. Pour lui, un homme placé dans le dilemme de Buridan (qui n'est qu'une abstraction théorique) serait mort de faim et de soif car « dans l'esprit humain il n'y a aucune volition, autrement dit aucune affirmation ou négation, à part celle qu'enveloppe l'idée, en tant qu'elle est idée. » (EII, XLIX) En fait, dans le spinozisme, l'idée et la volition sont une seule et même chose. Toute idée est soit une affirmation, soit une négation. L'idée n'est pas « quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau. » (EII, XLIII, scolie) Prenant en considération la puissance infinie de la substance, la nature épuise la totalité du réel et produit une infinité de choses dans un ordre nécessaire. Nulle idée ne peut sortir du néant, ce qui fait que toute volition est entièrement déterminée. Les facultés que l'on attribue traditionnellement à l'âme sont donc « purement fictives. » (EII, XLVIII) Elles ne sont que des universaux que l'esprit a forgés à partir des limites de sa puissance d'imaginer.

L'origine de la croyance au libre arbitre est évidemment liée à l'imagination ; elle provient de l'esprit qui ignore les causes de l'appétit. « Les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées. » (EIII, II, scolie) Cette distinction entre

l'entendement et la volonté, issue de l'ignorance, mène à occulter la dimension appétitive de toute idée. Elle n'aurait pas pris autant d'importance dans l'*Éthique* de Spinoza si elle n'avait pas également mené au mépris de la nature humaine. Ignorant la nécessité avec laquelle les idées et les affects de l'homme suivent le cours naturel des choses, les passions de la nature humaine ont été tenues pour des vices et le corps maudit. (EIII, préface) Cette ignorance et ce refus de la nécessité a notamment conduit aux interprétations misanthropes du péché originel.

Pour les Juifs comme pour les Chrétiens, le dogme de la liberté de la volonté est important pour des raisons morales. C'est le cas de Guillaume de Blyenbergh⁴⁹, marchand néerlandais qui avait d'abord interpellé Spinoza dans une lettre, s'affichant d'entrée de jeu comme un homme « en quête de vérité ». Ce marchand intéressé par la philosophie avait lu *Les Principes de la philosophie de Descartes* mais avait une compréhension superficielle du spinozisme, qui n'était pas systématiquement présenté dans cet exposé du cartésianisme.

Dans sa correspondance avec Spinoza⁵⁰, Blyenbergh remettait en question le déterminisme spinoziste, qui selon lui ne pouvait s'accorder avec l'histoire du premier homme. Pour lui, Adam aurait agi librement contre le décret de Dieu et commis volontairement le mal en croquant dans la pomme. Il ne pouvait tout simplement pas admettre qu'Adam eut été déterminé par Dieu à commettre le péché, Dieu ne pouvant lui-même être à la source du mal.

Cette conception de la nature humaine, issue de la lecture que fait Blyenbergh du péché originel, dévalorise l'homme. En effet, il n'y a qu'un pas à franchir pour arriver à l'idée que la nature humaine est médiocre : il suffit d'imaginer que Dieu

⁴⁹ Pour un résumé de la biographie de Blyenbergh et des échanges épistolaires entre lui et Spinoza, cf. Nadler, Steven. 2003. *Spinoza, une vie*. Jean-François Sené, Bayard. Coll. «Biographie». Paris, pp. 255-259.

⁵⁰ Lettres 18 à 24.

soit un législateur et toute la doctrine de la chute universelle et du salut s'ensuit. Tout ce raisonnement théologique servait malheureusement à justifier la persécution des hommes libres.

Aux yeux de Spinoza, ce que Blyenbergh aurait dû savoir et qu'il n'arrivait manifestement pas à comprendre, c'est que les hommes jugent certaines choses bonnes parce qu'ils les désirent. (EIII, IX, scolie) Les choses ne peuvent être jugées bonnes ou mauvaises absolument, car la nature ne contient aucune imperfection. On ne peut en vérité juger la raison d'être d'une chose alors que toute chose existe avec la même nécessité. Le mal n'existe pas, car ce serait un défaut par rapport à ce que la nature devrait être.

Du point de vue de la science de l'homme, il fallait bien accepter que l'ordre des causes efficientes s'applique aussi à l'esprit humain. Ontologiquement, le corps humain est « un certain rapport de mouvement et de repos », et l'esprit est l'idée de ce rapport. Par conséquent, le corps humain et l'esprit humain sont affectés d'une série indéfinie et co-relative de modifications qui suivent l'ordre et l'enchaînement nécessaires des modifications des attributs de la substance. Spinoza ajoute la dimension phénoménologique à cette ontologie immanentiste au début de la troisième partie de l'*Éthique*. Étant une partie des modifications nécessaires de la substance, l'homme est conscient de l'augmentation et de la diminution de la puissance d'agir que produisent les différentes affections du corps. Ensuite, si on se rapporte à la conscience que l'homme a de lui-même, on peut affirmer qu'il est une chose qui désire. « L'esprit, en tant qu'il a tant des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, et est conscient de cet effort qu'il fait. » (EIII, IX) Cet effort est l'essence actuelle de l'homme (EIII, VII), c'est-à-dire ce qui définit l'homme phénoménologiquement. La conscience que l'esprit a de lui-même et du corps est l'écho de cet effort pour persévérer dans l'être qui caractérise toutes les choses singulières. (EIII, VI) La volonté est cet effort

considéré du point de vue de l'esprit, tandis que l'appétit est cet effort considéré du point de vue conjoint de l'esprit et du corps. (EIII, IX, scolie) Le désir est donc la conscience de cet appétit qui caractérise tout homme. (EIII, IX, scolie)

Plaçant le désir au centre de son anthropologie, Spinoza a remis en question les fondements moraux de la tradition judéo-chrétienne. En partant du *conatus*, il défendra la thèse du subjectivisme des valeurs morales. D'abord, le corps peut être affecté de nombreuses modifications (EIII, postulat I) et l'esprit en a en même temps l'idée. Les modifications corporelles et les idées de ces affections produisent une augmentation ou une diminution de la puissance d'agir de l'individu et sont à l'origine des affects primaires de joie et de tristesse, la joie étant « une passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection », et la tristesse « une passion par laquelle l'Esprit passe à une perfection moindre. » (EIII, XI, scolie) Toute la mécanique des passions découlera de ces affects primaires. Par exemple, l'homme aime nécessairement ce qui lui procure un affect de joie et tient en haine ce qui lui procure un affect de tristesse. À l'aide de la mémoire et des associations effectuées par l'esprit au fil de son expérience vague de la réalité, Spinoza expliquera dans la suite du livre III toute une diversité de passions humaines. Ensuite, considérant la nécessité de la nature, Spinoza conclut que le bien est ce qui augmente la puissance d'agir de l'individu, et le mal, ce qui la diminue. Autrement dit, ce qui procure un affect de joie est désiré et ensuite perçu comme un bien, et à l'inverse, ce qui procure un affect de tristesse, craint et perçu comme un mal. Ces termes sont des universaux que l'esprit collecte au fil de l'expérience. Ils ne correspondent pas à des propriétés réelles des objets, mais sont relatifs à l'individu et à la rencontre fortuite des choses extérieures. De plus, « n'importe quelle chose peut être par accident cause de joie, de tristesse et de désir. » (EIII, XV) À l'origine, le jugement de valeur est donc totalement subjectif. « La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect de joie ou de tristesse, en tant que nous sommes conscients » (EIV, VIII), ce qui signifie que ces termes n'ont rien à voir avec les propriétés des

choses, mais représentent la conscience qu'un homme a de l'augmentation et de la diminution de sa puissance d'agir à travers les affections de son corps.

Nous comprendrons facilement comment l'individu peut considérer qu'une chose soit bonne ou mauvaise pour lui, mais d'où vient l'objectivation des valeurs morales ? Comment les hommes en viennent-ils à penser que certaines choses sont bonnes ou mauvaises *en elles-mêmes* ?

Spinoza fait la généalogie de ces notions dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique*⁵¹. À l'origine, les notions de perfection et d'imperfection, qui sont au fondement des jugements de valeurs, étaient attribuables à des œuvres artisanales. Spinoza prend l'exemple de la construction d'une maison, tiré des réflexions aristotéliennes sur les arts humains. Si les hommes ont pu forger des notions de perfection et d'imperfection, et par la suite de bien et de mal, c'est à partir de la production d'œuvres artisanales, qui présupposent l'élaboration d'un plan. Ce plan permettait de déterminer les moyens techniques à utiliser et de juger de la perfection ou de l'imperfection du résultat final. Les arts permettaient d'évaluer objectivement une norme, à supposer que l'on détienne une certaine connaissance du plan.

Effectivement, l'auteur de la maison en question, où tout homme qui aurait eu connaissance du plan, pouvait affirmer que la maison était parfaite ou imparfaite conformément au plan fixé. Mais les hommes firent rapidement une réappropriation subjective de ces notions. Ils « commencèrent à former des idées universelles, et à inventer des modèles de maisons, d'édifices, de tour, etc., et à préférer certains modèles de choses à d'autres. » (EIV, préface) Chacun, selon ses préférences et l'idée universelle qu'il avait de la maison parfaite, pouvait juger des autres maisons. L'universalisation de modèles par les individus les

⁵¹ Tel que l'a remarqué et mis en lumière Pierre Macherey : Macherey, Pierre. 1996. «Spinoza et l'origine des jugements de valeur». In *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Ens éditions, textes réunis par P.-F. Moreau, pp. 205-212. Fontenay-aux-Roses.

conduisirent au fil du temps à parler en bien et en mal de toutes choses dont ils détenaient une certaine idée, non pas relativement, c'est-à-dire comparativement à une norme préétablie, mais de façon absolue. Et puisque « les hommes ont l'habitude de former des idées universelles aussi bien des choses naturelles que des artificielles » (EIV, préface), ils en vinrent à avoir une conception finaliste de la nature et à concevoir Dieu comme un démiurge. Ils croyaient donc facilement que, dans la nature, certaines choses puissent être plus ou moins bonnes, plus ou moins parfaites, comme si la nature pouvait être autre que ce qu'elle est.

Or, la seule finalité qui existe dans la nature est celle qui est interne au désir lui-même. « La cause finale n'est rien d'autre que l'appétit humain. » (EIV, préface) Cet appétit recherche la joie et la joie la plus parfaite (réelle) se nomme béatitude. Cette béatitude est d'ailleurs le seul salut de l'homme.

En raison de son appétit et de son ignorance, l'homme a forgé une idée erronée du salut. Après avoir universalisé les notions de perfection, d'imperfection, de bien et de mal, l'homme, dont l'essence est le désir d'augmenter sa puissance d'agir, a transposé dans la nature son appétit phénoménologiquement ressenti. Ajoutant à cela la croyance à la liberté de la volonté, nous pouvons facilement comprendre comment l'être humain a pu forger les idées de mérite et de péché. Croyant que la nature peut s'inscrire en faux par rapport au but que lui aurait investi son créateur et attribuant cette imperfection à un décret de la volonté humaine, l'homme en vient à croire à l'existence du mérite et du péché. La croyance en un Dieu législateur vient ensuite compléter ce système de croyances. Le premier homme ayant péché, il dû subir le châtement divin. La faute de notre premier ancêtre avait été commise volontairement. Adam était donc à l'origine de la chute de la nature humaine, qui devint mortelle et dépendante de la grâce divine quant à son salut éternel.

Or, pour Spinoza, l'interprétation augustinienne du péché originel doit être révisée. L'histoire du premier homme⁵² n'est pas celle d'un homme qui a été souillé universellement après avoir succombé et mangé la pomme de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Elle n'est pas le récit d'un homme faible incapable d'atteindre son salut par ses propres moyens. Moïse a seulement raconté l'histoire d'un homme qui n'est pas libre par nature, car il est soumis aux passions.

Dans la quatrième partie de l'*Éthique*, Spinoza explique comment l'homme en arrive à « échapper » sa liberté. L'humaine condition, même si elle contient les germes du salut de l'homme, est un obstacle à la liberté. D'abord, il y a la force des déterminations extérieures. Les passions, c'est-à-dire les affects qui découlent de la diminution de la puissance d'agir du corps et de l'esprit, sont inévitables (EIV, IV), car c'est la puissance des causes extérieures qui détermine la force des passions. L'homme ne sera jamais *causa sui*. Cette finitude est l'unique cause de la tristesse, de la crainte et de la mort. Ensuite, l'homme peut facilement choisir le pire alors qu'il connaît le meilleur. Il peut choisir le pire en raison de la faiblesse des désirs relatifs aux biens futurs (EIV, XVI) et du manque de certitude que lui procure sa connaissance inadéquate (EIV, XVII). Quand les passions présentes sont plus fortes que les affects que produit une connaissance du véritable bien, elles l'emportent sur cette connaissance et l'homme choisit le pire.

La servitude humaine, que l'*Éthique* décrit dans sa forme géométrique, Moïse l'avait révélée dans une parabole. Il raconte comment l'homme peut devenir l'esclave de ses passions, et comment, au contraire, il peut surmonter sa servitude. Pour Moïse, la seule voie du salut est de soumettre le désir à des règles de droit. Il n'est donc pas étonnant que Spinoza ait traité du péché originel

⁵² Pour cette question EIV, LXVIII, scolie ; TTP, II § 14, OS III 131, G 37 , TTP, IV § 9, OS III 193, G 63 , TP, II § 6, OS V 99 ; TTP, IV § 11, OS III 201, G 66 et Lettre 19 à Blyenbergh.

dans le scolie de la proposition LXVIII du livre IV. Ce qu'avait voulu dire Moïse est que l'homme devait obéir à des normes objectives pour atteindre son salut, car il est incapable de contenir son désir autrement. Or, c'est également ce que l'*Éthique* conclut : « Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres. » L'appartenance irréductible de l'homme à la nature en fait un être porté à agir en vue d'une fin ; autrement dit, il n'est jamais indifférent. Inévitablement, il doit donc « mang[er] de l'arbre de la connaissance du bien et du mal », c'est-à-dire obéir à une fin imaginaire pour améliorer sa condition. Si nous sommes autorisés à parler de *chute*, c'est uniquement parce que l'homme doit abandonner son droit naturel à une autorité politique.

Dans le récit de la faute adamique, Moïse raconte que Dieu avait révélé à Adam le mal qui s'ensuivrait s'il mangeait du fruit de l'arbre, et Adam comprit que ce fruit lui avait été défendu par Dieu. Ensuite, Adam crût pouvoir consentir librement à ses désirs contre une norme absolue sans être vu de Dieu. Il a donc cherché à se cacher de lui et, se dissimulant, il eût peur d'avoir honte et fut affecté par la pudeur.

L'histoire du premier homme raconte comment l'homme à l'état de nature était incapable de résister à ses passions. En fait, « il n'était pas au pouvoir du premier homme d'user correctement de sa raison, mais [il] a été, tout comme nous, soumis aux affects. » (TP, II § 6, OS V 99) Moïse avait compris que l'homme naissait avec le sceau de la servitude. Il a ensuite révélé que l'homme devait obéir à un plan de vie divin, car il ne percevait pas la Loi divine « comme une vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi, c'est-à-dire une règle instituée. » (TTP, IV § 9, OS III 193, G 63) En fait, Moïse croyait que Dieu était un législateur et a institué un pacte social. Il a imaginé que l'homme devait recourir à des normes objectives pour fixer sa conduite et qu'il était incapable d'agir pour le mieux sans être contraint par des règles objectives. Il a ensuite

imaginé que l'homme devait être maintenu dans l'obéissance par la crainte. C'est pourquoi il nous raconte les conséquences qui ont été encourues du fait qu'Adam a cherché à désobéir à la loi. Ainsi, Moïse révéla que les crimes commis contre les lois qu'il avait instituées devaient être sanctionnés.

Toute l'histoire de la faute adamique permettait donc de transmettre une vérité éthique : l'homme doit se soumettre à des règles de droit pour assurer son salut. Sans les menaces et les récompenses qu'accompagnent les lois positives, il est incapable d'agir en fonction de son véritable bien. On peut bien parler d'une chute de l'homme, mais cela doit avoir une signification particulière : la chute se trouve dans le fait que l'homme a conçu le bien et le juste comme des normes absolues, erreur qui lui a fait perdre sa liberté et qui l'a en quelque sorte couvert de honte. En fait, la honte provient du fait que la loi positive présuppose faussement que chacun peut être tenu responsable de ses actes. De là vient le fait que les hommes soient plus portés à « rire » de l'impuissance humaine qu'à la comprendre.

Aussi utiles et nécessaires qu'elles puissent être, ces règles servent à fixer l'obéissance et ne peuvent permettre une réelle libération affective. Sans la crainte du châtement et l'espoir de la récompense, l'homme ne suivra pas la droite raison. L'obéissance à une règle de droit demeure toujours fragile. Tout comme Adam, dès que l'individu s'imagine pouvoir n'obéir qu'à la satisfaction de ses désirs individuels sans être vu, il désobéit. La vertu de justice est instable, car elle repose sur des modèles imaginaires élevés au rang de l'universalité.

Pour Spinoza, le sage ne doit pas chercher à faire le bien en respectant une norme imaginaire et, surtout, se soumettre aux affects de crainte et d'espoir, qui le maintiennent dans l'attente d'une libération future. Pour lui, le châtement et la récompense sont immanents à l'action. Que le salut soit immanent à l'action, voilà ce que *l'Éthique* de Spinoza veut démontrer. L'homme ne doit pas chercher

son salut ailleurs et dans un autre temps. Or, la conception judéo-chrétienne du salut ne fait que maintenir l'homme dans la servitude. Faire le bien dans l'espoir d'obtenir une vie parfaite après la mort détourne l'homme du salut en cette vie. Fuir le mal par crainte d'être châtié éternellement maintient l'homme dans la peur. Quand l'obéissance à ces affects détermine l'action, l'homme se maintient dans l'ignorance, la honte et la pudeur, plutôt que de désirer librement la vertu. L'interprétation augustinienne du péché originel ne fait que maintenir l'homme dans l'espoir et la crainte d'une joie et d'une tristesse futures. Elle nuit au salut en ce qu'elle sacrifie la vie présente au profit d'une illusion.

Alors que Spinoza voulait faire des dispositions naturelles de l'homme le fondement de son *Éthique*, Blyenbergh n'entendait rien à la vertu du sage. Dans sa deuxième lettre à Spinoza, il avait été clair quant à ses principes : « Il faut que vous sachiez, dit-il, que je m'applique toujours, en philosophant, à suivre deux règles générales : la première est le concept clair et distinct de mon entendement, la deuxième est la parole révélée de Dieu [...] et s'il arrivait, après un long examen, que la connaissance naturelle me parût en conflit avec le Verbe divin [...] les concepts que je crois clairs me deviendraient suspects. » (Lettre 20) Aucune discussion ne fut possible entre ces deux hommes. Il valait mieux que Blyenbergh continue à fixer son obéissance par la foi, lui qui avoua ne pas savoir pourquoi il ne tuerait pas secrètement un ennemi (Lettre 20) s'il ne concevait pas que les règles morales soient la volonté explicite de Dieu et que de tels actes soient sujets au châtement divin. Finalement, le seul motif qui aurait pu servir l'interlocuteur de Spinoza à se détourner des plaisirs vils et du crime était son désir d'immortalité. Contrairement à Spinoza, qui voulait contempler la vie, Blyenbergh craignait la mort, ce qu'il avoua également à Spinoza dans la suite de sa deuxième lettre. En fait, aucun dialogue ne fut possible entre Blyenburgh et Spinoza, qui ne s'accordaient pas sur les présupposés de la discussion. L'un croyait alors que l'autre raisonnait. Spinoza chercha donc à terminer le dialogue, préférant abandonner son correspondant à ses passions et à sa foi irréprochable

que de provoquer d'inutiles querelles. Le sage savait évidemment qu'il valait mieux comprendre les affects de l'ignorant.

2.2 Une part d'éternité

Le combat de Spinoza pour la liberté ne se termine pas avec ce rejet du finalisme, de la morale universelle fondée sur un Dieu législateur, de la croyance en la liberté de la volonté et de la dévalorisation de la nature humaine. Spinoza devait également démystifier la question de l'immortalité de l'âme, qui est le leitmotiv de l'intolérance théorique.

Dans la philosophie de Spinoza, la question de l'immortalité de l'âme⁵³, souvent incomprise, a été considérée comme une faiblesse, un moment où Spinoza aurait abandonné son système philosophique. Toutefois, lorsqu'on examine bien la longue réflexion de Spinoza à ce sujet, on comprend mieux sa préoccupation, qui était de faire de la philosophie une affirmation de la vie. Plus que tout, l'*Éthique* vise à humaniser le salut et à le situer en cette vie présente. Son projet est de démontrer que le salut de l'homme est dans les œuvres : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une médiation non de la mort, mais de la vie. » (EIV, LXVII) Spinoza l'écrira aussi à l'aide d'une autre formule : la récompense de la vertu est la vertu elle-même.

Pourquoi affirmer alors, à la fin de son œuvre maîtresse, que « l'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit en même temps que le Corps » et « qu'il en reste quelque chose, qui est éternel » ? (EV, XXIII) La doctrine de l'éternité partielle de l'esprit n'est-elle pas le signe d'un renoncement à sa critique du

⁵³ Pour cette question, cf. Spinoza, EI, déf VIII, EV, XXII-XXIII, XXV-XXXVI, XLI, scolie ; CT, II, XXXIII ; TRE, 74 ; Rousset, Bernard. 1995. «La réflexion spinoziste sur l'immortalité». In *Studia Spinozana* vol 11 (1996), Königshausen & Neumann, pp. 111-135. Würzburg ; Chalié, Catherine. 1991. «Une part d'éternité, l'âme chez Spinoza». In *Autour de Descartes. Le dualisme de l'âme et du corps*, Vrin, pp. 177-195. Paris ; Matheron, Alexandre. 1986. «Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza». In *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Étude sur Spinoza)*, Vrin, pp. 7-16. Paris.

dualisme cartésien ? Doit-on attribuer la part d'éternité de l'esprit à une incohérence du système ?

Nous le verrons, la doctrine spinoziste de l'éternité de l'âme s'inscrit entièrement dans une perspective humaniste et prolonge, par le fait même, son *Éthique*. Ce que le spinozisme affirme à la fin du livre V est encore une fois la lutte contre la recherche du bien dans un autre temps, recherche qui va à l'encontre de la puissance de la raison.

Comme le souligne Matheron, après avoir dégagé la doctrine de l'éternité de l'âme des démonstrations de l'*Éthique*, « on peut, bien entendu, regretter que Spinoza ait inséré cette doctrine de l'immortalité dans son système [...] et s'interroger sur les raisons de cette insertion. Mais, c'est un fait, la doctrine est là ; et elle s'accorde avec le système⁵⁴. » Pour le voir, il sera nécessaire de commenter la métaphysique des modes de la substance. Il n'a pas lieu ici de « regretter » ce versant de la philosophie spinoziste. Au contraire, cette thèse est intéressante dans la mesure où elle permet au lecteur d'y retrouver, une fois encore, la préoccupation principale du spinozisme : la réhabilitation de l'homme et le rejet du finalisme. Voici une brève présentation de cette thèse.

Dieu, c'est-à-dire l'étant absolument infini peut être et être conçu selon deux attributs, la pensée et l'étendue. Les attributs peuvent être et être conçus par les modes finis et infinis. Les modes finis sont les essences singulières, tandis que les modes infinis sont l'ensemble de ces essences singulières considérées par l'un des attributs. Les modes, finis ou infinis, peuvent être dits immédiats quand ils désignent uniquement les essences indépendamment de leur actualisation dans l'espace et le temps, et médiats, quand ils désignent des essences qui sont actualisées dans la durée.

⁵⁴ Matheron, Alexandre. 1986. «Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza». In *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Étude sur Spinoza)*, Vrin. Paris, p.16.

L'éternité est « l'existence elle-même, en tant qu'on la conçoit suivre nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle. » (EI, déf VIII) Spinoza précise que l'éternité « ne peut s'expliquer par la durée » à la suite de cette définition. L'éternité est donc l'essence de l'existence, c'est-à-dire l'existence étant considérée du point de vue de la nécessité, sans rapport à la durée. En conséquence, toute chose est éternelle, car son essence est une vérité qui existe éternellement, indépendamment de la durée.

Toute chose existant nécessairement est donc en cela éternelle. Mais l'existence peut être dite incomplète ou complète⁵⁵ : incomplète lorsque l'on conçoit une chose uniquement du point de vue de son essence, indépendamment de sa réalisation à travers les modifications des attributs de Dieu ; complète quand l'essence est actualisée.

Le mode infini immédiat est une idée de l'ensemble des essences non actualisées. Puisque l'essence de toute chose découle de la définition de Dieu, il faut nécessairement que cette essence ait toujours existé, au moins à l'état pur, c'est-à-dire indépendamment de son existence nécessaire dans la durée. Le mode infini immédiat de la pensée est l'idée de toutes les essences individuelles. Il s'agit d'une seule idée qui comprend toutes les idées des essences. Il y a donc toujours eu une idée adéquate de l'essence individuelle d'un homme qui aurait pu être déduite de la définition de Dieu par l'entendement infini. Cette idée est en Dieu et elle existe donc éternellement. Le mode infini immédiat de l'étendue est l'ensemble des essences corporelles non actualisées. On pourrait dire que ce mode infini immédiat de l'étendue renferme les lois de l'univers. Ces lois contiendraient, à l'état latent, tous les événements de l'univers. Parallèlement, le mode infini immédiat de la pensée serait l'idée de ce système de lois. Ce serait

⁵⁵ Matheron, *Ibid*, p.8.

l'idée de la science de laquelle on pourrait déduire toutes les théories scientifiques et l'histoire du monde.

Les modes finis immédiats sont inclus dans les modes infinis immédiats. Un mode fini immédiat de la pensée est une idée de l'essence d'un corps singulier, mais seulement en tant que cette idée est considérée en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de son appartenance à la durée. Toutes ces idées existent éternellement. Ce mode est par exemple l'idée du *conatus* d'un homme, qui s'efforce éternellement d'actualiser ses tendances. Il ne possède pas l'existence complète tant et aussi longtemps que les circonstances ne produiront pas son actualisation. Parallèlement, un mode fini immédiat de l'étendue est une essence corporelle particulière, considérée en elle-même comme une vérité éternelle. Le mode fini immédiat n'implique pas l'existence complète car il n'est que l'essence elle-même, sans relation avec la durée. Mais en même temps, ce mode rend possible l'éternité de l'esprit, c'est-à-dire l'idée d'une essence corporelle n'existant pas nécessairement en acte, mais existant tout de même éternellement.

Viennent ensuite les modes finis médiats, c'est-à-dire les choses singulières existant en acte (l'idée du corps existant en acte et le corps lui-même existant en acte). Il s'agit par exemple de la conscience partielle qu'un homme a de lui-même lorsque son essence prend part à la durée. Les choses singulières sont périssables, car le rapport de mouvement et de repos qui unifie le corps ne pourra pas éternellement se conserver dans la durée, en raison de la force avec laquelle les choses extérieures entrent en collision avec les parties du corps. Mais si le temps de l'être singulier est compté, une partie de son essence est éternelle, parce que le mode fini immédiat fait partie du mode fini médiateur.

Le mode infini médiateur de la pensée est l'histoire du monde que l'on a pu déduire du mode infini immédiat de la pensée. Il s'agit également d'une idée éternelle qui n'existe toujours que de façon incomplète. On peut penser que l'entendement

infini a cette idée parce que dans la doctrine spinoziste les idées peuvent comprendre d'autres idées. Toutefois, le mode infini médiat de l'étendue n'existe pas parce que les choses matérielles ne peuvent pas toutes exister en même temps et dans un même lieu.

À partir de ces définitions inspirées de l'étude de Matheron, on peut construire ce tableau et obtenir une vue d'ensemble du système :

Tableau 2.1 : La métaphysique des modes et l'éternité partielle de l'esprit

Substance	Être							
Attribut	Pensée				Étendue			
Mode	Infini immédiat	Finis immédiats	Finis médiats	Infini médiat	Infini immédiat	Finis immédiats	Finis médiats	Infini médiat
Éternité	Sans restriction	Sans restriction	Partielle	Sans restriction	Sans restriction	Sans restriction	Partielle	.
Existence	Incomplète	Incomplète	Complète	Complète	Incomplète	Incomplète	Complète	.
État	Idée de l'ensemble des essences non actualisées	Idées des essences des corps singuliers non actualisées	Idées des corps existant en acte	Ensemble des idées des essences singulières actualisées	Ensemble des essences corporelles non actualisées	Essences des corps singuliers non actualisées	Corps singuliers existant en acte	.
Un étant absolument infini								

Qu'il y ait rupture ou non du parallélisme n'est pas ce qui nous importe. D'ailleurs, Matheron a démontré qu'il n'y en avait point. Ce que nous voulons démontrer ici est que la doctrine de l'éternité partielle de l'esprit mène à rechercher le salut dans les œuvres. Nous devons donc nous interroger sur les conséquences éthiques de cette doctrine.

Spinoza a défini l'homme comme un effort pour persévérer dans l'être. Tout homme recherche la conservation de soi et l'accroissement de sa puissance. Or, la puissance du monde extérieur, dans le monde existant en acte, c'est-à-dire

l'ensemble des modes finis médiats qui prennent part à la durée, fait en sorte que les hommes naissent avec le sceau de la servitude ; ils désirent constamment perdurer, mais l'imagination les détourne facilement de leur but. Lorsque l'essence individuelle d'un homme s'actualise à la naissance, les événements naturels viennent modifier le corps, et l'imagination confondre l'idée de l'esprit, qui était « jusqu'alors », dans le mode fini immédiat, une idée adéquate, une pure affirmation de soi. Arrivé à l'existence complète, le *conatus* est toujours cette essence, c'est-à-dire un effort individuel, mais cet effort est exercé de manière inadéquate parce que le l'esprit est affecté par l'imagination et, le plus souvent, il pâtit (EIV, IV) : il passe à une perfection moindre parce que son effort est diminué. Il est en même temps sujet à différents affects de tristesse, comme la haine, la crainte ou le désespoir⁵⁶. Ainsi, l'homme, né dans la servitude, s'imagine fatalement que la vie est toute entière souffrance. Il a également une idée inadéquate de sa propre mort (EIII, XI, scolie) et est affecté de désespoir. Quoi de plus naturel alors que l'homme s'imagine immortel et espère durer éternellement ? « Autant qu'il peut, [il] s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps. » (EIII, XII) Il se produit là un renversement des valeurs. Plutôt que d'affirmer son essence, l'homme est déterminé à se nier lui-même. Il se conçoit comme un être faible et s'en remet aux puissances extérieures. Il s'imagine un modèle de vertu fondé sur l'obéissance à une puissance divine et attend passivement sa rédemption en craignant d'être châtié par son créateur. En somme, c'est la tristesse des affects du *conatus* jouissant de l'existence complète qui a diminué sa puissante force d'affirmation de soi et l'a conduit à remettre son salut dans les mains de celui qu'il imagine être son Prince.

C'est ainsi que l'homme s'effondre et s'agenouille devant la puissance de Dieu. L'homme qui succombe à ses affects passifs est couvert de honte et de pudeur. Il craint la mort plutôt qu'il ne jouit de la vie. Il vit en société comme un détenu

⁵⁶ Pour les définitions . EIII, XVIII, scolie.

dans sa cellule. Pour Spinoza, les hommes comme Blyenbergh sont esclaves des passions tout comme le premier homme. Ils « ont l'air de croire qu'ils sont libres en tant qu'ils ont licence d'obéir à la lubricité, et qu'ils cèdent de leur droit en tant qu'ils sont tenus de vivre selon la prescription de la loi divine [...] que la Piété et la Religion, et, absolument parlant, tout ce qui se rapporte à la force d'âme, sont des fardeaux, qu'ils espèrent déposer après la mort pour recevoir le prix de la servitude » et qui craignent « d'être punis d'affreux supplices après la mort. » (EV, XLI, scolie) Le sage, de son côté, n'est pas le serviteur de cette morale passive de l'espoir et de la crainte.

Nous voyons donc comment la philosophie de Spinoza est contraire à l'interprétation judéo-chrétienne de la doctrine du salut. S'il y a quelque chose d'éternel dans tout être humain, devons-nous guider notre vie présente en fonction de l'éternité ? Spinoza nous répondra que oui, mais il nous rappellera aussitôt qu'il ne faut pas confondre l'éternité avec la durée infinie, ce qui a été la préoccupation principale de sa réflexion⁵⁷ sur l'immortalité de l'âme.

En fait, on ne peut pas parler d'immortalité de l'âme chez Spinoza. L'esprit, ou l'idée du corps, meurt avec le corps. Plus encore, la doctrine de l'éternité partielle de l'esprit s'oppose directement à la doctrine de l'immortalité de l'âme, car cette dernière dépend du libre décret de Dieu. Même dans le cartésianisme, Dieu a le pouvoir de « dénier son libre concours » et d'anéantir les âmes⁵⁸. L'immortalité

⁵⁷ L'évolution de cette réflexion a été identifiée et présentée par Rousset : Rousset, Bernard. 1995. «La réflexion spinoziste sur l'immortalité». In *Studia Spinozana* vol 11 (1996), Königshausen & Neumann, pp. 111-135. Würzburg.

⁵⁸ « de la corruption du corps la mort de l'âme ne s'ensuit pas, et ainsi pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort; comme aussi parce que les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme dépendent de l'explication de toute la physique: premièrement, afin de savoir que généralement toutes les substances, c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et ne peuvent jamais cesser d'être, *si elles ne sont réduites au néant par ce même Dieu qui leur veuille dénier son concours ordinaire*. Et ensuite, afin que l'on remarque que le corps, pris en général, est une substance, c'est pourquoi aussi il ne pèrit point; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres, et d'autres semblables accidents; et l'âme humaine, au contraire, n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. Car encore que tous ses accidents se changent, par exemple, qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, etc., c'est pourtant toujours la même âme; au lieu que le corps humain n'est plus le même,

était chez Descartes la conservation d'une substance et dépendait de la volonté infinie de Dieu. En raison de son déterminisme, Spinoza ne pouvait accepter cette immortalité conditionnelle, qui ne fait que semer le doute. Il pouvait encore moins accepter que l'immortalité de l'âme soit conditionnelle à la moralité judéo-chrétienne, comme dans la plupart des confessions religieuses, car cela revenait à situer le salut dans un autre temps.

L'éternité de l'esprit est pour Spinoza une vérité nécessaire, ce qui supprime donc les affects d'espoir et de crainte. L'essence de tout homme existe éternellement et ce, sans condition. Plus encore, nous pouvons, par un « suprême effort de l'esprit » jouir de cette éternité en cette vie. (EV, XXV) Et plus nous le ferons, moins nous craignons la mort. (EV, XXVIII) C'est ainsi que, par la connaissance du troisième genre, la voie du salut est ouverte à l'homme. La thèse de l'immortalité partielle de l'esprit permettait donc à Spinoza d'achever son éthique immanentiste. L'homme, dans sa vie actuelle, peut aspirer à l'éternité. Il n'a pas à espérer l'immortalité car il peut connaître immédiatement⁵⁹ son existence éternelle.

* * *

Spinoza ne défend pas l'idée de tolérance. Tous les présupposés théoriques d'une conception de la tolérance (chute de l'homme, Grâce divine, immortalité de l'âme) ont été sévèrement critiqués par ses réflexions. Spinoza ne partage pas l'interprétation judéo-chrétienne du salut qui ne sert qu'à maintenir l'homme dans l'espoir et la crainte. La philosophie défend positivement la vie ; elle n'est pas mue par la crainte de la mort. L'idée de tolérance serait une sorte de vertu

de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée. D'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr, mais que l'esprit, ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point), est immortelle de sa nature. » Descartes, René. 1641. *Méditations métaphysiques, objections et réponses suivies de quatre lettres* (1979), GF-Flammarion. Paris, p.50.

⁵⁹ Il faut entendre par immédiatement une certitude qui n'est pas redevable à la médiation des modes, mais qui découle nécessairement de l'essence du monde.

pour les faibles, une forme de pitié qu'il ne pourrait défendre puisqu'elle s'appuie sur une conception erronée et méprisante de la nature humaine et qu'elle mène à la servitude. Spinoza fait plutôt l'apologie de la libération de l'homme par la raison. Il oppose à la tolérance la liberté, car le salut véritable est la libération de sa servitude. Faire de ce philosophe un apologiste de la tolérance reviendrait à nier toute son *Éthique*, qui veut fonder l'action sur l'autonomie rationnelle.

CHAPITRE III

POLITIQUE ET TOLÉRANCE

3.1 La fonction de la religion

Nous avons vu que la croyance est une absence de doute. Suivant cette définition, la croyance ne s'impose pas à l'esprit de la même manière que la certitude. Elle ne jouit pas de la certitude apportée par le retour de l'idée sur elle-même. Comment se fait-il alors que les hommes aient abandonné le salut de leur âme à la superstition ? Les récompenses et les châtiments éternels ne sont-ils pas improbables et douteux ? L'espoir n'est-il pas « une joie inconstante née de l'image d'une chose future ou passée, dont nous doutons de l'événement » ? (EIII, XVIII, scolie) Un affect de joie ne peut se manifester que lorsque l'image d'une chose est présente. La joie que procure l'image de l'immortalité de l'âme s'accompagne nécessairement d'un doute. En ce sens, la certitude à l'égard d'un dogme comme l'immortalité de l'âme est incompatible avec la définition de la croyance que nous avons pu dégager de l'épistémologie spinoziste. De même, la crainte du châtiment divin n'est-elle pas « une tristesse inconstante, également née d'une chose douteuse. » Comment les hommes en sont-ils donc venus à revendiquer la certitude pour des idées aussi peu sûres, et à déclarer criminelles les opinions divergentes ?

Pour comprendre cette question, il faut nous interroger sur la véritable nature de la foi. Nous démontrerons d'abord que toute croyance religieuse est une soumission de l'individu à l'ordre collectif. Nous pourrons ensuite établir la

position politique de Spinoza quant au problème de la superstition et de l'intolérance.

Dès l'origine de sa formation dans l'esprit, la croyance est intrinsèquement une obéissance ; elle n'est pas une pure affirmation. L'image mentale, qu'il s'agisse d'une figure ou d'un son, est produite par la rencontre entre des corps extérieurs et le corps humain. Elle constitue une passion dans la mesure où le rapport de mouvement et de repos qui établit l'existence d'un être corporel singulier est affecté par un corps étranger à sa nature. Lorsque l'esprit est affecté d'une image, le corps subit une modification en raison de la puissance du monde extérieur. En ce sens, le corps obéit. Il est déterminé entièrement par la nature des corps qui l'affectent et pâtit. De la même manière, les images que l'esprit est déterminé à recevoir en même temps que les modifications corporelles sont des idées passives : elles frappent l'esprit comme si elles provenaient entièrement du dehors. Il y a donc toujours dans la connaissance empirique une soumission de l'esprit. L'esprit qui exprime des idées par le moyen du premier genre de connaissance n'exprime pas sa propre puissance, mais il est affecté de la puissance du monde extérieur.

Par suite, la foi est une soumission à des idées qui concernent la religion.

[...] est interprète de Dieu celui qui interprète les décrets de Dieu pour d'autres à qui ils n'ont pas été révélés —lesquels, pour adopter ces décrets, s'appuient uniquement sur l'autorité du prophète. Car si les hommes qui écoutent les prophètes devenaient prophètes comme deviennent philosophes ceux qui écoutent les philosophes, alors le prophète ne serait pas l'interprète des décrets divins puisque que ses auditeurs s'appuieraient non pas sur le témoignage et l'autorité du prophète lui-même, mais sur la révélation même et le témoignage intérieur. C'est ainsi que le Souverain est l'interprète du droit de son État parce que les lois qu'il promulgue sont défendues par la seule autorité du Souverain même et soutenues par son seul témoignage. » (TTP, I § 3, OS III 81, G 16, annotation 2)

Avoir la foi, c'est accepter des conclusions sans en connaître les prémisses. La foi est une connaissance mutilée, et la crédibilité du témoin accroît le degré de persuasion. En aucun cas, celui qui adhère à une religion révélée ne détient une

certitude. Il obéit à un système de croyances sans en détenir les fondements. Le discours religieux établit une hiérarchie entre celui qui transmet le message et celui qui le reçoit. Il y a donc dans la foi une relation de pouvoir qui explique la soumission des hommes à des idées plus ou moins fondées. Croire à un réseau de dogmes religieux, c'est remettre entre les mains de l'autre son salut sans comprendre véritablement pourquoi la doctrine en cause est salutaire. Or, il n'y a d'autre autorité que politique et la religion n'a de réelle valeur que sur le plan politique. La croyance religieuse est la foi en une règle de vie servant à fixer l'obéissance du peuple à des normes sociales.

Pour mieux comprendre cette subordination de la croyance religieuse à un plan de vie politique, il faut d'abord émettre quelques considérations à propos de l'état de nature. Du point de vue absolu qui est celui de la Nature, le droit de tout homme n'est limité que par sa propre puissance, lequel est donc théoriquement illimité. L'homme n'a à obéir à aucune autorité. Spinoza nomme « état de nature » ce pouvoir absolu de l'individu considéré en lui-même. Il ne s'agit pas d'un état historique dans lequel l'homme se serait retrouvé avant d'être civilisé, mais de la nature du pouvoir de l'individu considéré indépendamment de l'existence actuelle de ce dernier. Spinoza définit ainsi cet état de nature ou droit naturel : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. » (EIII, VI) En fait, l'état de nature et la nature humaine sont des synonymes qui désignent l'essence de l'homme indépendamment de sa puissance.

Considéré en lui-même, l'homme détient un droit absolu sur tout, car la seule loi qui le détermine est la recherche de sa propre conservation. Les limites à la réalisation du désir ne concernent que la nature des choses extérieures. Autrement dit, l'homme n'est limité qu'effectivement. Il en découle ceci : « absolument parlant, le souverain droit de nature permet à chacun de faire ce qu'il juge lui être utile » (EIV, chap. VIII), ce qui signifie que le devoir d'obéissance à un commandement n'existe pas.

Cependant, la puissance d'agir du corps (et de l'esprit) est limitée. L'essence de l'homme diffère de l'essence de Dieu par sa finitude ; elle ne peut s'actualiser infiniment. En effet, l'homme est une infime partie de la nature et sa puissance est toujours aidée ou contrariée par des déterminations extérieures. Contrairement à l'essence de Dieu, dont l'existence est nécessaire (EI, XI), « l'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire. » (EII, Axiome 1) En tant que mode fini médiat, l'essence de l'homme ne peut être actualisée, c'est-à-dire prendre part à la durée, sans être entièrement déterminée. Elle « ne peut ni exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée. » (EI, XXVIII) Il faut donc absolument que le corps (et l'esprit) compose avec la puissance des corps extérieurs (et des idées de ces corps) pour exister, se conserver et augmenter sa puissance d'agir. C'est dire que la fin recherchée par le *conatus* (se conserver et accroître sa puissance d'agir) ne peut être obtenue sans le commerce avec les choses extérieures.

Or, il y a diminution de la puissance et affect passif quand « une partie de la nature [pâtit en tant qu'elle] ne peut se concevoir par soi sans les autres. » (EIV, II) Dans le cas d'une passion, le corps obéit à un mouvement dont le principe provient d'un corps extérieur qui est contraire à sa nature. Du même coup, l'esprit est affecté d'idées qui n'affirment qu'en partie la nature de l'esprit humain. Il y a donc soumission à un principe extérieur. À l'inverse, il y a augmentation de la puissance d'agir et affect actif quand une partie de la nature agit en tant qu'elle se conçoit par sa propre nature. Le corps augmente donc sa puissance lorsqu'il est affecté par des corps de même nature. Dans ce cas, l'homme manifeste donc entièrement sa propre nature, car il n'est pas soumis à un principe extérieur étant contraire à sa nature. Spinoza en conclut que la finalité de l'homme est de comprendre autant que possible les corps et les idées

extérieurs qui sont de même nature (EIV, XXVI), c'est-à-dire les hommes eux-mêmes.

Puisque l'homme est une puissance finie et qu'il doit composer avec les forces extérieures, il ne peut réaliser son salut individuel qu'en appartenant à une communauté humaine, dans laquelle il sera déterminé de l'extérieur par des corps de même nature que lui et, par conséquent, moins soumis à des lois qui lui sont contraires. L'inclusion dans un corps social est donc nécessaire au salut de l'homme. De plus, le pouvoir d'un individu quant à la réalisation de son souverain droit de nature est d'autant plus grand que le corps politique auquel il appartient sera puissant et solidaire.

Pour cette raison, Spinoza affirme que « Le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possèdera une plus grande connaissance de Dieu. » (EIV, XXXVII) Que signifie cette proposition, sinon que le salut est dans les œuvres ? Mais comment concevoir la recherche de l'utilité d'autrui si la norme est fixée uniquement par le désir ? Nous avons vu que l'obéissance à une norme transcendante présuppose la liberté de la volonté. Comment opérer alors un passage à une pensée politique ? Les propositions de l'*Éthique* doivent-elle prendre la forme de commandements ? Considérant que la Nature se déploie en toute nécessité, le devoir d'obéissance à une norme n'introduirait-il pas une contradiction dans le spinozisme ?

Spinoza nous répondra qu'en politique, « c'est indispensable de considérer les choses comme possibles. » (TTP, IV § 1, OS III 183, G 58) Cela ne signifie pas que les conventions humaines sont des institutions qui échappent à la causalité. L'homme sera toujours déterminé, mais, dans la mesure où il est généralement incapable d'agir librement en fonction de l'utilité commune, il doit avoir recours à des normes objectives, *comme s'il pouvait choisir ou non d'y obéir.*

Ce qui a vraiment changé dans la quatrième partie de *L'Éthique*, c'est que l'homme doit rechercher sa félicité à travers celle de tous les membres de l'espèce humaine. Il ne pourrait en être autrement pour un mode fini de la Nature. Or, ce passage à une dimension intersubjective, nécessaire au salut de l'individu, entraîne une conséquence très importante : la normativité, que Spinoza a rejetée dans ses réflexions ontologiques, sera réhabilitée par les réflexions politiques. De plus, l'imagination, qui est un mode de connaissance mutilée, variable et inconstant, jouera une fonction pragmatique essentielle.

Comment interpréter cette dernière proposition de *L'Éthique* (EIV, XXXVII) selon laquelle le salut de l'autre est nécessaire au salut de soi ? Pour Spinoza, elle est contenue dans la Loi divine. Si cette loi est appelée *divine*, c'est qu'elle « suit de la nature même de la chose ou de sa définition. » (TTP, IV § 1, OS III 181, G 57) Elle découle nécessairement de l'essence de l'homme en tant que celui-ci est une partie de la Nature. Par exemple, la connaissance adéquate de n'importe quelle chose, dans la mesure où elle exprime quelque chose à propos de Dieu, peut être appelée connaissance divine. Or, ce n'est que par extension que la loi divine peut être rapportée au monde extérieur (TTP, IV § 2, OS III 183, G 58) puisqu'une loi est un modèle en vertu duquel quelque chose peut être appelé parfait ou imparfait, ou encore, bien ou mal. Autrement dit, la loi ne peut donc être conçue que par rapport à un plan. D'un point de vue pratique, l'ordre et l'enchaînement des causes est donc inversé : les choses sont désirables parce qu'elles sont bonnes et justes, et non le contraire. Or, une loi peut être dite divine si elle est une règle qui s'inscrit par rapport à un but qui existe véritablement dans la nature humaine, et non pas par rapport à un plan imaginaire. On peut donc distinguer deux types de normes : la norme vraie, qui est subjective, et la norme imaginaire, qui est objective. Celui qui obéit à la première n'obéit qu'à lui-même et peut être déclaré libre. Celui qui obéit à la deuxième (que celle-ci soit juridique ou morale) est déterminé par une règle imaginaire et est, de ce fait, soumis.

La Loi divine est une règle tirée du modèle (universel) de la nature humaine. Ce modèle est la fin recherchée par tout homme, c'est-à-dire la persévérance dans l'être. Elle est donc une règle universelle qui découle de l'essence de l'homme et s'énonce comme suit : tout homme a avantage à rechercher le bien d'autrui. Cette loi est appelée divine parce qu'elle est naturelle. Lorsque Spinoza affirme que *le salut est dans les œuvres*, il soutient que la loi par l'intermédiaire de laquelle l'homme recherche le bien d'autrui est le moyen de réaliser la fin inscrite dans la nature humaine.

Spinoza affirme donc contre Hobbes⁶⁰ que « l'homme est un dieu pour l'homme » (EIV, XXXV, cor II). Selon lui, l'idée d'un contrat social historique est contraire à la définition de la vertu naturelle, parce qu'elle présuppose que l'affect primaire que constitue le désir est hostile à la vie en communauté, alors que le véritable fondement de la société civile est le droit naturel lui-même. L'argument de Spinoza est le suivant : la société civile n'est pas *contraire* à l'amour de soi. Elle en est plutôt l'aboutissement naturel, puisque les hommes ne peuvent concorder que lorsqu'ils s'efforcent rationnellement de conserver leur essence singulière. Il n'y a pas d'autre vertu que celle qui est fixée par le *conatus* lui-même, à savoir le désir de persévérer dans l'être. Cela revient à dire que la vertu est la puissance individuelle et non pas une obéissance à une fin qui serait inscrite en dehors de l'homme. En conséquence, si la civilisation existe, c'est que l'homme recherche naturellement la vie en société. Reprenant à son compte la définition aristotélicienne, Spinoza soutiendra que l'homme est un être social. (EIV, XXXV, scolie)

⁶⁰ En fait, la théorie du contrat social élaborée par Spinoza diffère peu de celle de Hobbes. Pour la comparaison entre Hobbes et Spinoza, cf. les nombreux travaux de Gilbert Boss sur cette question. Par exemple, Boss, Gilbert. 1987. «Hobbes et Spinoza. Les fondements de la politique». In *Studia Spinozana*, vol. 3, Walther & Walther Verlag, Special Editorial Team : M. Bertman, H. de Dijn, M. Walther, pp. 87-123. Hannover. Toutefois, Spinoza a replacé l'idée du contrat social sur le plan d'une philosophie de la puissance. Pour mieux comprendre les rapprochements textuels entre Spinoza et Hobbes, cf. Moreau, Pierre-François. 1985. «Spinoza et le Jus circa sacra». In *Studia spinozana vol. 1 (1985)*, Walther & Walther Verlag, pp. 335-344. Hannover.

La principale cause de la Loi divine, c'est-à-dire le fait que la société est nécessaire au salut de tous les hommes, peut être connue de façon empirique. En effet, la sécurité et l'entraide qui découlent de la vie sociale multiplient la puissance individuelle (TTP, V § 7, OS III 219, G 73). Aucun homme n'a le pouvoir d'atteindre la vraie béatitude sans la force du nombre, car il n'est qu'un mode fini impuissant devant les forces de la Nature. Par ailleurs, les malheurs apportés par la civilisation ne suffisent pas à réfuter l'avantage que l'homme tire de sa communion ; « il vaut mieux contempler les actes des hommes que des bêtes. » (EIV, XXXV, scolie) Ces malheurs sont bien réels et l'homme doit s'efforcer de les éviter. Toutefois, sans la civilisation, l'homme ne serait qu'un animal incapable. Pour Spinoza, la puissance de l'individu n'est rien sans son imbrication dans un corps social.

Cependant, l'accord total entre les individus est impossible. Il n'existerait qu'entre des individus se représentant leur salut en fonction de l'ordre de l'intellect et à partir de notions communes. Dès lors, le plan est subjectif, mais la règle est universelle. Ce qui est bien ou mal, conformément à ce plan, ne diverge pas entre les individus, qui sont naturellement en accord et peuvent se comprendre pour former un corps plus grand. Toutefois, les hommes sont généralement soumis à des affects passifs et ne peuvent s'accorder librement.

Lorsque l'homme se représente inadéquatement le moyen d'augmenter sa puissance, il peut devenir une menace pour lui-même. En effet, les hommes qui sont soumis à leurs passions ne concordent plus entièrement. Leurs motifs sont déterminés en partie par la puissance des causes extérieures et sont nécessairement multiples puisqu'une passion ne peut être expliquée uniquement que par les lois de la nature humaine. Dans la passion, il y a hétérogénéité des causes ; le désir naît à la fois de la nature du corps humain et des corps étrangers. Les passions sont issues d'une relation entre des corps étrangers et ne s'expliquent que par ce mélange. Celui qui imagine son corps imagine en fait une

modification entre son corps et un corps étranger. Or, cette modification est déterminée par des lois qui peuvent nuire à la nature humaine. Il en découle que les représentations imaginaires sont, sur le plan intersubjectif, en elles-mêmes conflictuelles ; c'est pourquoi les passions ont des effets potentiellement nuisibles sur les relations humaines.

Par exemple, la « joie qui naît de la contemplation de nous-même » (Amour-propre), est inadéquate en ce qu'elle fait abstraction des causes de notre puissance. Elle peut engendrer la haine et la discorde parce que l'individu se distingue de l'autre en s'imaginant. « Là où chacun se réjouira le plus de la contemplation de lui-même, c'est quand il contemple en lui-même quelque chose qu'il nie de tout les autres. » (EIII, LV, cor.) Les hommes s'opposent entre eux lorsqu'ils sont soumis à des lois qui ne relèvent pas de la nature humaine mais de la puissance des causes extérieures. L'imagination peut donc être une source importante d'opposition entre les hommes.

D'ailleurs, l'individualité, c'est-à-dire l'aspect sur lequel les hommes diffèrent, se construit dans l'imaginaire⁶¹. Chacun détient son histoire personnelle, constituée d'un ensemble de modifications issues de l'ordre dans lequel le corps a été affecté. Au cours de l'histoire du corps, il se produit une différenciation. Mais cette histoire personnelle n'est pas encore une représentation du moi. Pour qu'elle le devienne, l'histoire personnelle de chacun doit être articulée dans un langage, car le souvenir et les associations d'images ne sont possibles qu'au moyen de signes. Par le biais du langage, l'individu pourra se définir dans un espace significatif et développer une conception imaginaire de lui-même.

Toutefois, en se différenciant des autres par des représentations imaginaires, l'individu est du même coup inclus dans un espace public, puisque les signes qui

⁶¹ À ce sujet : Bertrand, Michèle. 1983. *Spinoza et l'imaginaire*, PUF. Coll. « philosophie d'aujourd'hui ». Paris, chap. IV

lui permettent de forger son histoire personnelle appartiennent à une communauté. La connaissance *ex signis* est donc essentielle à la constitution des relations interpersonnelles. Les signes véhiculent une histoire, une culture, des préjugés, des superstitions, etc. Sans imagination, il n'y aurait pas de communauté de langage. L'horizon symbolique ouvert par la connaissance *ex signis* est une puissance de l'imagination : il rattache l'homme à un corps politique.

L'imaginaire constitue donc à la fois la source de l'individualité et de l'intersubjectivité. Il s'ensuit que la constitution et le maintien du corps politique dépendent en grande partie des représentations imaginaires. En fait, le corps politique est majoritairement soudé par des représentations imaginaires, ce qui le rend nécessairement instable ; des esprits qui ne conviennent pas parfaitement sont interdépendants. Cependant, cela ne signifie pas que de l'imagination naît nécessairement la division : l'imagination est à la fois nécessaire à l'union et source de division.

Or, cet effet paradoxal des représentations imaginaires s'avère intéressant : l'imaginaire religieux est à la fois un puissant déterminant de la solidarité et de la division sociale. Le rôle positif que peut jouer l'imaginaire religieux dans la cimentation du corps politique est bien réel, mais ces mêmes représentations imaginaires sont potentiellement conflictuelles.

Bien qu'inconstante et conflictuelle, l'imagination est incontournable. Le rôle positif qu'elle peut jouer dans l'intégration de l'homme à un espace commun prédomine même sur celui de la raison. D'une part, il serait utopique de chercher à une cité au sein de laquelle les individus composeraient une seule et même âme. D'autre part, la puissance de l'imagination est nécessaire à la cimentation du corps politique. La dimension passionnelle de l'être humain est donc la seule puissance pouvant opérer le passage à la vie sociale. Il serait donc absurde de

concevoir le contrat social comme un pacte entre philosophes. Par ailleurs, on peut facilement constater empiriquement que le contrat social est issu de processus inconscients : « Puisque tous les hommes, barbares ou cultivés, tissent partout des liens coutumiers et partout organisent quelque société civile, il ne faut pas chercher les causes et les fondements naturels de l'État à partir des enseignements de la raison, mais les déduire de la nature ou condition commune des hommes ». (TP, 1, 7) Le salut de l'homme est donc redevable en grande partie à la puissance de l'imagination.

Le fait que les hommes peuvent former une représentation imaginaire de la Loi divine constitue le plus important des processus inconscients qui sont à l'origine de l'État civil. Voici comment on pourrait, avec Spinoza, élaborer la généalogie de cette représentation : Puisque la ressemblance entre les corps humains permet des associations d'images, les affects sont reproductibles dans l'imaginaire de l'homme. D'une part, « si nous imaginons quelqu'un de semblable à nous affecté d'un certain affect, cette imagination exprimera une affection de notre corps semblable à cet affect. » (EIII, XXVII, dém.) D'autre part, « un bien auquel un homme aspire pour soi, et qu'il aime, il l'aimera d'un amour plus constant s'il voit que d'autres l'aiment. » (EIV, XXXVII) L'homme ressent donc les affects des autres comme s'il s'agissait des siens ; ainsi, les affects sont communicables. Par ailleurs, le simple fait d'imaginer un homme affecté de joie procure une joie à celui qui est affecté de cette image. Et plus il y aura d'hommes heureux, plus l'image de la joie sera vive dans l'esprit de tous les hommes, et plus leur puissance d'imaginer en sera augmentée⁶². Au moyen de ces représentations imaginaires produites dans l'espace intersubjectif, les hommes peuvent donc se forger une idée du fondement de la société civile, c'est-à-dire de la règle selon laquelle le salut individuel est lié à celui d'autrui.

⁶² Cette joie qui provient du bonheur d'autrui est l'inverse de la pitié. Il s'agit d'une forme d'amour (« la joie qu'accompagne l'idée d'une chose extérieure », EIII, XIII, scolie) que Spinoza n'a pas nommée. (EIII, XXII, scolie)

La formation d'une connaissance imaginaire de la Loi divine nous permet de mieux comprendre en quoi consiste la révélation pour Spinoza. En effet, certaines personnes (les prophètes) peuvent acquérir un savoir empirique de la Loi divine. L'acquisition de cette connaissance peut se forger ainsi : d'abord, tout homme, qu'il en soit conscient ou non, désire persévérer dans l'être ; ensuite, au fil de son histoire personnelle, il est affecté de différentes manières. Or, celui qui ne connaît pas sa propre finalité peut forger des notions universelles à propos de certaines règles de vie. Il se peut aussi que certaines règles lui permettent, dans la plupart, voire dans tous les cas, de vivre des affects joyeux au fil de son histoire personnelle. Enfin, l'homme qui a été déterminé à rechercher le bien d'autrui pourra faire l'expérience de la Loi divine.

De plus, l'image de la Loi divine qu'ont développée les prophètes contient une part de vérité. Elle n'est pas fausse ; elle est seulement inadéquate. En ce sens, on peut comparer la prophétie au savoir que possèdent les marchands lorsqu'ils déterminent le quatrième nombre proportionnel au moyen d'une règle de trois. Certains peuvent avoir appris cette règle par ouï-dire auprès de leur maître (de la même manière que les disciples des prophètes ont obéi à la Loi divine). D'autres peuvent avoir découvert cette règle par expérience vague : ils ont forgé cette connaissance au fil de l'expérience (de la même manière que les prophètes ont connu la Loi divine) ; ce savoir empirique est d'ordre utilitaire car la règle permet d'atteindre le but visé. En ce qui concerne ce but, la règle ne fait jamais défaut et on peut dire en ce sens qu'elle est *certaine*. Cependant, cette règle découverte par l'expérience n'est pas issue d'un réel savoir mathématique : ces marchands ne sont pas en mesure de démontrer pourquoi cette règle fonctionne toujours ; au sens strict, ils ne peuvent en avoir la certitude à moins de l'appliquer à tous les cas d'espèce, ce qui est impossible. La vérité d'une proposition empirique obtenue par l'imagination est seulement probable. Ainsi, celui qui aurait forgé cette règle par l'expérience continuerait d'ignorer les

justifications de la règle, ce qui ne l'empêcherait pas de l'utiliser *avec beaucoup d'assurance* et de s'y soumettre avec confiance.

Toutefois, une image vive de la Loi divine est quelque chose de *rare* pour deux raisons : d'abord, elle se développe dans l'esprit de façon totalement arbitraire puisque les idées forgées au moyen de l'imagination dépendent de l'ordre et de l'enchaînement dans lesquels elles ont été obtenues ; ensuite, elle est inconstante car les représentations imaginaires sont facilement modifiées par d'autres affects passifs. Sur ce point, les règles de vie se distinguent des règles mathématiques, qui ne trompent jamais l'imagination. Contrairement à la confiance en une règle mathématique, la confiance en une règle de vie est instable, car son application dépend d'un nombre infini de facteurs. Un doute quant à son efficacité apparaîtra tôt ou tard. Lorsque les hommes sont soumis à leurs passions, ils ne recherchent pas nécessairement le meilleur pour eux ; ils recherchent souvent leur propre salut au détriment de celui des autres. Dans un contexte politique où les hommes sont irrationnels, la recherche de l'utilité d'autrui peut donc facilement sembler être une règle douteuse. On doit donc conclure avec Spinoza que la révélation prophétique est un événement extraordinaire. Toutefois, lorsque cette révélation survient, celui qui aurait forgé cette connaissance peut transmettre un apprentissage de la vertu *par des paroles et des images*. Il va sans dire que le disciple ne peut acquérir cette connaissance que s'il se soumet à l'autorité du prophète, qui est le seul à avoir forgé une représentation vive de la Loi divine. On comprend donc comment peut se réaliser la prophétie.

En somme, il est pratiquement impossible que des hommes soumis à leurs passions obéissent tous à la Loi divine sans l'intervention extérieure d'une règle de vie établie par une autorité morale ou politique. Il faudrait pour cela que leur imagination soit frappée d'une *représentation très vive* de cette norme, ce qui est peu commun. D'abord, parce que très peu d'hommes ont été déterminés à rechercher spontanément l'utilité d'autrui, l'histoire personnelle de chacun étant

à ce point différente que seuls quelques-uns pourraient avoir forgé cette idée ; ensuite, parce que les hommes sont en opposition en ce qu'ils obéissent à leurs passions et imaginent souvent que leur bien-être est incompatible avec celui d'autrui ; enfin, parce que les représentations imaginaires sont inconstantes et que, même si elles peuvent contenir *beaucoup de certitude*, elles peuvent facilement aussi être modifiées par d'autres affects plus puissants. En conséquence, le respect de la Loi divine ne peut être réalisé sans l'obéissance de la majorité à une autorité.

Des lois positives garanties par une autorité politique sont donc nécessaires pour que les hommes puissent harmoniser leur désir à la règle de l'utilité commune. Les normes objectives doivent nécessairement être instituées car l'imaginaire social ne permet pas à lui seul l'intégration de l'individu au corps politique. Même si, d'un point de vue ontologique, les hommes « ne sont pas plus tenus de vivre selon les lois d'une pensée saine que le chat de vivre selon les lois de la nature du lion » (TTP, XVI § 3, OS III 509, G 190), ces normes sont nécessaires au salut de chacun. Toutefois, elles se distinguent de la Loi divine en ce qu'elles ne sont pas universelles et du fait qu'elles soumettent l'individu. Elles ne sont pas des moyens d'atteindre le véritable bien, c'est-à-dire la liberté et la béatitude, mais des règles imaginaires destinées à réguler les passions humaines. Pour ces raisons, même si, dans l'absolu, chacun n'est tenu de suivre que son droit naturel, une conception imaginaire du bien et du mal est nécessaire au maintien du corps politique.

Ces règles sont nécessaires car les hommes sont incapables de rechercher leur bien-être sans se nuire mutuellement. Pour Spinoza, le modèle de vie institué pour organiser la Cité est indispensable à la religion des hommes. En ce sens⁶³, la religion est la pratique d'une règle de vie instituée. Elle restreint le droit naturel de chacun en soumettant les membres de la collectivité à la loi positive,

⁶³ Nous verrons un peu plus loin les deux sens du mot religion dans le spinozisme.

qui vient pallier la déraison du peuple. La raison d'État remplace la raison des membres du corps politique, et la religion fixe l'obéissance à l'autorité politique.

Dans les faits, cependant, l'obéissance à cette règle de vie ne va pas de soi. La croyance peut entraîner des fluctuations de l'âme. Il est impossible que les hommes respectent un pacte s'ils n'y sont pas déterminés par de puissants affects. Il faut donc ériger une puissance supérieure à celle de l'individu pour que le pacte soit respecté. Les croyances religieuses sont des normes destinées à organiser la vie civile mais leur efficacité dépend de leur subordination à l'autorité politique, puissance sans laquelle aucun homme n'abandonnera son droit naturel.

L'homme doit donc se soumettre à un Prince pour assurer son salut. Cette autorité politique pourra imposer une norme objective et en déduire des règles particulières. Par la suite, certaines actions pourront être déclarées bonnes ou mauvaises conformément à l'ordre législatif. De plus, pour être persuasive, la loi positive doit être appuyée par l'espoir des récompenses et la crainte des châtements, et par la foi intérieure des individus. L'intégration à un corps politique se fait donc au détriment du droit de nature, car ce n'est qu'en se soumettant que l'homme passionnel a la possibilité de servir la Loi divine.

En fait, les hommes entrent en religion par l'obéissance parce qu'ils n'ont pas le pouvoir de faire autrement. Par religion, Spinoza entend « tout ce qui est désir et action en tant que nous avons l'idée de Dieu, autrement dit en tant que nous connaissons Dieu. » (EIV, XXXVII, scolie I) Le contenu de la religion est donc sa pratique elle-même et la véritable religion est la pratique libre de la Loi divine qui suit nécessairement de la connaissance philosophique. Mais cette première définition de la religion, qui est en fait l'*Éthique* de Spinoza elle-même, est idéale. En pratique, les hommes, philosophes y compris, ne peuvent pratiquer cette Loi divine sans avoir recours à un motif imaginaire, extérieur et objectif (loi

positive), car ils dépendent tous du corps social. Il y a donc une autre définition de la religion chez Spinoza, qui se réduit à la pratique de la Loi divine, laquelle est essentiellement déterminée par un réseau significatif de croyances religieuses. Dans ce cas, le motif est imaginaire, mais le contenu de la religion (c'est-à-dire ses effets pratiques) est identique à celui de la vraie religion. Cette définition comprend toute les religions historiques, bien que dans un sens très particulier : la religion n'est pas une doctrine savante, mais uniquement un instrument du politique destiné à susciter la dévotion du peuple *par des paroles et des images*.

La fonction de la croyance religieuse est donc la subordination du désir de l'individu à une règle commune. Elle joue un rôle d'intégration sociale en déterminant les affects, et se fonde sur un pouvoir politique ou sur une hiérarchie instituée entre celui (le prophète) qui affirme connaître les décrets éternels de Dieu et celui qui a la foi. Elle s'adresse à des hommes qui doivent être contraints à assurer leur propre salut.

Il en découle que la légitimité du pouvoir politique ne se fonde pas nécessairement sur la connaissance d'une norme universelle. En effet, le Souverain qui dicte la loi positive peut ignorer la Loi divine et remplir sa fonction. D'un point de vue pragmatique, l'important est l'obéissance à la loi, dans la mesure où cette obéissance assure effectivement la stabilité du corps politique. Un roi philosophe risquerait de détenir une autorité bien instable s'il cherchait à justifier ses décrets par des raisonnements. « Un affect ne peut être contrarié ni supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier. » (E, IV, VII) En politique, l'important, ce n'est pas la vérité des motifs de soumission à la règle, mais l'effet produit, c'est-à-dire l'obéissance elle-même. « C'est donc par cette loi que la Société pourra s'établir, à condition [...] d'avoir le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, et de faire des lois, et de les garantir non pas par la raison, qui ne peut contrarier les affects, mais par

des menaces.» (EIV, XXXVII, scolie II) Pour cette raison, la stabilité du corps politique repose donc avant tout sur la puissance du Souverain. Inspiré directement de Hobbes, Spinoza fonde la République sur l'abandon du droit naturel par l'individu au profit du Souverain qui assurera la sécurité des membres de la collectivité par la force. Et cet abandon ne pourra se faire rationnellement. Dans un contexte où les hommes sont déterminés par des représentations imaginaires, le Souverain doit persuader le peuple de deux façons : d'abord par l'éducation religieuse, ensuite, par la force des récompenses et des menaces, sans lesquelles les croyances religieuses seraient inefficaces pour produire l'obéissance à la loi positive.

Le pouvoir du Souverain est donc théoriquement absolu. Dans les faits⁶⁴, il y a institution d'un modèle, et les normes établies ne peuvent donc être significatives que comparativement à ce modèle. Le Souverain n'est tenu de respecter les lois d'aucune autre autorité, celles-ci étant absurdes en dehors du plan de vie qu'il a lui-même institué. Les croyances religieuses, le culte et les lois relèvent donc entièrement de son droit. Étant donné que chacun doit inévitablement transférer une partie de son droit naturel au Souverain pour assurer son salut, « il s'ensuit que c'est le Souverain [...] qui détient le pouvoir suprême de statuer sur la religion comme il l'entend. » (TTP, XVI § 21, OS III 531, G 199)

Nous pouvons donc conclure que le Souverain n'a pas à tolérer la constitution d'une orthodoxie religieuse qui se formerait indépendamment de ses décrets, car les lois et règles de vie ne peuvent être conçues dans l'absolu. Le Souverain est le seul interprète de la religion. Dans les mots de Spinoza : « Dieu n'a de royaume parmi les hommes que par l'intermédiaire de ceux qui détiennent la souveraineté » (TTP, XIX § 5, OS III 609, G 230), ce qui signifie que la religion n'existe pas sans État.

⁶⁴ Sur le concept de réalité effective chez Machiavel et Spinoza : Bove, Laurent. 1999. «Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel ». In *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 47-64. Paris.

En fait, le pouvoir politique est institué justement parce que l'imaginaire est incapable à lui seul de maintenir les âmes dans l'obéissance. Il est possible de concevoir la Loi divine par le secours de l'imagination, mais celle-ci manquera toujours de certitude pour la majorité. Il y a donc nécessité d'une inversion de la primauté entre le théologique et le politique. Dans l'absolu, le droit civil est un instrument de la religion. Les lois positives sont instituées dans le but de maintenir l'unité du corps social. Dans la pratique, la religion devient l'instrument du pouvoir, car le droit naturel de chacun est transféré au Souverain. Les croyances religieuses et les cultes sont utilisés par le pouvoir pour maintenir l'obéissance à la loi positive. Des normes sociales sont instituées par une autorité, et l'imaginaire religieux, révélé d'abord par la prophétie (qui consiste originellement en une règle de vie personnelle issue des représentations imaginaires du prophète), devient alors l'instrument de l'État. La religion est objectivée et les croyances religieuses ne peuvent être considérées bonnes ou mauvaises que relativement au maintien du corps politique.

En ce sens, l'Église ne doit pas usurper le pouvoir politique. Les croyances religieuses n'ont de valeur que par rapport à un plan de vie commun, et le salut de l'homme n'est conçu par Spinoza que dans ce cadre. Laisser un certain pouvoir politique aux calvinistes, par exemple, reviendrait à subordonner le politique au théologique, ce qui va à l'encontre de la fonction de la religion.

Si le Souverain doit avoir autorité sur les affaires sacrées, cela n'est pas uniquement dû à la nature de la foi religieuse et au fondement anthropologique de la société civile. Ce droit absolu du Souverain est également fondé sur la pratique, qui nous enseigne que la subordination du politique au théologique est une menace pour l'État, et Spinoza invoque deux exemples historiques plus que significatifs : chez les Hébreux, « il n'exista jamais de sectes dans leur religion, sinon à partir du moment où les pontifes, durant le second État, possédèrent

l'autorité de décréter et de traiter les affaires de l'État. » (TTP, XVIII § 4, OS III 589, G 222) La religion juive s'est donc distinguée de la loi positive à partir du moment où les pontifes ont obtenu des charges politiques. Forts de ce pouvoir, les docteurs de la religion ont pu régner sur les opinions. La religion s'est alors fait doctrine savante et a perdu tout son sens et, conséquemment, a donné lieu à des querelles et à des schismes. Plutôt que d'unir les hommes, les croyances religieuses les ont divisés. Mais l'exemple par excellence de la menace que peut constituer l'existence d'une orthodoxie religieuse non soumise au pouvoir étatique est celui de Rome. (TTP, XIX § 17, OS III 623, G 235) L'Église romaine a tellement corrompu le sens de la foi que tous les rois se sont soumis à la superstition. Par la force de la plume, cette Église a eu une telle emprise sur l'imaginaire collectif qu'elle a déterminé les consciences partout en Europe à se soumettre à ses inventions. On connaît la quantité de schismes, de procès d'hérésie, de massacres et de guerres religieuses provoqués par la superstition, née de la souveraineté politique de l'Église romaine.

En somme, l'Église ne doit disposer d'aucun pouvoir politique. En n'étant plus subordonnés à l'autorité politique, les ministres de la religion peuvent prescrire des normes qui entrent en conflit avec celles dictées par l'État et sanctionner les consciences. La constitution d'une orthodoxie religieuse opérant en parallèle peut ainsi menacer la puissance de l'État et le salut de la collectivité. Le pouvoir sur les affaires sacrées devrait donc appartenir au Souverain.

3.2 L'impuissance de l'État

Même si le pouvoir du Souverain est théoriquement absolu, l'abandon du droit naturel ne persiste qu'aussi longtemps que le pacte, même tacite, est respecté. Autrement dit, les contractants n'ont aucun devoir moral à respecter. « Nul ne promettra, sinon par tromperie, de renoncer au droit qu'il a sur toutes choses et

qu'absolument personne ne tiendra ses promesses sinon par crainte d'un plus grand mal ou par espoir d'un plus grand bien. » (TTP, XVI § 6, OS III 513, G 192)
 Dans la société civile, le droit naturel de chacun n'est jamais perdu de façon définitive ; il n'est abandonné que tant et aussi longtemps que chacun est déterminé par ses affects à obéir au pacte de communion. Les hommes obéiront s'ils jugent que cela vaut mieux pour eux. Pour cette raison, le Souverain doit user avec diligence de la responsabilité qui lui incombe et ce, particulièrement en ce qui concerne la religion.

Dans les faits, le droit absolu du Souverain ne va pas de soi : « Bien que nous concevions comme très large le droit et le pouvoir de l'État, il ne peut cependant jamais se faire qu'il soit assez grand pour que ses détenteurs disposent d'une puissance absolue sur tout ce qu'ils veulent. » (TTP, XVII § 3, OS III 539, G 203)
 Le droit du souverain est identique à sa puissance, laquelle est en fait limitée de trois façons⁶⁵ par celle du peuple, qui peut à tout moment être déterminé à rompre le pacte :

(1) Le Souverain ne doit pas agir de façon irrationnelle. (TP, 3, 7) Il doit être conscient de ses limites et respecter le pacte, qui est d'assurer le salut du peuple. S'il agit à l'encontre de cette règle, il sera renversé et remplacé dès que le peuple se croira assez puissant, qu'il ait été manipulé par une autre autorité ou qu'il agisse de façon autonome.

(2) Le Souverain ne doit pas instituer des lois sans prévoir des récompenses pour celui qui les respecte et des châtiments pour celui qui les enfreint. (TP, 3, 8)
 N'oublions pas que ces règles ne sont pas vraies, mais qu'elles sont destinées uniquement à réaliser un plan de vie commun. Absolument parlant, la raison n'y

⁶⁵ Verbeek, Theo. 1998. «Vérité et "tolérance" dans le Traité théologico-politique de Spinoza». In *Dal necessario al possibile*, Luisa Simonutti (ed.), Franco Angeli. Milano, p.205.

entend rien. Seuls les affects peuvent être soumis. Les seuls motifs de la soumission proviennent des affects d'espoir et de crainte de la population.

(3) Enfin, le Souverain doit s'abstenir de causer l'indignation du peuple (TP, 3, 9), à défaut de quoi il deviendra nécessairement l'ennemi de tous et sera renversé et remplacé dès que possible.

De ces trois conseils que Spinoza, à la manière de Machiavel, propose au Souverain, nous ne tirerons qu'une seule conclusion aux fins de notre propos : le Souverain ne détient pas le pouvoir ou le droit de régner sur les consciences.

D'abord parce que le fait de légiférer les opinions est irrationnel (1) : « Jamais personne, en effet, ne pourra transférer à un autre sa puissance, et par conséquent son droit, au point de cesser d'être un homme. » (TTP, XVII § 1, OS III 535, G 201) Même en conditionnant les âmes par le culte et les cérémonies, le Souverain ne pourra jamais introduire de force des superstitions dans la conscience des hommes sans que ceux-ci ne rejettent son autorité. L'imaginaire religieux appartient en partie à l'histoire personnelle de chacun. Les individus ne pourront donc jamais concorder sur ce plan. Les notions sur lesquelles sont fondées les croyances religieuses ne sont pas communes. L'aliénation mentale est donc impossible. Même Moïse, qui était considéré comme divin et dont les disciples obéissaient avec la plus grande ferveur religieuse, n'a pas réussi à imposer des croyances totalement homogènes. (TTP, XX § 2, OS III 635, G 239) Dans les États chrétiens du XVII^e siècle, l'unité théorique des dogmes religieux est encore plus inconcevable. Ces États, à l'intérieur desquels les sectes se sont multipliées, prouvent par l'expérience que le forçement des consciences est irréalisable.

Ensuite, parce que le fait de légiférer les opinions indignera nécessairement le peuple (3) : nul homme n'abandonnera jamais son droit de penser et de

s'exprimer sans qu'il n'éprouve un profond ressentiment. Dès lors que des opinions sont déclarées criminelles, le Souverain est doublement menacé. Premièrement, le peuple se retournera contre lui, car, dans les faits, la liberté de pensée et la liberté d'expression sont des droits inaliénables. Le Souverain ne sera jamais assez puissant pour étendre son droit jusque dans les consciences. Deuxièmement, dès lors que des opinions sont déclarées criminelles, un autre danger guette le Souverain : La doctrine religieuse doit être établie par des experts et le Souverain devient un membre de la secte⁶⁶. La subordination du politique au théologique est donc imminente. Ensuite, la foule, suspendue aux lèvres des ministres de la religion, peut être intimidante pour le Souverain. Elle pourrait facilement être manipulée, même contre son intérêt, et servir une autorité rivale.

Pour cette raison, le Souverain doit être la seule autorité à régner sur les affaires sacrées et la religion doit conserver son sens et sa fonction. Dans la mesure où les membres de la cité obéissent à la justice, nul ne peut être déclaré criminel. Le Souverain doit donc laisser chacun interpréter comme il le veut les textes sacrés. Il doit récompenser et sanctionner les œuvres et non la doctrine. La persécution des consciences est donc inutile et nuisible au maintien de l'État et au salut individuel.

Est-ce à dire que la philosophie politique de Spinoza défend la tolérance religieuse ? Non. Elle défend plutôt la liberté de pensée et la liberté d'expression. La diversité des croyances religieuses ne constitue pas un mal nécessaire, mais un fait. De plus, tout comme la philosophie, elle est nécessaire à la piété et à la paix de la République. Les hommes qui interprètent librement les textes sacrés cultiveront la dévotion, la justice et la charité. La religion pourra être déclarée salubre pourvu que, dans la pratique, ces croyances soient des motifs de charité et de justice, et ce, peu importe le contenu de la doctrine.

⁶⁶ Voir à ce sujet l'exemple des Pharisiens cité par Spinoza, TTP, XVIII § 6, OS III 597, G 225.

Ainsi, dans le TTP, Spinoza explique aux autorités hollandaises qu'elles ne doivent pas légiférer la doctrine, mais seulement les œuvres. Ce conseil doit d'ailleurs être pris au sérieux, comme en témoigne l'histoire des Grands Pensionnaires de la Hollande⁶⁷. Ces gestionnaires plutôt tolérants ont appris à leurs dépens que le Souverain doit se méfier de la puissance de l'orthodoxie calviniste. Oldenbarnevelt, l'un des plus grands régents de la Hollande, qui a su résister à l'ingérence des autorités religieuses dans les affaires du gouvernement, qui a contribué à la cohabitation des différentes confessions religieuses et qui a assuré la prospérité exceptionnelle de la communauté amstellodamoise, a perdu la vie après qu'il est intervenu légalement dans la querelle de la prédestination. Celle-ci opposait d'une part, les arminiens, les régents plus libéraux ainsi qu'une partie de la population, et, d'autre part, les Gomaristes, les Orangistes de Maurice de Nasseau ainsi qu'une autre partie de la population qui contestait dans un élan patriotique la décision d'Oldenbarnevelt de déclarer la paix avec l'Espagne. Aux côtés d'Uytendbogaert (le successeur d'Arminius), Oldenbarnevelt a voulu tracer en caractères gras les frontières du théologique et du politique. Selon eux, le gouvernement avait juridiction sur le gouvernement de l'Église et sur son culte public. Ils considéraient que l'édification des temples, la rétribution des pasteurs et même la destitution de ces derniers comptaient parmi les compétences de l'autorité politique. Ils estimaient donc, tout comme Spinoza, que le gouvernement civil avait le plein pouvoir sur les affaires religieuses. Toutefois, Oldenbarnevelt est allé trop loin en voulant obtenir un règlement politique sur une question de doctrine. Maurice de Nassau, qui convoitait le stathoudérat, était soutenu par les rigoristes et les marchands d'arme, et a pu utiliser à son profit les croyances religieuses pour éliminer Oldenbarnevelt. Après que le conflit a été porté devant un synode national, Oldenbarnevelt a été condamné pour trahison, arrêté et décapité plus tard en prison. Comme quoi le politique

⁶⁷ Sur la querelle entre les Arminiens et les Gomaristes . Méchoulan, Henry. 1990. *Amsterdam au temps de Spinoza*, PUF. Coll. «Collection Questions». Paris, pp.123-143.

bien éclairé se méfie de la puissance de son pire ennemi : l'Église orthodoxe. Le Souverain qui cherche à légiférer les croyances joue sur un terrain dangereux, car les consciences sont plus facilement dominées par les religieux que par les politiques ; il doit toujours éviter de devenir un simple membre de la secte dominante, car les passions fanatiques de la foule peuvent se retourner contre lui.

L'histoire des frères de Witt⁶⁸ qui ont été massacrés par les mains du peuple est tout autant révélatrice. Johan de Witt, le plus grand des Républicains que la Hollande du XVII^e siècle ait connu, n'a pas échappé à l'inconstance des affects de la population. Lui qui jouissait des sympathies de Spinoza en raison de ses idées libérales avait toujours défendu la liberté de philosopher, la nécessité de ne pas soumettre la politique à la théologie ainsi que la séparation de la philosophie et de la théologie dans les universités. Or, même en libérant les consciences, les frères de Witt n'ont pu assurer la sécurité de l'État et la prospérité économique. Après avoir été assassinés par un attroupement orangiste à la suite d'un échec militaire contre Louis XIV, ils ont été remplacés par d'autres régents plus orthodoxes. En fait, leur destin tragique résulte de l'insubordination du théologique au politique. Depuis toujours, l'orthodoxie calviniste désirait obtenir une partie du pouvoir et éliminer les autres confessions religieuses. Or, les Calvinistes et les Orangistes étaient des alliés naturels parce qu'ils avaient un ennemi commun : les régents libéraux, comme Oldenbarnevelt et de Witt, qui refusaient de concéder le pouvoir militaire à la maison d'Orange en temps de paix, abolissant par le fait même le poste de Stadhouder, et de concéder un pouvoir à l'orthodoxie calviniste. Le peuple, de son côté, appuyait généralement l'Église. De plus, une grande partie de la population désirait entrer en Guerre contre l'Espagne catholique pour des raisons religieuses, et elle était sensible à la cause de la maison d'Orange. La religion servait donc les intérêts de l'orthodoxie

⁶⁸ Pour un résumé de cette histoire Nadler, Steven. 2003. *Spinoza, une vie*. Jean-François Sené, Bayard. Coll. «Biographie». Paris, p. 302.

en place et ceux des orangistes, et non ceux de l'État. Il va sans dire que, dans ce cadre politique, de Witt n'avait aucun pouvoir sur les passions populaires.

Si Spinoza avait assisté à ces événements avant la rédaction du TTP, il aurait tiré la leçon suivante à propos du destin tragique des frères de Witt : tant qu'une orthodoxie religieuse maintient le peuple dans son emprise spirituelle, le pouvoir politique est instable et la paix entre les hommes est une chose exceptionnelle, car la constitution d'une orthodoxie dans l'État pervertit le sens de la foi et nuit au plus haut point à la politique. Quand la religion devient une doctrine superstitieuse plutôt qu'un ensemble de croyances sincères suscitant des comportements justes et charitables, les hommes se divisent et se haïssent. Cela dit, on ne peut trouver de solution à l'impuissance de l'État devant l'orthodoxie religieuse dans la philosophie politique de Spinoza ; quand le Souverain est impuissant, sa légitimité est anéantie, car son droit est identique à sa puissance.

Mais avant de présenter la lutte de Spinoza contre l'orthodoxie religieuse, il serait intéressant de revenir sur l'origine de cette dernière et de l'intolérance qu'elle engendre. Dans les premières pages du TTP, Spinoza explique comment la foule est encline à s'abandonner à la superstition lorsque les circonstances sont défavorables :

Personne en effet n'a vécu parmi les hommes sans remarquer que la plupart, si grande soit leur inexpérience, regorgent tellement de sagesse aux jours de prospérité que ce serait leur faire injure que de leur donner un avis ; dans l'adversité en revanche ils ne savent où se tourner, ils sollicitent un avis de chacun, et ils n'en trouvent aucun trop stupide, absurde ou vain pour être suivi. (TTP, préface § 2, OS III 57, G 5)

En fait, la crainte est une passion redoutable. Lorsque le peuple imagine sa finitude et qu'il ne connaît pas la véritable voie du salut, il est prêt à abandonner son jugement en échange d'un peu d'espoir. Or, il se trouve que la foule, qui a une âme craintive, trouvera toujours quelqu'un pour lui fournir un peu de cet

espoir. Mais à quel prix ? Le manque de vertu des ministres de la religion les a menés à cultiver l'ignorance du peuple.

Cherchant la cause de ce mal, je n'ai pas douté qu'il tire naissance de ceci : la religion s'est réduite pour le peuple à tenir les ministères de l'Église pour des dignités, à considérer les charges ecclésiastiques comme des bénéfices, et à professer le respect le plus grand pour les pasteurs. Dès que cet abus a commencé dans l'Église, un immense désir d'administrer les charges sacrées s'est aussitôt emparé des plus méchants et l'amour de propager la divine religion s'est transformé en ambition et en avarice sordide. *Le temple même a dégénéré en théâtre*, où l'on écoutait non plus des docteurs de l'Église, mais des orateurs, qui, tous, avaient le désir non d'instruire le peuple mais de le subjuguier d'admiration pour eux, de prendre publiquement ceux qui ne partageaient pas leurs opinions et de n'enseigner que des choses nouvelles et inaccoutumées, ce que le vulgaire admirait le plus. C'est de là qu'ont pu tirer naissance de grandes controverses, l'envie, la haine, que le passage des années fut impuissant à calmer. (TTP, préface § 9, OS III 65, G 8)

Étant soumis aux passions les plus nuisibles de la nature humaine, les docteurs de la religion ont corrompu le véritable sens de la religion. Ils ont cherché l'admiration du peuple plutôt que son intérêt véritable. Il ne faut pas s'en étonner puisque l'homme est constitué d'une telle façon qu'il recherche pour lui-même les biens qu'il croit utile à sa conservation et à sa puissance. Plus que tout, les hommes d'Église voulaient plaire à leurs semblables. Ils s'efforçaient nécessairement de faire tout ce qu'ils imaginaient que les hommes considéraient avec joie (EIII, XXIX) parce que la nature les a pourvus de sentiments sociaux. (EIII, XXVII, scolie) En effet, lorsque nous croyons être la cause de la joie de quelqu'un d'autre, nous nous aimons nous-mêmes. La louange des autres hommes, qui nous remplit de joie, peut facilement nous procurer une profonde satisfaction ; notre esprit est alors affecté par « la joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure. » (EIII, XXX) Par ailleurs, l'amour de soi peut susciter la gloire et l'estime, et ensuite l'envie et la jalousie. De fait, les doctes les plus ambitieux ont rapidement désiré obtenir la gloire qui accompagne les charges cléricales. Pour y arriver, ils devaient se distinguer des autres afin de soulever leur admiration (EIII, LII) et ont donc cherché à innover relativement à l'interprétation de l'Écriture. Les anciens Juifs, par exemple, ont introduit des miracles dans l'Écriture pour plaire à leurs ouailles. (TTP, VI § 1, OS III 241, G 82) Ainsi, des querelles sont nées entre les ministres de la religion qui étaient

déchirés par la recherche du pouvoir, et la religion est devenue une joute oratoire. En conséquence, les clercs ont vite oublié leur rôle, qui était d'enseigner l'amour de Dieu et des hommes.

Ces passions religieuses ont fait beaucoup de tort à l'humanité pour deux raisons. Premièrement, la discorde était inévitable entre les docteurs qui s'efforçaient d'imposer leurs idées nouvelles ; le fait d'imaginer ce qui pourrait augmenter la puissance de soi appartient à la nature humaine. (EIII, LIV) À partir du moment où les théologiens ont essayé de transformer la religion en doctrine savante, les schismes furent inévitables. La haine théologique qui s'ensuivit était la conséquence nécessaire du manque de sagesse de ces hommes. La croyance en la liberté de la volonté a contribué à augmenter cette haine (EIII, XII). Elle est aussi l'une des principales causes qui ont déterminé certains hommes de religion à imaginer que les théologiens qui pensaient différemment étaient des criminels. En effet, les hérétiques ont été perçus comme des hommes ayant l'intention de diviser l'Église. Deuxièmement, les ministres de la religion ont voulu maintenir le peuple dans l'ignorance pour jouir de leurs privilèges et de leur gloire, ce qui s'avéra un plus grand dommage encore. Toutes les inventions théologiques destinées à affirmer leur supériorité sur autrui, et les contradictions qui en découlent, « ces sacrilèges », comme dirait Spinoza, ne pouvaient que semer le doute parmi la multitude. Tout homme qui raisonnait était donc suspect. Pour assurer leur domination, les docteurs de la religion devaient donc forcer les consciences. Plutôt que de les éduquer, ils ont tenter d'en faire des aliénés mentaux et la foi est devenue crédulité. C'est donc uniquement en ce sens que l'on a pu confondre les superstitions et la certitude.

La religion est devenue intolérante et a divisé les hommes, car l'unité théorique est chose impossible en matière de croyance religieuse. Même les docteurs de la religion, qui bénéficiaient de la force de la plume et de la confiance de leurs ouailles n'auront jamais pu dominer les consciences sans produire des schismes

irréparables, des guerres et des massacres. D'un point de vue pragmatique, la liberté de penser demeurera toujours un droit inaliénable. En définitive, la prétendue certitude des dogmes religieux entraîne la perversion de la religion. En effet, plutôt que d'unir le corps politique, la recherche de l'unité théorique a divisé les hommes, qui ont été forcés de refouler leurs représentations imaginaires alors que celles-ci sont nécessaires à la solidarité sociale.

Cela dit, la philosophie politique de Spinoza demeure dans une impasse. Si le droit du Souverain est en principe illimité, il est limité en pratique par les circonstances dans lesquelles s'exerce le pouvoir. Le peuple n'est pas tenu de respecter un pacte qu'il ne juge plus utile à son bonheur, à tort ou à raison. Spinoza est bien conscient du fait que le gouvernement le plus rationnel n'est pas celui qui dicte des règles issues d'une réflexion philosophique faite dans l'absolu. Le seul gouvernement rationnel est celui qui connaît sa puissance et son impuissance. Celui-ci doit composer avec les représentations imaginaires du peuple. Or, l'orthodoxie religieuse, et plus particulièrement l'orthodoxie chrétienne, qui se prétend universelle, est une faction théologique génératrice de normes qui risquent d'entrer en contradiction avec le pouvoir politique, et le Souverain ne peut ignorer l'autorité de l'Église. Ainsi, un problème se pose : le Souverain ne peut pas ne pas tolérer l'orthodoxie religieuse. Dans un monde idéal, le Souverain imposerait des règles utiles et les hommes obéiraient, librement ou par obéissance, à la Loi divine. L'orthodoxie religieuse serait inexistante, car les œuvres seules pourraient être déclarées justes ou injustes. Aucune norme ne se situerait au-delà de l'autorité politique, ce qui conférerait un rôle positif à la croyance religieuse. Dans la réalité effective, cela n'est pas nécessairement le cas. Il arrive donc que la religion ne remplisse plus son rôle et nuise au pacte social.

D'une part, s'il est soumis à une orthodoxie religieuse, le Souverain devient membre de la secte et perd son pouvoir de régner sur les affaires sacrées. Les lois

qu'il décrète peuvent aller à l'encontre de la morale populaire, qui ne souffre pas d'être remise en question par l'État. D'autre part, si le Souverain n'est pas membre de la secte, les conséquences sont pires encore : la religion dominante devient l'ennemi du pouvoir et le peuple suit aveuglément les ordres des hommes en soutane.

En somme, les problèmes sociaux engendrés par la diversité des croyances religieuses proviennent du fait que la religion a perdu sa véritable fonction. La superstition a occulté le rôle de la religion : l'intégration par l'obéissance. La religion s'est métamorphosée en doctrine orthodoxe indépendante de la puissance du Souverain, bien impuissant devant la force spirituelle de l'Église.

CHAPITRE IV

LA RÉFORME DE LA RELIGION

4.1 Le combat de Spinoza contre l'intolérance

La pensée politique de Spinoza nous a conduit à une impasse. D'une part, l'autorité politique a tout avantage à préserver la fonction politique de la religion et, en conséquence, à régner sur les affaires sacrées et à ne sanctionner que les œuvres, d'autre part, dans le contexte du XVII^e siècle, l'autorité politique est incapable de remplir ses fonctions religieuses, car l'Église, qui prétend agir au nom de Dieu, dicte des règles par sa seule autorité. Le Souverain, même s'il gouverne en vue du salut du peuple, est constamment subjugué par les représentants de l'Église et est généralement incapable de réaliser le pacte.

Cet obstacle au pouvoir politique nous permet de comprendre la cohérence du TTP. Pour libérer l'homme de l'emprise de la superstition, Spinoza devra élaborer des arguments théologiques. Il mènera ce combat en retraçant le véritable sens des textes sacrés, avec pour objectif de ramener la foi à sa véritable fonction, ce qu'il fera au moyen d'une interprétation historique de la prophétie et de la foi. Tous les chapitres du TTP sur l'interprétation de l'Écriture et le sens de la religion ont comme but de ruiner, par des arguments d'autorité, les fondements de l'orthodoxie religieuse.

La lecture du livre de l'Écriture se distingue de l'étude du livre de la Nature. En principe, la Bible contient la parole de Dieu, qui fait autorité aux yeux du

croyant. Le théologien doit s'attacher à comprendre le sens de la prophétie et, tous ensembles, les hommes doivent se soumettre au commandement de Dieu. Le théologien n'est donc qu'un intermédiaire entre Dieu, les prophètes et les hommes. Il cherche à retrouver le sens authentique d'un message historiquement révélé par Dieu, dont l'autorité est présupposée, et à transmettre ce message sans le déformer. En prenant ce rôle de médiateur, le théologien ne peut pas dialoguer d'égal à égal avec les prophètes ou avec Dieu, alors qu'au sein d'une communauté scientifique, seule la validité des raisonnements fait autorité. Le travail du théologien consiste donc avant tout à retracer le sens de la prophétie et non à en démontrer la véracité.

La philosophie et la théologie se distinguent donc radicalement. L'une conçoit les lois naturelles, l'autre reconstruit le sens d'une communication. En théologie, l'objet à connaître n'est pas la Nature elle-même, mais un corpus, et tout ce que nous pouvons savoir à propos de la révélation de Dieu se trouve à l'intérieur de ce corpus. L'autorité des textes est inévitable, car l'idée de révélation divine présuppose que l'homme a besoin d'un témoignage extérieur pour connaître la voie du salut. À quoi bon, en effet, enquêter sur le sens de la prophétie si l'homme est en mesure de découvrir par la raison tout ce dont il a besoin ? Si l'on présuppose que la connaissance rationnelle de Dieu est nécessaire pour accéder au salut, l'analyse des textes sacrés est totalement inutile.

En théologie, il est donc impossible de ne pas tenir compte du statut autoritaire de l'Écriture. Un théologien ne pourrait éradiquer ce fondement sans éradiquer en même temps la raison d'être de la prophétie. Pour connaître le sens de la communication, il faut comprendre le plus exactement possible l'intention et la pensée des hommes qui ont révélé la Parole de Dieu. C'est pourquoi la règle maîtresse de la théologie est « de ne rien lui attribuer à titre d'enseignement que nous ne l'ayons reconnu à partir de son histoire. » (TTP, VII § 5, OS III 283, G 99) L'interprète doit s'en tenir à ce qui se trouve réellement dans les textes et ne

doit rien inventer. Il s'agit néanmoins d'un travail très ardu, car pour accéder au sens véhiculé par les textes, il faut remettre ceux-ci en contexte.

Stratégiquement, la position de Spinoza est intéressante : dans la République hollandaise, les réformés sont nombreux. La religion officielle est calviniste et la Hollande est habitée par des Luthériens, des Anabaptistes, des Mennonites, des Sociniens, des Quakers, des Collégiants et d'autres confessions chrétiennes. Toutes partagent la même conviction : la vraie religion se trouve dans les textes et ne repose pas sur l'autorité d'une tradition. Les sectes chrétiennes issues de la Réforme peuvent difficilement refuser la règle fondamentale de la méthode spinoziste d'interprétation de l'Écriture.

La règle fondamentale de l'interprétation spinoziste peut cependant ne pas être acceptée par certains théologiens juifs et catholiques qui prétendent détenir une autorité fondée sur une tradition. Or, en principe, si cette autorité existe réellement, l'Écriture doit en témoigner, et il faudrait que la tradition ait été conservée tout au long de l'histoire. Pour en juger, il faut donc retracer ce que l'Écriture affirme à son sujet et déterminer si ces traditions ont conservé intact le message original. Cette autorité devra donc être évaluée après coup, c'est-à-dire au terme de l'interprétation.

Bien que l'objet de la théologie diffère de celui de la philosophie, la méthode théologique est essentiellement la même que la méthode philosophique, car le livre de l'Écriture est un livre naturel. « Pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire de mener une enquête historique à son sujet, puis à en conclure, par voie de conséquence légitime, comme d'autant de données et de principes certains, la pensée des auteurs de l'Écriture. » (TTP, VII § 2, OS III 281, G 98) La théologie est donc une discipline rationnelle qui vise à déterminer avec exactitude le sens authentique des textes. Or, ce projet exige que l'interprète possède de nombreuses connaissances. (TTP, VII § 5, OS III 283, G 100)

En premier lieu, l'interprète doit maîtriser les langues originales, principalement l'hébreu. Il doit donc connaître toutes les propriétés, expressions et subtilités de la langue. Ces connaissances linguistiques sont d'autant plus importantes en théologie que la pensée de l'auteur n'est pas systématiquement exposée, comme c'est le cas dans les *Éléments* d'Euclide, par exemple.

Force est de constater que la plupart des commentateurs de la sainte Écriture ne satisfont pas à cette première exigence puisqu'ils lisent la Bible en Latin. Hormis les Juifs, nul ne peut mener une démarche scientifique. Les lecteurs catholiques qui lisent la Vulgate, une traduction latine de la traduction grecque des Septante, sont probablement les moins aptes à réaliser une lecture authentique. Leur connaissance de la prophétie est par conséquent déformée par la qualité du texte lui-même. Par ailleurs, même ceux qui lisent Jean en grec ne peuvent pas comprendre toutes les subtilités du texte, car cet apôtre « hébraïse »⁶⁹.

Cela dit, même les Juifs se butent à de nombreux problèmes linguistiques. (TTP, VII § 12, OS III 301, G 107) D'abord, dans la langue hébraïque, les lettres prononcées par un même organe sont interchangeables, et il devient impossible de déterminer la signification exacte des phrases. Ensuite, les conjonctions et les adverbes possèdent de nombreuses significations. Par exemple, le mot *vav* peut signifier à la fois *et*, *mais*, *parce que*, *or* ou *alors*. Spinoza ajoute que certains verbes ne sont pas conjugables et que, compte tenu du fait que cette langue ne comportait pas de voyelles lorsque les textes ont été écrits, il est difficile de retracer le sens de certains mots. De plus, les points-voyelles, qui permettaient de préciser le sens des mots, n'ont été ajoutés au-dessus des consonnes que tardivement, ce qui a très probablement modifié le sens des textes. Enfin, les textes originaux n'étaient pas ponctués. Tout comme pour les points-voyelles, les

⁶⁹ TTP, VII § 5, OS III 283, G 100. Voir la note de Pierre-François Moreau, qui rattache cette affirmation du TTP à une précision de la Lettre 75.

signes de ponctuation ont été ajoutés tardivement par des interprètes qui ont dû faire des choix et non par les prophètes eux-mêmes. Toutes ces particularités linguistiques contribuent à rendre confuse la communication entre le prophète et l'exégète. Il y a donc un écart linguistique plus ou moins surmontable qui éloigne les théologiens du sens de l'Écriture. Il devient donc impossible de connaître la signification exacte de toutes les phrases. La défense de l'interprétation littérale de la Bible est donc irréalisable.

En deuxième lieu, pour connaître la pensée de l'auteur, l'interprète doit en comparer les différentes affirmations à propos d'un même sujet. Cette méthode comparative permet de surmonter les écarts de sens occasionnés par le manque de clarté de certaines affirmations et d'éviter tout préjugé. De plus, ce n'est qu'en faisant cet exercice qu'il est possible de savoir si, dans certains passages, l'auteur parle métaphoriquement ou livre sans détour ses idées à son lecteur, que celles-ci s'accordent ou non avec la raison. Le succès de cette méthode comparative repose sur la cohérence des discours prophétiques. Or, dans le cas où le discours est cohérent, cette méthode permet de distinguer, lorsqu'il y a lieu de le faire, le sens littéral du texte de son sens authentique. Lorsque les différents passages s'éclairent entre eux, l'interprète peut donc tirer des conclusions à propos de la pensée de l'auteur, qui correspondent au sens authentique du texte, lequel peut ou non se distinguer du sens littéral.

Spinoza intervient dans un débat très connu de ses contemporains et présente sa position plus en détail dans le chapitre XV du TTP, où il défend la distinction radicale entre la philosophie et la théologie. Ce débat oppose, d'une part, les théologiens qui cherchent à rationaliser l'Écriture, plus directement Maïmonide et les cartésiens tels que Louis Meyer, et, d'autre part, les théologiens comme Alpakhar, qui affirment que la raison doit se soumettre à l'Écriture. Le problème herméneutique qui divise ces théologiens est le suivant : dans quelles

circonstances et de quelle façon l'interprète est-il autorisé à interpréter métaphoriquement l'Écriture ?

Pour mieux comprendre ce débat méthodologique, il convient de distinguer, dans une communication donnée, trois niveaux de sens⁷⁰ :

- 1) Le sens littéral, c'est-à-dire le sens des phrases elles-mêmes, si l'on considère uniquement la signification des mots et les relations qui existent entre eux. Or, comme nous l'avons vu, l'interprétation de l'Écriture, aussi rigoureuse soit-elle, ne permet pas d'accéder au sens littéral de toutes les propositions.
- 2) Le sens authentique (sens vrai), c'est-à-dire la pensée de l'auteur, qui pourrait être retracée par des analyses comparatives lorsque l'auteur s'exprime de façon imagée. Pour accéder au sens authentique de l'Écriture, l'interprète doit posséder de nombreuses connaissances ethnolinguistiques et connaître l'objectif de la communication et le public visé. Spinoza nomme *sens vrai* ce niveau de signification parce qu'il y a correspondance entre la compréhension de l'interprète et la pensée de l'auteur. Or, quand l'auteur exprime sa pensée sans métaphores, le *sens vrai* est identique au sens littéral.
- 3) La vérité de la proposition, c'est-à-dire la valeur de vérité du sens authentique, que l'on peut établir une fois que le sens authentique est compris. La vérité de la proposition s'obtient donc uniquement au terme

⁷⁰ Jacqueline Lagrée a mis en lumière le fait que cette distinction retrouvée dans le TTP est inspirée des travaux de Johannes Clauberg, qui a été le premier des cartésiens à développer une logique, laquelle a d'ailleurs inspiré celle de Port Royal. Clauberg a également élaboré une logique herméneutique, c'est-à-dire un art de lire, qu'il a appliqué à l'Écriture. Ses travaux ont inspiré Meyer, ainsi que Spinoza, qui possédait une copie de son livre de logique dans sa bibliothèque. Voir à ce sujet : Meyer, Louis. 1988. *La philosophie interprète de l'écriture sainte*, traduction du Latin, notes et présentation par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Intertextes. Coll. « Horizons ». Paris. 267 p. ; Clauberg, Johannes. 2007. *Logique ancienne et nouvelle*, par Jacqueline Lagrée et Guillaume Coquin, Vrin. Coll. « Textes philosophiques ». Paris. 318 p. Voir aussi les articles suivants de Jacqueline Lagrée : 1988. « Sens et vérité : Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza ». In *Studia spinozana*, Königshausen & Neumann, pp. 75-91. Würzburg, 2002. « Théologie et tolérance : Louis Meyer et Spinoza ». In *Revue de théologie et de philosophie*, Société suisse des sciences humaines, pp. 15-28. Lausanne. et 1999. « La religion naturelle et révélée. Philosophie et théologie Louis Meyer, Spinoza, Regner de Mansvelt ». In *Judaeo-Christian intellectual culture in the Seventeenth century*, A.P. Coudert, S. Hutton, R.H. Popkin and G.M. Weiner (eds), pp. 185-206.

de l'analyse en vérifiant si les propositions de la Bible sont acceptables d'un point de vue scientifique.

Or, dans ce débat, les théologiens ne s'accordent pas sur les circonstances dans lesquelles un passage doit être interprété métaphoriquement. Dans le premier camp se trouvent les théologiens que Spinoza couvre de l'étiquette de dogmatiste, puisque ceux-ci soutiennent que l'Écriture doit être interprétée à partir de la raison, croyant que tout ce qui est affirmé par l'Écriture est vrai et qu'il convient d'interpréter certains passages métaphoriquement lorsque ceux-ci sont contraires à la raison. Ces lecteurs « cartésiens » de la sainte Écriture présupposent donc que le sens authentique ne peut être faux, ce qu'ils justifient en invoquant les arguments de l'omnipotentialité de la vérité et de la divinité de l'Écriture. Si la vérité est la même partout et que Dieu est l'auteur des propositions de la Bible, alors le sens authentique est vrai, car Dieu ne peut se tromper. Si l'on s'en tient à cette méthode, on doit donc considérer que les prophètes sont des scribes directement inspirés de la Vérité divine.

Dans le deuxième camp, il y a ceux que Spinoza taxe de scepticisme, puisque ces théologiens soutiennent que la raison doit se soumettre à l'Écriture. Selon eux, l'Écriture est un système de propositions parfaitement cohérent. Lorsqu'il y a apparence de contradiction, le lecteur doit interpréter métaphoriquement le passage qui va à l'encontre des dogmes clairement établis par l'Écriture. La raison doit donc se soumettre aux dogmes clairs de l'Écriture, quels qu'ils soient. Ces lecteurs fondamentalistes véhiculent donc le même préjugé que leurs adversaires « rationaux » : ils présupposent que la vérité est identique au sens vrai en invoquant l'incontestabilité de la parole de Dieu.

Spinoza rejette donc ces deux méthodes d'interprétation qui sont fondées sur la même erreur :

La plupart supposent comme fondement (pour comprendre l'Écriture et en extraire le sens vrai) qu'elle est partout vérace et divine ; cela même qu'on devrait établir après l'avoir comprise au terme d'un examen sévère, et que nous montrerions bien mieux par elle-même, sans recourir à des fictions humaines, eux le prennent d'emblée comme règle de son interprétation. (TTP, Préface §9, OS III 67, G 9)

Pour Spinoza, ce genre d'interprétation force le sens de l'Écriture. Même les sceptiques, qui disent vouloir s'en tenir au message authentique, sont amenés à établir des conclusions injustifiées au terme de la comparaison entre les différents passages de la Bible, parce qu'ils présupposent que toutes les affirmations sont vraies avant même d'ouvrir le Livre. Leur interprétation est donc biaisée en raison l'absence de distinction entre sens et vérité. Par ailleurs, c'est précisément cette erreur qui corrompt le sens de la religion. Le fait que les croyances sont prises pour des certitudes et que les Églises défendent leurs superstitions est principalement dû à ce préjugé. Pour Spinoza, l'interprétation métaphorique n'est autorisée que lorsque les propositions de l'Écriture sont obscures. Les affirmations claires, pour leur part, doivent être interprétées à la lettre, qu'elles soient vraies ou fausses, cohérentes ou incohérentes. L'interprète peut reconnaître que l'Écriture contient des erreurs ; il n'est pas tenu d'abandonner son jugement en lisant la Bible.

En troisième lieu, une interprétation rigoureuse requiert de nombreuses connaissances historiques. Il est nécessaire de tenir compte du tempérament particulier des prophètes, de leur biographie, de leurs mœurs, de leurs préoccupations, de l'occasion dans laquelle la prophétie s'est réalisée, du public visé et du contexte politique. Il faut également établir soigneusement les textes. L'interprète doit donc enquêter sur l'histoire du Livre et l'organisation du corpus. Toutes ces connaissances permettront d'éclaircir l'interprétation et d'éviter de tirer des conclusions hâtives.

La théologie est donc une science : elle permet de découvrir des vérités. En principe, au terme d'une interprétation rigoureuse, il y aurait correspondance

entre le sens dégagé par l'interprète et l'intention de l'auteur, et donc un sens vrai, bien que celui-ci ne puisse être confondu avec la vérité des propositions.

Dans les premiers chapitres du TTP, Spinoza livre les premiers fruits de sa méthode d'interprétation. Ses premières analyses visent à identifier les causes, les moyens et l'objet de la prophétie à partir essentiellement de l'Ancien Testament, qui est historiquement antérieur aux Évangiles.

Au sujet des causes, Spinoza ne cherche pas à savoir si la révélation est « d'origine surnaturelle », puisqu'il considère cette question absurde. Dans la mesure où « ce que nous connaissons par la lumière naturelle dépend de la seule connaissance de Dieu et de ses décrets éternels, on peut nommer prophétie la connaissance naturelle » (TTP, I § 2, OS III 79, G 15) Autrement dit, la révélation divine n'échappe pas aux lois de la causalité naturelle. Cela, Spinoza ne fait que l'affirmer ; il ne le trouve pas dans le texte, car l'Écriture ne nous apprend rien au sujet des lois qui expliqueraient la révélation divine (TTP, I § 27, OS III 109, G 28). Spinoza avoue donc son ignorance des causes particulières de la révélation, mais soutient que ces causes sont naturelles mais circonstancielles et extraordinaires.

Spinoza laisse tout de même entendre que l'aspect « surnaturel » de la révélation provient de l'étonnement que produit l'ignorance de ses causes. C'est que, pour Spinoza, les idées inadéquates frappent l'esprit, comme si elles provenaient entièrement du dehors. Or, il affirme que si la prophétie se distingue de la connaissance naturelle, c'est-à-dire de la philosophie, « c'est qu'elle ne peut trouver sa cause dans les lois de la nature humaine considérées en elles-mêmes. » (TTP, I § 2, OS III 81, G 15) Ainsi, la cause de la prophétie doit se trouver à la fois dans les lois de la nature humaine considérée en elle-même et dans ce qui n'appartient pas à sa nature. Autrement dit, le prophète ne peut être

affecté de cette connaissance que par le secours de l'imagination, ce qui expliquerait aussi pourquoi le prophète croit *recevoir* un message.

Si les causes sont inconnues, il ne fait pas de doute que la prophétie a été connue par le moyen de l'imagination. Moïse a entendu Dieu par la médiation d'une voix véritable. Pour leur part, Samuel et Abimélech ont reçu la parole de Dieu à travers une voix imaginaire, et tous les exemples attestent que Dieu a été révélé aux prophètes, à l'état de veille ou en songe, par des images, réelles ou imaginaires⁷¹. Dans l'Ancien Testament, il n'y a pas d'autres moyens par lesquels Dieu se serait révélé dans l'Écriture sainte. (TTP, I § 18, OS III 93, G 20) L'Écriture enseigne clairement que les prophètes ont eu des visions et des hallucinations. Les prophètes de l'Ancien Testament ont donc connu la Loi divine par le premier genre de connaissance. En conséquence, aucun d'entre eux n'a eu une connaissance adéquate de la volonté de Dieu.

Pour Spinoza, dire que la prophétie a été révélée *par des paroles et des images*, revient précisément à affirmer que les prophètes ont forgé des idées imaginaires de la Loi divine, ce qui est tout à fait en accord avec la nature imaginaire du contrat social. Nous avons vu au dernier chapitre qu'un homme peut développer cette croyance à partir de son histoire personnelle, lorsque celle-ci est réalisée dans une communauté de langage. L'analyse des moyens de la révélation nous permet donc de conclure que la prophétie est une représentation imaginaire de la Loi divine, que nous avons définie comme étant la règle (ou Loi) universelle (c'est-à-dire divine) tirée du modèle de la nature humaine, soit le fait que tout homme a avantage à rechercher l'utilité d'autrui.

Dès lors que le moyen de la prophétie est connu, il convient de préciser le sens que peut contenir l'expression « esprit de Dieu répandu sur les prophètes » (TTP, I § 21, OS III 95, G 21) dans l'imaginaire juif. Cela permet de mieux comprendre

⁷¹ À ce sujet : Laux, Henri. 1993. *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Vrin. Paris, p.22.

ce que l'Écriture enseigne à propos de la spécificité des prophètes. Au terme de cette analyse linguistique⁷², que nous ne pouvons aucunement contester à moins de connaître les particularités de l'hébreu⁷³, Spinoza conclut que les prophètes sont des hommes qui se démarquaient par leur vertu extraordinaire. Cette vertu extraordinaire expliquerait pourquoi les disciples avaient confiance aux témoignages prophétiques et pourquoi ils se sont soumis à leur doctrine. C'est aussi en raison de l'admiration qu'ils avaient pour les prophètes qu'ils ont tenu pour des lois divines (c'est-à-dire surnaturelles) leurs enseignements. (TTP, I § 26, OS III 107, G 27)

Pourtant, la vertu des prophètes ne découlait pas d'une connaissance adéquate de Dieu. Leur histoire affective en avait fait des hommes bons et ils concevaient vaguement que le salut de l'homme se trouve dans les œuvres. Les prophètes avaient une âme déterminée à connaître la Loi divine par le secours de l'imagination. Leur expérience vague les avait naturellement inclinés vers la recherche du bonheur d'autrui, ce qui est corroboré par le fait que les représentations prophétiques sont multiples et inconstantes : multiples, parce que ces représentations varient selon l'histoire personnelle du prophète et ses opinions ; inconstantes, parce que les visions des prophètes n'étaient pas toujours claires. La capacité de prophétiser était donc quelque chose de *rare* (TTP, I § 30,

⁷² D'abord, en hébreu, esprit s'écrit *ruagh*. Au sens littéral, ce mot signifie vent (1). En raison de cette signification, les Hébreux utilisent également ce mot pour désigner une région du monde (2) et l'haleine (3). L'étymologie du mot *ruagh* engendre d'autres significations qui découlent de cette dernière acception. Ce mot, d'abord utilisé pour désigner l'haleine, a ensuite signifié principe vital (4), puis courage (5). De cette dernière signification découle l'usage du mot *ruagh* pour désigner la vertu (6), puis l'appétit (7). Ensuite, dans la langue hébraïque, l'expression « de Dieu » comporte cinq sens. Une chose peut être dite de Dieu lorsque : 1) elle appartient à Dieu, 2) elle dépend du pouvoir de Dieu, 3) elle est consacrée à Dieu, 4) elle est transmise par les prophètes et 5) elle est exprimée au superlatif.

Bien que l'expression « esprit de Dieu » puisse comporter de nombreux sens, Spinoza ne retient que celle qu'il retrouve dans l'Écriture. Cette expression peut être employée pour désigner des phénomènes naturels, humains ou non. Dieu peut signifier 1) Un vent très sec ou très fort (sens 1 et 5), une âme courageuse (4-5 et 5), une force au-dessus du commun (5 et 5), une vertu au-delà du commun (6 et 5), les mouvements puissants de l'âme (7 et 5) ou l'esprit de l'homme lui-même (3-4 et 2). De plus, tous ces caractères peuvent être prédiqués à Dieu lui-même, parce que les textes présentent Dieu de façon anthropomorphique. Spinoza en conclut donc que cette expression signifie « la vertu extraordinaire des prophètes ».

⁷³ Ce sentiment d'impuissance devant les analyses linguistiques de Spinoza peut néanmoins nous permettre de mieux comprendre la nature du combat spinoziste contre l'orthodoxie religieuse.

OS III 111, G 29), ce qui est tout à fait naturel puisque peu d'hommes soumis à des représentations imaginaires peuvent continuellement être déterminés à pratiquer la charité et la justice.

Le fait de comprendre les moyens de la prophétie nous éclaire sur les raisons pour lesquelles ses causes ne figurent pas dans les textes. La puissance de l'imagination ne peut être conçue sans quelque impuissance, car les idées de l'imagination contiennent une négation. Les prophètes ayant été frappés par des représentations imaginaires ne pouvaient pas justifier leurs prédictions par leurs causes et c'est pourquoi rien ne figure à ce propos dans l'Écriture. Ils ne détenaient aucune certitude à l'égard de Dieu ou de l'homme et de son salut, et n'ont donc pu connaître les causes de leurs visions.

Il convient ici de noter la particularité de Jésus-Christ. Selon Spinoza, les textes du Nouveau Testament indiquent que le Christ est le seul à avoir connu la Loi divine par les lumières de l'entendement plutôt que par l'imagination. (TTP, I § 18, OS III 93, G 20) Il n'est nulle part fait mention que Jésus ait eu une vision ou ait reçu le message divin en songe. L'Écriture enseigne seulement que Dieu s'est révélé aux hommes à travers l'esprit du Christ. La révélation a donc eu lieu sans intermédiaire, c'est-à-dire sans la médiation d'images mentales ou de langage. Pour Spinoza, cela signifie que Jésus-Christ a été affecté du mode infini immédiat de Dieu (*voir* tableau 2.1) et qu'il a enseigné à ses disciples et apôtres la règle universelle du salut tirée du modèle de la nature humaine, à savoir l'amour de Dieu et de l'homme. En conséquence, tous les prophètes ont reçu le message de Dieu par le premier genre de connaissance, sauf Jésus, qui est le seul à avoir connu Dieu par le troisième genre de connaissance.

Un autre élément de l'Ancien Testament permet à Spinoza d'affirmer que le moyen de la prophétie est l'imagination : les prophètes ont tous eu besoin d'un signe pour croire à l'authenticité de leur expérience. (TTP, II § 3, OS III 115, G

30) Or, on sait que, pour Spinoza, le signe n'est pas un gage de vérité. Au contraire, le signe multiplie les associations arbitraires entre les idées imaginaires. Que le prophète reçoive un signe ne permet pas de conclure qu'il détient une certitude, puisque celle-ci ne requiert aucun signe. En effet, la certitude, qui bénéficie du retour de l'idée sur elle-même, ne requiert aucune norme extrinsèque. L'Écriture nous apprend donc manifestement que la prophétie est un discours imaginaire.

Une réflexion sur la biographie des prophètes permet aussi d'étayer cette thèse. L'objet de la prophétie varie non seulement en fonction du tempérament du prophète, de la vivacité de son imagination, de sa classe sociale et de son métier, mais également de ses opinions : les mages, qui croyaient à l'astrologie, ont imaginé qu'une étoile avait indiqué la naissance du Christ (TTP, II § 7, OS III 121, G 32) ; Josué, qui était un soldat et non un astronome, a cru que le soleil tournait autour de la terre (TTP, II § 13, OS III 127, G 36) ; Salomon ne connaissait pas le rapport entre le diamètre et la circonférence d'un cercle (TTP, II § 13, OS III 129, G 36) ; Noé ne savait pas que la terre était habitée au-delà de la Palestine (TTP, II § 13, OS III 131, G 37) ; Moïse a cru que l'homme était libre (TTP, II § 14, OS III 131, G 37) et, lui qui était le plus grand de tous les prophètes de l'Ancien Testament, « n'a fait aucun raisonnement valide. » (TTP, XI § 4, OS III 417, G 153) Spinoza donne une foule d'autres exemples tirés de l'Écriture confirmant que les prophètes n'étaient pas des savants, mais uniquement des hommes qui avaient une vive imagination.

La Bible est donc remplie de préjugés et d'erreurs clairement formulés. S'en remettre aux opinions des prophètes sans exercer son jugement serait un effort inutile d'ignorance. De plus, soutenir bêtement que ces préjugés et ces erreurs n'étaient en somme que des métaphores rend impossible l'interprétation de l'Écriture. Tous les passages clairs pourront être interprétés métaphoriquement, et il sera alors possible de justifier n'importe quelle invention à propos de la

prophétie. Si au contraire on accepte le fait que les prophètes sont des hommes qui véhiculent les préjugés de leur temps, on devra renoncer définitivement à recourir à l'Écriture en ce qui concerne les matières spéculatives.

Les prédictions qu'ont pu faire les prophètes diffèrent en fonction des circonstances particulières de la révélation, puisque, dans les mots de Spinoza, *Dieu s'est adapté à l'imagination des prophètes*⁷⁴. L'imagination livre des représentations singulières, et donc multiples. Il est donc évident que les prophéties ne peuvent pas concorder parfaitement ni ne contenir que des certitudes, car elles n'ont pas été élaborées à partir de notions communes. Toutefois, les prophètes suivaient tous une morale avec une constance supérieure à la moyenne, et leurs enseignements portaient sur des motifs pouvant persuader les hommes de suivre leur exemple. L'intention des prophètes n'était pas d'enseigner l'astronomie, les mathématiques ou la philosophie, mais d'inculquer aux hommes une règle de vie.

En fait, les textes prophétiques ont tous le même objectif : l'obéissance à une loi commune. Toutefois, cette loi a été forgée à partir de croyances populaires, d'opinions particulières et du tempérament de celui qui avait le don prophétique. Elle devait également tenir compte du contexte politique. Moïse, par exemple, qui n'était pas un philosophe, mais un législateur, a prescrit aux Juifs des lois positives adaptées à la culture juive, sachant que cela était plus avantageux pour eux. La Loi mosaïque est donc à la source d'une institution politique et est instituée pour des raisons d'ordre pragmatique.

Quant à la prétendue certitude des prophètes, elle est uniquement d'ordre moral. Elle est la conviction que certaines règles permettent de réaliser un plan. Or, ce plan n'était pas tiré de la connaissance adéquate de Dieu, celle-ci ne livrant

⁷⁴ Cela signifie uniquement que *les prophètes ont imaginé une règle de vie de façon naturelle*, puisque Dieu est la Nature et que l'imagination est un genre de connaissance naturel.

aucune règle particulière de vie. Si les prophètes avaient cette conviction, c'est qu'ils avaient eux-mêmes expérimenté les effets de certaines croyances. La certitude morale n'est pas une certitude mathématique, mais uniquement l'assurance que l'obéissance à une règle a toujours produit les effets escomptés. Cette assurance est uniquement corroborée par la pratique et s'est développée dans l'esprit du prophète à travers son histoire personnelle. Ces hommes à la vertu incomparable ont cru avec ferveur à la loi qu'ils proposaient puisque leur expérience leur avait toujours confirmé que certaines règles étaient salutaires. Ils avaient imaginé que Dieu récompensait toujours les œuvres, ce qui est vrai en soi, mais ils ont exprimé cette vérité d'une façon imagée. Ils pouvaient donc en quelque sorte *prédire l'avenir* en raison de leur assurance que les règles qu'ils avaient imaginées seraient utiles. Les disciples ont cru les prophètes uniquement parce que ceux-ci se démarquaient des autres par leur vertu. En leur présence, ils pouvaient imaginer à leur tour cette vérité pratique et désiraient imiter leur comportement moral.

Nul n'est donc tenu de croire que les prophètes sont omniscients. Ajoutons que le peuple n'aurait pas pu être déterminé à obéir si les prophètes leur avaient servi des raisonnements. Il fallait bien que les discours prophétiques soient adaptés aux opinions du public. En fait, la foi religieuse découle d'images d'affects joyeux qui ont été communiqués dans un discours imagé. De plus, la confiance accordée au prophètes n'est aucunement liée au fait que ceux-ci aient reçu des signes. Le signe, dans la mesure où il requiert une interprétation, n'a de valeur que pour le prophète lui-même. Par ailleurs, l'Écriture enseigne clairement que dans la République des Hébreux, on ne devait pas obéir aux nouveaux prophètes, même si leur doctrine était confirmée par des signes. (TTP, II § 3, OS III 117, G 31)

Il convient donc de distinguer l'objet de la prophétie des motifs de soumission que le prophète invoque pour persuader son auditoire, lesquels découlent d'une connaissance inadéquate de Dieu, de l'homme et de son salut. De plus, lorsque le

prophète communique à ses disciples une règle de vie, son intention est uniquement de susciter l'obéissance à cette règle ; il ne soumet pas ses paroles au jugement de ses disciples. Lui-même n'est pas en mesure de fournir une explication rationnelle à propos du salut de l'homme, car la parole de Dieu lui a été révélée par le moyen de l'imagination. En outre, il peut avoir forgé une idée assez claire⁷⁵ de la Loi divine, mais le contenu de la prophétie varie selon la personnalité et les connaissances du prophète et l'auditoire visé. En remettant ainsi les communications prophétiques dans leur contexte, l'interprète comprendra mieux la cohérence de l'Écriture. Il pourra donc identifier la substance même de la prophétie et l'intention du prophète, qui ne doivent pas être confondues avec le reste du discours.

Prenons le cas de Moïse. Il est clair dans les textes que l'intention de Moïse était d'unifier le corps politique et que, croyant que Dieu lui avait révélé sa volonté au moyen d'une voix réelle, il a institué des lois à cette fin. Moïse croyait donc que Dieu était un législateur, ce qui explique pourquoi l'objet de ses discours comportait des règles de droit, instituées par sa parole et écrites sur des tables. L'objet du discours de Moïse est donc uniquement un texte juridique, mais les raisons qu'il invoque pour soumettre le peuple juif à ces règles juridiques doivent être rapportées à ses opinions. Par exemple, l'interprète doit comprendre que Moïse s'est réellement imaginé que les lois servaient à réaliser un plan divin, et non que Dieu est, en vérité, un législateur. Il faut distinguer le sens vrai de la vérité de la proposition.

Cette lecture historique de la prophétie nous autorise à conclure que Moïse n'a pas *enseigné* la vertu ; Moïse n'était pas un philosophe, mais plutôt un législateur qui a cherché à réaliser le pacte social par l'intermédiaire de lois

⁷⁵ Spinoza distingue parfois l'idée claire de l'idée adéquate : l'idée adéquate provient de la connaissance de la cause. L'idée claire relève de la vivacité de l'imagination ; en ce sens, on peut dire que les visions des prophètes sont plus ou moins vives ou *claires* et que la clarté de leurs discours est fonction de leurs aptitudes communicationnelles.

positives. Or, l'interprète doit également saisir la dimension stratégique du discours des prophètes. Pour arriver à cimenter le corps politique, Moïse a dû persuader le peuple des bienfaits de l'obéissance à ses tables de lois. Ses discours contiennent donc des affirmations portant sur la volonté de Dieu, servant à influencer l'imagination populaire. Moïse a donc persuadé son peuple qu'il avait le devoir de participer à certaines cérémonies religieuses et de vouer un culte à Dieu selon un code particulier⁷⁶.

L'objet de la révélation de Moïse est donc uniquement un pacte social adapté aux circonstances historiques et à la culture juive. Lorsque l'on comprend les textes dans cette perspective historique, le sens de la prophétie devient plus clair. Le lecteur contemporain n'est pas tenu de se soumettre aveuglément à toutes les opinions de Moïse. Il peut comprendre l'utilité des lois sans que sa foi devienne crédulité.

Le Christ, quant à lui, semble avoir déduit la Loi divine de la connaissance immédiate de Dieu, et décidé de l'enseigner à tous les hommes. Lorsqu'on lit l'histoire du Christ, on peut facilement comprendre son intention. Le Christ désirait que les hommes respectent sa règle d'or, qui consistait à aimer Dieu et son prochain, soit la Loi divine⁷⁷, exprimée dans un langage un peu plus imagé et adapté à l'imaginaire humain. Or, puisque Jésus s'adressait à l'ensemble de l'espèce humaine, il a révélé cette règle non pas en lui donnant une orientation juridique, mais en tant que vérité morale et intérieure. (TTP, III § 10, OS III

⁷⁶ Par ailleurs, il est écrit dans le Pentateuque que Moïse avait laissé le peuple libre d'interpréter les décrets divins, ce qui signifie pour Spinoza que la théocratie juive était à l'origine une démocratie religieuse où les hommes obéissaient librement à la règle de l'utilité commune plutôt que par crainte des châtements et par espoir des récompenses. Toutefois les premiers membres de la République des Hébreux ont craint d'être libres. Ils ne concevaient pas que la recherche de l'utilité commune est identique à la recherche du salut individuel et craignaient les conséquences qu'auraient pu engendrer la liberté d'autrui. Ils ont donc demandé à Moïse de sanctionner et de récompenser les œuvres dans le but de réguler la pratique au sein du corps social. Ainsi, le peuple se croyait plus en sécurité en abandonnant son droit naturel au Souverain. (TTP, XVII § 9, OS III 549, G 206)

⁷⁷ Cette loi apparaît dans l'*Éthique* sous une autre forme. Pour Spinoza, l'« amour de Dieu doit occuper la plus grande place dans l'Esprit » (EV, XVI) et celui « qui vit sous la conduite de la raison s'efforce autant qu'il peut, face à la Haine, à la Colère, à la Mésestime, etc., d'autrui envers lui, de les compenser en retour par l'Amour, autrement dit par la Générosité. (EIV, XLVI)

173, G 54) ; (TTP, IV § 10, OS III 197, G 64) La règle d'or était donc une vérité morale destinée à persuader les hommes d'obéir aux lois de leur pays et à rechercher le bien-être d'autrui. Comme le message s'adressait à des communautés différentes, la Loi divine ne pouvait être formulée comme une règle de droit, mais avait tout de même une finalité politique. Le message du Christ consistait en un enseignement moral simple, évident et utile au salut de tous. Cela dit, le lecteur contemporain n'est pas tenu de croire aux miracles de Jésus, qui doivent être interprétés comme des motifs de soumission appartenant aux circonstances de la prophétie. En effet, les apôtres ont sans aucun doute raconté ces événements insolites uniquement pour susciter la dévotion de leurs disciples, ce qui ne signifie pas, par ailleurs, que la substance même du message de Jésus n'est pas une vérité morale utile à la vie sociale.

L'objet de la prophétie varie donc en fonction du moyen par lequel le message de Dieu s'est révélé et de l'universalité ou de la particularité de l'auditoire. D'une part, le Christ avait une connaissance adéquate de Dieu et s'adressait à l'humanité tout entière, c'est pourquoi les motifs de l'obéissance prêchés par le fils de Dieu étaient subjectifs et intérieurs. D'autre part, Moïse imaginait Dieu comme un législateur et s'adressait à un peuple particulier. Ainsi, il a instauré un système juridique et les motifs de l'obéissance étaient donc objectifs et extérieurs. Toutefois, dans les deux cas, l'intention était de soumettre les hommes à la Loi divine. Il y a donc une cohérence dans l'Écriture.

En dehors de l'intention des prophètes (l'obéissance des fidèles à la Loi divine) et de l'objet de la prophétie (texte de loi ou vérité morale), l'Écriture contient de nombreuses affirmations que l'interprète doit rattacher au caractère stratégique de la communication. Dans la mesure où la prophétie vise la soumission à une règle et non la connaissance de Dieu, les prophètes doivent souvent utiliser des procédés rhétoriques. L'interprète doit donc voir les motifs de la soumission comme étant des représentations imaginaires permettant de déterminer les

affects de l'auditoire. Les miracles, par exemple, doivent être interprétés comme des motifs de soumission et non comme des événements réels. Aux Israélites, par exemple, Dieu « se manifesta par l'éclat des trompettes, le tonnerre et les éclairs. » (TTP, XIV § 12, OS III 481, G 179) Spinoza présuppose que les fidèles croyaient véritablement à cet événement surnaturel, car ces représentations imaginaires devaient être essentielles à l'obéissance de l'individu. Il appartient donc à chacun de croire ou non au fait que Dieu se soit révélé en spectacle. Il est possible que le pouvoir rhétorique de certaines propositions ne procure pas d'effet sur le lecteur contemporain. L'interprète rigoureux de l'Écriture, de son côté, se contentera de considérer que cette croyance a pu être utile au peuple juif qui, en l'occurrence, était une plèbe très ignorante.

Lorsque l'on fait une lecture historique de la Bible, on remarque que les croyances religieuses ont joué un rôle important dans le salut de l'homme ordinaire et n'ont été transmises que dans ce but. Elles ne remplissaient leurs fonctions que dans leur contexte politique et pourraient ne plus être adaptées à l'imaginaire du lecteur contemporain. Cela dit, il est possible que la religion remplisse sa fonction intégrative sans que les fidèles endossent toutes les affirmations contenues dans l'Écriture ; la religion est une pratique et non un savoir. Le contenu des croyances est secondaire pourvu que celles-ci jouent un rôle positif. Chacun est libre d'interpréter comme il le veut les textes prophétiques car, en politique, l'effet est plus important que le motif. C'est le bien et le juste qui déterminent le désir, et non l'inverse.

Cela n'exclut pas par ailleurs que certains motifs invoqués par les prophètes pour soumettre les hommes soient des vérités *morales*, c'est-à-dire des représentations qui engendrent véritablement les effets escomptés relativement au plan de vie inscrit dans la nature humaine. En effet, ces vérités morales figurent bel et bien dans les textes et, dans la mesure où elles ne varient pas selon le tempérament et les opinions du prophète, ni selon le destinataire de la

communication, on peut conclure qu'il s'agit du sens authentique de la prophétie ou de la « doctrine » de l'Écriture.

Selon Spinoza, cette doctrine de l'Écriture contient sept dogmes salutaires. Le premier est la croyance en l'existence de Dieu. Cette croyance, qui figure dans tous les textes, est nécessaire au salut. L'athée n'aura aucun motif de se soumettre aux normes prescrites par les prophètes ou apôtres. Par ailleurs, il y a une part de vérité dans cette croyance. En effet, le savant sait que « Dieu, autrement dit une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement. » (EI, II)

Le deuxième dogme est la croyance en l'unicité de Dieu. Tous les prophètes l'ont enseigné. Ce dogme de l'Écriture est nécessaire au salut, car l'homme ne pourra jamais connaître sa libération s'il ne peut concevoir ou au moins imaginer la finitude de sa condition ; en effet, le philosophe, qui sait qu'« à part Dieu il ne peut y avoir ni se concevoir de substance » (EI, XIV), saura qu'il n'est qu'un mode fini de la Nature et connaîtra la servitude dans laquelle tous les hommes naissent, et le fidèle, qui croit que Dieu est unique, s'inclinera devant la grandeur de Dieu.

L'ubiquité de Dieu dont fait état tous les textes de l'Écriture constitue le troisième dogme. Ce dogme est nécessaire au salut du croyant, car celui-ci ne sera jamais en mesure de contenir ses passions s'il n'imagine pas que Dieu voit tout, entend tout et sait tout⁷⁸. En effet, si l'homme s'imagine qu'il peut échapper au pouvoir de Dieu, il ne sera mû que par son désir. Quant au sage, il n'est pas motivé par une connaissance mutilée et conçoit plutôt que « Tout ce qui est est en

⁷⁸ Ce dogme fondamental nous permet d'approfondir l'interprétation spinoziste de la chute adamique. Rappelons que lorsqu'il avait goûté au fruit défendu, Adam avait voulu se cacher de Dieu. Il a donc succombé à son désir parce qu'il n'imaginait pas que Dieu était partout. C'est dire qu'Adam ne croyait pas à ce dogme essentiel au salut, ce qui explique pourquoi, dans la fable, il a succombé à la passion. Selon Moïse, Adam a donc eu besoin de se soumettre à une Loi positive pour obéir à la Loi divine. Il devait donc abandonner son droit naturel à un pouvoir théologico-politique.

Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir. » (EI, XV) Il sait donc qu'il n'y a aucune exception aux lois universelles de la Nature et ne cherche pas à les enfreindre. Pour lui, la Loi divine ne fait donc aucune exception.

Le quatrième motif incontournable de l'obéissance est la croyance au droit absolu et au pouvoir infini de Dieu. Celui qui a la foi en ce dogme ne pourra jamais s'imaginer qu'il n'est pas tenu de se soumettre aux décrets divins. Il limitera sa liberté individuelle en s'inclinant devant la puissance de Dieu. Pour le savant, ce motif est exprimé différemment : il serait absurde de désirer l'impossible, car il suit « de la nécessité de la nature divine [...] une infinité de choses d'une infinité de manières (EI, XVI) et « Dieu agit par les seules lois de sa nature, et contraint par personne. » (EI, XVII) Dès lors que le savant connaît la nécessité de toutes choses, il voudra s'intégrer au corps politique. Il connaîtra sa finitude et recherchera sa libération par ce moyen. Le sage abandonnera donc lui aussi son droit naturel au profit du pouvoir politique et se soumettra aux lois imaginées par le Souverain.

L'Écriture contient un cinquième dogme, qui résume la pratique religieuse. Cette pratique est l'amour du prochain, c'est-à-dire l'obéissance à la Loi divine. L'homme de foi obéit à cette règle car il espère en contrepartie obtenir la Grâce de Dieu. Le philosophe, de son côté, conçoit différemment la pratique religieuse. Il sait que sa puissance dépend de l'union entre les hommes et que la béatitude n'est pas une récompense, mais la vertu elle-même. Il aime donc son prochain librement, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'une règle morale ou juridique.

En sixième lieu, l'Écriture enseigne que ceux qui obéissent à la Loi divine seront sauvés et que les autres seront perdus⁷⁹. Cette croyance est essentielle à la

⁷⁹ Ici, Spinoza prend position contre le dogme de la Prédestination, défendu par Calvin et ses fidèles, qui a été au cœur d'une querelle théologique importante en Hollande. Selon lui, l'homme ordinaire n'a aucun motif de pratiquer la charité et la justice s'il ne croit pas qu'il obtiendra le salut en retour. Cela dit, on peut se questionner sur l'authenticité de cette croyance. La substance de la révélation ne peut être connue qu'en raison de la cohérence interne des

pratique religieuse. Elle correspond à une vérité philosophique, à savoir le fait que le salut est dans les œuvres.

Enfin, l'Écriture enseigne que Dieu pardonne à tous ceux qui regrettent leurs fautes. L'ignorant ne peut pratiquer la charité et la justice sans cette croyance, qui l'empêche de désespérer et de réclamer son souverain droit de nature. Le sage, qui sait que le mérite et le péché sont des universaux, n'a pas besoin de cette image pour aimer son prochain avec constance. Il sait qu'il ne possède pas un empire absolu sur ses passions, mais ne désespère pas car il connaît ce qui est en son pouvoir.

En somme, l'Écriture enseigne les raisons pour lesquelles l'homme doit s'unir au corps politique, lesquelles, même si elles correspondent partiellement à des vérités philosophiques, sont exprimées dans un langage imagé dans le but d'influencer les affects de l'homme ordinaire. Le message de Dieu contient donc des vérités qui permettent de réaliser un plan, soit le pacte social, indispensable au salut individuel. Dans ce dessein pratique, le contenu de la majorité des croyances religieuses importe peu ; seul le résultat compte. Dans l'Ancien Testament, le but visé par les prophètes est clair : fixer des normes juridiques. De même, dans les Évangiles, le rôle pratique de la religion est affirmé partout. Dans celui de Jacques, par exemple, il est écrit clairement que *la foi sans les œuvres est morte*. (TTP, XIV § 6, OS III 471, G 175) Spinoza en conclut que la religion n'a de sens que dans la mesure où elle entraîne l'asservissement des hommes à une règle juridique ou morale, et soutient que la révélation était

textes. Or, Spinoza affirme lui-même que les apôtres « diffèrent tout à fait » sur les fondements de la religion et donne comme exemple le dogme de la Prédestination. (TTP, XIV § 6, OS III 471, G 175) On constate que le sixième dogme du *credo minimum* ne peut être tiré de la cohérence de l'Écriture. Faut-il conclure que Spinoza ne respecte pas sa méthode d'interprétation ? Sans doute que son objectif était de démontrer que sa philosophie ne contredisait pas le sens authentique de l'Écriture. Par ailleurs, la croyance en l'immortalité de l'âme ne figure pas dans le *credo minimum*. On peut néanmoins retrouver cette croyance partout dans les Évangiles. Notons que le projet éthique de Spinoza visait principalement à libérer les hommes de l'espoir et de la crainte en leur proposant une conception immanentiste du salut. Il y aurait eu une incohérence entre le *credo minimum* et l'Éthique si Spinoza avait inclus la croyance en la vie éternelle dans la doctrine morale de l'Écriture. Il a donc probablement ignoré ce dogme essentiel du christianisme par souci de cohérence. Nous en concluons que l'authenticité du *credo minimum* est discutable.

nécessaire au salut de l'ignorant, car celui-ci est incapable de concevoir la Loi divine par les lumières de l'entendement.

Le but des textes sacrés est donc purement pragmatique. Les auteurs ont comme objectif de soumettre les hommes à la Loi divine et, pour y arriver, doivent user d'un discours stratégique. De nombreuses affirmations de l'Écriture doivent donc être interprétées en tenant compte de la rhétorique du discours religieux. Parmi elles, certaines sont des motifs nécessaires de soumission, se retrouvent dans tous les textes et forment la doctrine morale de l'Écriture, dont le contenu peut être rattaché à des vérités de l'Éthique. D'autres affirmations, cependant, qui ne sont pas des motifs nécessaires de soumission, varient selon les circonstances historiques de la prophétie, la spécificité de l'auditoire visé et l'intention stratégique du discours prophétique, et sont totalement fausses.

Il en découle :

(1) Pour le lecteur contemporain, que la majorité des propositions de l'Écriture peuvent être interprétées librement, selon les particularités de son imaginaire individuel, sans nuire à la stabilité du corps politique. En effet, hormis le *credo minimum*, toutes les propositions de l'Écriture n'ont pas de valeur intrinsèque ; elles sont bonnes si elles produisent le résultat escompté.

Qu'il lui importe surtout de croire à une doctrine toute simple. En fait, l'Écriture est un texte bien adapté à l'imaginaire de l'homme ordinaire et destiné à le soumettre à une règle de vie très évidente : l'amour du prochain. Aussi évidente que puisse paraître la règle d'or du Christ, l'Écriture est utile, car les motifs pour se soumettre à cette règle de vie font souvent défaut chez l'individu. D'une part, l'homme ordinaire n'est pas nécessairement déterminé à agir en vue de l'utilité d'autrui. D'autre part, il se moque d'un roi philosophe. Certaines croyances

religieuses doivent donc venir habiter l'imaginaire de l'homme pour que le pacte se réalise.

Que l'exigence morale qui lui est révélée est beaucoup plus importante que la simple tolérance⁸⁰. En effet, l'Écriture enseigne que les hommes doivent s'aimer et pratiquer la Générosité, et non seulement se tolérer.

(2) Pour l'autorité politique, que la liberté de croire et la liberté d'expression sont des vertus politiques. En effet, l'État a avantage à ce que chacun croit sincèrement, car la foi sincère est plus constante. La diversité des opinions religieuses est inévitable et même souhaitable. Inévitable, parce que les représentations imaginaires des esprits qui composent le corps politique ne concordent pas. Souhaitable, parce qu'elle permet aux hommes d'intérioriser la Loi divine et d'y obéir plus librement. Le Souverain ne peut donc juger de la religion que d'après les œuvres.

(3) Pour le théologien qui désire faire une interprétation scientifique, qu'il est inutile de mystifier l'Écriture. Celle-ci comprend de nombreuses erreurs spéculatives. Les textes sacrés doivent plutôt être considérés comme des livres naturels appartenant à une histoire. Seule une lecture historique permet d'éviter de propager la superstition dans l'esprit des hommes et de pervertir le sens de la religion. Ainsi, l'Écriture pourra jouer un rôle positif pour la solidarité entre les membres de la communauté, car son sens authentique ne consiste qu'en un message d'amour et est utile à tous les hommes.

Nous tirons la conclusion que toutes ces analyses herméneutiques de Spinoza ne visent qu'un seul but : substituer aux religions théoriques une religion hétérodoxe qui engendre des comportements intégrateurs. Selon Spinoza, toute

⁸⁰ À ce sujet Mignini, Filippo. 1991 « Spinoza : oltre l'idea di Tolleranza ? ». In *La Tolleranza religiosa, a cura di Mario Sina*, Vita e Pensiero, p. 163-197 Milano.

lecture orthodoxe est inappropriée en ce qu'elle corrompt le sens de la révélation. Les hommes qui déclarent que certaines opinions sont criminelles et qui justifient le recours à la violence au nom du Verbe divin s'appuient sur une mauvaise interprétation de la Bible. Spinoza a voulu démontrer que l'Écriture elle-même est contraire à l'orthodoxie religieuse et que le caractère sacré de la croyance ne réside pas dans son contenu, mais dans ses effets. « Le signe unique et très certain de la vraie foi catholique et de la possession véritable du Saint-Esprit, c'est, comme je l'ai dit avec Jean, la justice et la charité : où on les trouve, le Christ est réellement, où elles manquent, le Christ est absent. » (Lettre 76) Est sacrée la croyance qui entraîne la charité et la justice. Dès lors que cette croyance n'entraîne plus l'homme à obéir à la Loi divine, elle cesse de l'être. À propos des théologiens qui haïssent ceux qui pensent différemment et usent de violence à leur égard, Spinoza affirme que « celui qui persécute les fidèles est un antéchrist. » (TTP, XIV § 7, OS III 473, G 178) La superstition et l'intolérance religieuse sont des avatars nés de l'adoration de la Lettre, qui ne mènent qu'à la destruction de la religion.

Le combat de Spinoza contre l'intolérance se joue donc ici, sur le plan théologique. Il s'agit pour lui de se fonder sur l'Écriture pour démontrer que la religion n'est pas une doctrine théorique, mais une pratique. Spinoza n'aurait pas pu se contenter de démontrer les bienfaits de la liberté de croire. Au moment où il écrit, la philosophie doit se soumettre à la théologie dans les universités. Il devait plutôt saper la possibilité de revendiquer la vérité en matière de religion en se fondant directement sur l'Écriture, car les arguments d'autorité sont les seuls à être efficaces. Pour libérer le jugement de chacun, il devait s'adresser aux théologiens en parlant leur langage et en luttant sur leur terrain. La théologie est la seule voie par laquelle Spinoza peut rivaliser avec l'orthodoxie religieuse. Les Églises ont le pouvoir de mettre les âmes sous le joug de la superstition et de se servir des passions populaires contre les intérêts de l'État, formant ainsi une autorité parallèle dans l'État. Elles affaiblissent ainsi le pouvoir politique et

nuisent à la paix de l'État plutôt que de contribuer à unir les hommes. En cherchant à imposer des croyances homogènes dans l'imaginaire religieux du peuple, elles ne répandent que la haine. Que ce soit en Hollande ou dans les autres États européens du XVII^e siècle, il était devenu impossible de juger rationnellement de la religion sans craindre pour sa sécurité, et l'autorité politique avait perdu son droit sur les affaires sacrées. Pour tenter de guérir ces maux sociaux, Spinoza devait donc tenter de réformer⁸¹ la religion.

4.2 La critique des autorités théologiques

Jusqu'ici, notre commentaire de l'herméneutique biblique de Spinoza nous a permis d'illustrer le contenu et le rôle de la religion. Toutefois, les arguments d'autorité que nous avons invoqués sont surtout persuasifs pour les Chrétiens issus de la Réforme, qui reconnaissent l'importance de retourner aux textes bibliques pour approfondir la connaissance de la prophétie.

Mais Spinoza est conscient que les Églises juive et catholique n'accepteraient pas d'emblée sa règle maîtresse d'interprétation⁸² car elles proclament qu'elles jouissent d'une autorité théologique en vertu d'une tradition ininterrompue. Les Juifs, d'une part, affirment être les descendants directs de Moïse et avoir conservé intacte sa parole ; les Catholiques, d'autre part, affirment être les héritiers de la religion universelle du Christ et avoir reçu des apôtres l'autorité d'enseigner sa parole. À sa manière, chacune de ces religions croit détenir une légitimité historique pour interpréter la parole de Dieu. Bien entendu, Juifs et Catholiques revendiquent aussi le pouvoir de déterminer les normes sociales. Fort de leur autorité théologique, ils prétendent connaître les commandements de Dieu.

⁸¹ Spinoza emploie le terme *corrigeremus* que Moreau traduit par réformer. (TTP, XIV § 14, OS III 481, G 180)

⁸² Voir le dernier paragraphe de la lettre 76 à Burgh.

Spinoza doit donc démontrer aux lecteurs du TTP qu'aucune de ces deux Églises ne détient ces privilèges. Dans ce dessein, il élabore une critique de ces prétendues autorités théologico-historiques. Il tente de démontrer que les Juifs n'ont pas conservé leur tradition et que leur autorité politique est échue, et que les Catholiques n'ont reçu ni l'autorité d'interpréter l'Écriture ni celle de fixer les lois de l'État.

Les Juifs prétendent que le sens authentique des textes leur est parvenu de Moïse par l'intermédiaire des Pharisiens et ce, sans que ce sens ait été altéré d'aucune façon. Or, l'histoire des livres⁸³ de l'Ancien Testament indique que l'authenticité de la tradition juive est fort douteuse.

La première remarque en ce sens est cinglante : dans le huitième chapitre du TTP, Spinoza démontre que Moïse n'est pas l'auteur du *Pentateuque*⁸⁴. Selon lui, les textes qui composent ce livre auraient été écrits par Esdras, un scribe ayant vécu beaucoup plus tard que Moïse.

Les premiers arguments de Spinoza pour contester la mosaïcité du *Pentateuque* sont tirés des commentaires d'Ibn Ezra sur le Deutéronome. (TTP, VIII § 3, OS III 327, G 119) Le rabbin Ezra a remarqué que la préface n'a pas pu être rédigée par le prophète, puisqu'on attribue faussement à Moïse le fait d'avoir passer le Jourdain. Ensuite, il a mis en lumière le fait que le *Pentateuque* est un livre très volumineux comparativement au livre de Moïse, dont ont raconte dans le *Talmud*

⁸³ À ce sujet . Waterlot, Ghislain. 1998. «Science de la Bible et tolérance chez Spinoza . Les chapitre VIII à X du Taité théologico-politique». In *Philosophique*, Kimé, pp. 99-119. Besançon.

⁸⁴ Il ne s'agit pas d'une découverte de Spinoza. Selon Waterlot, cette découverte est attribuable à Isaac de La Peyrère, rendue publique dans *Les Préadamites* (publié en 1655 aux Pays-Bas). Cf. Waterlot, Ghislain. 1998. «Science de la Bible et tolérance chez Spinoza : Les chapitre VIII à X du Traité théologico-politique». In *Philosophique*, Kimé, p. 101, note 1. Besançon. On peut cependant penser que Spinoza, qui est un lecteur de Hobbes, a trouvé cette thèse dans le trente-troisième chapitre de la troisième partie du *Léviathan*. Mais Spinoza aurait également pu avoir trouvé cette hypothèse chez Da Costa qui, selon P.-F. Moreau, avait travaillé cette question. Cf. TTP, OS III 473, note 4.

qu'il ne se composait que de douze pierres. Il ajoute que dans les livres qui composent le *Pentateuque*, on nous raconte très fréquemment la vie de Moïse à la troisième personne, ce qui semble évidemment indiquer que l'auteur n'est pas le prophète, mais un homme qui a élaboré un récit à propos de lui. Ezra identifie aussi des faits historiques clairs qui prouvent que Moïse était mort au moment où ces livres ont été écrits. Par exemple, le nom d'une certaine montagne est anachronique. Le rabbin constate également, d'après le style d'écriture, que le récit traite d'événements anciens. Enfin, certaines explications données par l'auteur suggèrent que ce dernier n'était pas contemporain de Moïse, car il informe son lecteur de particularités appartenant à une époque révolue.

Aux arguments d'Ezra, Spinoza ajoute que le texte est parfois rédigé dans un mode personnel, parfois dans un mode impersonnel. Cette irrégularité de style soulève donc des doutes quant à l'authenticité de l'auteur. Spinoza y voit l'indice d'une pluralité d'auteurs. S'il subsistait encore quelque doute que le texte soit apocryphe, il n'en subsiste plus aucun lorsque nous constatons que la mort de Moïse nous y est racontée !

Spinoza découvre également que les livres qui sont attribués à Moïse dans le *Pentateuque* sont différents de ceux qui composent le *Pentateuque*. En effet, plusieurs livres que l'on présente dans le récit comme des écrits sacrés à conserver religieusement, comme le *Livre des Guerres de Dieu*, le *Livre du Pacte* et le *Livre de la loi de Dieu* (qui contiendrait le pacte institué par Moïse), ne figurent pas dans le recueil. Or, ils y sont clairement tenus pour authentiques.

C'est donc dire que, d'une part, la majorité des écrits du prophète sont perdus et, d'autre part, une bonne partie des textes qui ont été traditionnellement attribués à Moïse sont en fait des réalisations tardives. La pensée du prophète a donc pu être altérée. Des erreurs d'interprétation ont pu être introduites par Esdras et propagées ensuite par toute la tradition, qui doit en conséquence être révisée.

De même, Spinoza démontre que les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois sont des récits historiques qui ont été composés bien après la mort desdits prophètes. En raison du fil conducteur évident qui unit le corpus, il en conclut que le *Pentateuque* a été l'oeuvre d'un seul historien, qui aurait rassemblé et transcrit des textes historiques dans le but de transmettre l'héritage hébraïque.

Pour Spinoza, l'objectif principal de cette analyse est de désacraliser l'Écriture en montrant aux lecteurs idolâtres, qui s'imaginent faussement que les prophètes sont des demi-dieux ne professant que des vérités apodictiques, que les textes ont été écrits par de simples docteurs dépourvus de tout don prophétique. Ces interprètes peuvent toujours faire illusion et véhiculer le préjugé que les prophètes sont des surhommes omniscients auxquels on doit obéir à la lettre, mais, compte tenu du fait que les textes sont apocryphes, personne ne détient la parole exacte de Moïse, celle-ci étant perdue à jamais. Ils doivent donc concéder à Spinoza qu'une partie importante de la tradition est manquante et que leur idolâtrie devant les textes est absurde. En réaction à cette critique, des théologiens tels que Richard Simon⁸⁵ pourront toujours soutenir que les scribes de l'Écriture sont des hommes directement inspirés par Dieu, mais il n'en demeure pas moins que ce genre d'argument historique déstabilise réellement le dogmatisme théologique, et qu'il appartient aux théologiens superstitieux de démontrer que les scribes ont des dons prophétiques, car les textes ne disent rien à ce sujet.

À cela, il faut ajouter que le travail d'Esdras aurait été essentiellement de recopier et de classer des récits composés par d'autres historiens inconnus. Spinoza formule cette hypothèse après avoir remarqué que l'Ancien Testament contient de nombreuses redites, (TTP, IX § 2, OS III 355, G 129) ce qui indique

⁸⁵ Simon, Richard. 1689. *Histoire critique des livres du Nouveau Testament, où l'on établie la vérité des actes sur lesquels la religion chrétienne est fondée*, Reinier Leers. Rotterdam.

que les textes de plusieurs auteurs travaillant de façon indépendante ont été réunis par une même personne. Cette diversité des sources est également la cause des divergences et des contradictions que l'on retrouve dans les textes sacrés. Probablement que les historiens plagiés par Esdras ne s'entendaient pas toujours sur les faits et dates, et que, dans certains cas, le scribe se serait contenté de combiner des textes de différentes provenances, sans les réviser. Et Spinoza doit admettre qu'Esdras n'a pas approfondi la lecture des textes qu'il transcrivait et n'est pas intervenu pour éliminer les redites ou résoudre les contradictions.

Prenons, par exemple, les incohérences chronologiques à propos de la descendance de Jacob. Il est écrit dans la Genèse que Joseph était le fils préféré de Jacob. À 17 ans, Joseph aurait été vendu au Pharaon d'Égypte par ses frères, qui auraient prétendu que Joseph avait été dévoré par des bêtes. Or, il est dit aussi que Joseph n'a pas vu son fils adoré durant 22 ans. On sait également que Jacob avait 130 ans lorsque Joseph l'a présenté au Pharaon d'Égypte, qu'il s'est écoulé sept ans entre le premier mariage de Jacob avec Léa et son deuxième mariage avec Rachelle, et que Joseph est né du deuxième mariage de Jacob. On peut donc conclure deux choses : d'abord, lors des retrouvailles, Joseph avait 39 ans ($22 + 17$) ; ensuite, Jacob s'est marié à Rachelle à 91 ans ($130 - 39$), et à Léa à 84 ans ($130 - 39 - 7$). Or, tout ceci semble peu probable, car il aurait fallu qu'à partir de l'âge de 84 ans, Jacob ait eu douze fils et une fille. Il est évident que les indications chronologiques sont inexactes. Spinoza suppose que ce problème vient du fait qu'Esdras se serait appuyé sur des sources variées sans remarquer toutes les incohérences que pouvait entraîner le rassemblement des récits. Spinoza analyse de plus près la descendance de Jacob et découvre d'autres incohérences.

L'une d'entre elles concerne le petit-fils de Juda, fils de Jacob. Il est écrit dans le *Pentateuque* que Juda s'est retiré à Kezibh après la vente de Joseph et a pris

pour femme la fille de Choua l'Adullamite. Il est également écrit qu'au moment où Joseph a retrouvé son père en Égypte, l'un des jumeaux issus de la relation imprévue entre Juda et Thamar avait un fils. Or, cette dernière affirmation est impossible, à moins que tous les faits suivants puissent se produire sur une période de 22 ans : Juda se marie à Kezibh et ils ont trois fils : Er, Onan et Chéla. Quand l'ainé est en âge de se marier, Jacob donne son premier fils à Thamar. L'amour de Thamar est si fort que Er meurt un an plus tard. Conformément à la coutume, Juda offre son deuxième fils à Thamar. Mais Onan meurt aussi très rapidement, puni par Dieu pour avoir refusé de procréer avec sa nouvelle femme, ne voulant pas donner un fils à la veuve de son frère et prenant donc soin de ne pas laisser ses semences féconder Thamar. Après la mort de Onan, Juda ne peut donner son troisième fils à Thamar, car ce dernier est mineur. Il se produit alors un événement non souhaité par Juda : celui-ci a recours aux services d'une prostituée sans savoir que cette femme est Thamar, car son visage est voilé ; un peu plus tard, Juda apprend que sa belle-fille est enceinte de lui et ils ont des jumeaux, dont l'un d'eux a un fils au moment où Jacob et Joseph se retrouvent en Égypte. Si la chronologie de ces textes est exacte, il y aurait donc eu quatre générations en 22 ans, ce qui est impossible.

Or, il ne s'agit ici que d'un exemple parmi tant d'autres, illustrant que le recueil de textes qui a été traditionnellement présenté comme la parole authentique de Moïse, est plutôt le fruit d'un rapiéçage élaboré à partir de différentes sources historiques inconnues et inauthentiques. Pour Spinoza, l'Écriture, si on la considère indépendamment de son sens, n'est qu'une communication « fautive, tronquée, déformée et incohérente. » (TTP, XII § 1, OS III 429, G 158)

Ajoutons que le *Pentateuque* a subi par la suite d'autres modifications. À partir du recueil construit par Esdras, d'autres docteurs ont apporté des précisions à l'aide de notes marginales, soit pour clarifier l'hébreu, soit pour des raisons pédagogiques. Pire, des passages entiers ont été tronqués. (TTP, IX § 13-21, OS

III 369-384, G 135-141) Il faut donc admettre qu'une grande partie de la communication prophétique n'est pas parvenue aux Juifs contemporains de Spinoza. Et cela n'est pas uniquement le cas du *Pentateuque*. Dans le chapitre IX du TTP, Spinoza démontre que les autres livres de l'Ancien Testament sont également des textes naturels ayant subi des détériorations de sens au fil de l'histoire.

Deux conclusions s'imposent donc au sujet de l'interprétation de l'Écriture. D'abord, les théologiens juifs doivent se rendre à l'évidence que la lecture littérale des textes est absurde. Cette lecture ne ferait que véhiculer les distorsions que la parole de Dieu a subies depuis la révélation. Les lecteurs de la Bible qui cherchent à défendre la lecture littérale de la sainte Écriture en se fondant sur le préjugé que les livres sont parfaits, préjugé qui découle de la prétendue correspondance entre les livres et la pensée des prophètes et de Dieu, « transforment la religion en superstition et, pire encore, [...] se mettent à adorer des images et des simulacres, c'est-à-dire du papier et de l'encre noir, en place de la parole de Dieu. » (TTP, XII § 3, OS III 431, G 159) Spinoza voulait donc prouver que les lectures fondamentalistes sont totalement erronées.

Ensuite, les Juifs ne peuvent se glorifier d'avoir le monopole de l'interprétation en se réclamant de l'autorité des Pharisiens, ceux-ci n'ayant pas pu transmettre à leurs descendants la parole exacte des prophètes. En conséquence, nulle Église ne possède un accès privilégié à l'interprétation de la Loi de Moïse. Il faut ajouter par ailleurs que les plus anciennes sectes juives ont démenti l'autorité des Pharisiens. (TTP, VII § 9, OS III 295, G 105) En effet, les Saducéens et les Karaïtes ont nié la loi orale⁸⁶. Pour ces raisons, l'orthodoxie juive est une chimère et l'intolérance religieuse est sans fondement.

⁸⁶ TTP, XII § 1, OS III 429, G 158, note 31 de P.-F. Moreau.

Toutefois, les interprètes qui lisent le texte dans la langue originale et qui possèdent les connaissances historiques requises peuvent en réaliser une interprétation rigoureuse et en comprendre l'essentiel ; la compréhension du message des prophètes ne dépend pas de la possession de certains livres particuliers. Les interprètes se rendront compte après coup que la doctrine de l'Écriture est toute simple et qu'elle contient des vérités morales nécessaires au salut de tous les hommes. C'est à ce moment seulement qu'ils pourront avoir la certitude morale que la parole des prophètes est parvenue jusqu'à eux, car ils jugeront qu'elle est effectivement salutaire. Pour le reste, dans la mesure où la religion remplit sa fonction, ils laisseront chacun libre d'interpréter l'Écriture selon son histoire personnelle. Les Juifs ne peuvent être déclarés criminels par les *parnassim* de la communauté *Talmud Tora* pour avoir émis des opinions non orthodoxes.

En ce qui concerne l'autorité politique de la religion juive, il faut conclure qu'elle est inexistante puisque le pacte entre Moïse et son peuple est la fois échu et inconnu. La Loi révélée à Moïse ne s'adressait qu'au peuple hébreu d'une époque précise de l'histoire. De plus, le texte du pacte entre le peuple hébreu et Dieu, à savoir le *Livre de la loi de Dieu*, est perdu. Pour les contemporains de Spinoza, la religion juive a perdu son pouvoir juridique et les Juifs d'Amsterdam doivent donc se plier aux lois de la Hollande. Dans la mesure où leur religion leur permet de contribuer à la puissance de l'État, elle est salutaire. De plus, les normes de la religion extérieure dictées par Moïse ont perdu leur raison d'être et sont, de toute façon, incertaines. L'intégrisme religieux serait donc une attitude injustifiée.

Il ne nous reste donc qu'à traiter de l'autorité du pontife romain et de la tradition catholique. Spinoza ne peut pas réaliser le même travail herméneutique à propos du Nouveau Testament, car il se bute à des problèmes linguistiques. Sa connaissance du grec est insuffisante pour effectuer cette analyse et il le dit ouvertement : « Il serait temps maintenant d'examiner aussi de la même façon

les livres du Nouveau Testament. Mais puisque, je le sais, cet examen a été fait par des hommes très experts tant dans les sciences que dans les langues, et aussi parce que je n'ai pas une connaissance assez exacte de la langue grecque pour oser entreprendre cette tâche, et enfin parce que nous ne possédons pas les originaux des livres qui furent écrits en hébreu, je préfère donc surseoir à ce travail. » (TTP, X § 17, OS III 409, G 151) Nous pouvons à tout le moins interpréter cet aveu comme une leçon d'humilité et de rigueur scientifique.

Bien entendu, tout comme Spinoza, la majorité des théologiens catholiques ne possèdent pas l'expertise nécessaire pour établir l'authenticité des textes pour deux raisons : d'abord, parce que, comme Spinoza, ils ne maîtrisent pas toujours le grec et, comme nous l'avons vu, ils ignorent l'hébreu ; ensuite, parce que les textes originaux sont perdus. Tout comme pour la tradition juive, il existe une rupture de la communication entre l'auteur du message divin et le lecteur de la sainte Écriture. Il n'y a donc aucune tradition certaine et la théologie catholique demeurera toujours hypothétique.

Toutefois, Spinoza a recours à une stratégie différente pour réfuter l'autorité politique du Pape. Il admet l'expertise des docteurs catholiques qui ont établi cette tradition et le fait qu'ils aient pu transmettre les écrits évangéliques sans que ceux-ci aient été corrompus. S'il fait cette concession, c'est avant tout qu'elle lui permet de justifier la règle maîtresse de l'interprétation de l'Écriture. Admettre l'autorité des textes, c'est admettre que ceux-ci contiennent la Parole révélée de Dieu. La lecture de ces textes nous permettra donc de juger de l'autorité papale à partir de cette Parole. Si l'analyse des textes révèle que cette autorité est sans fondement, nous devons récuser cette autorité. Or, Spinoza affirme que, contrairement à l'autorité juive, qui est explicitement et clairement conférée à Moïse, l'autorité de Rome « aurait besoin d'un témoignage plus éclatant ». (TTP, VII § 22, OS III 321, G 116), car les témoignages en ce sens sont inexistants. En fait, ce n'est que six siècles après la venue du christianisme que

l'autorité du Pape a été reconnue (Lettre 76), les plus anciens Chrétiens l'ayant refusée. (TTP, VII § 9, OS III 295, G 105) Il faut donc s'en tenir à la religion telle qu'elle est définie par l'Écriture seule et constater que la religion catholique ne détient aucun pouvoir politique révélé.

Cela dit, les apôtres ont enseigné la vraie religion, c'est-à-dire l'obéissance à la Loi divine naturelle. D'abord, il est écrit que le Christ a communiqué avec Dieu « d'esprit à esprit », c'est-à-dire, sans l'intermédiaire de l'imagination, qu'il n'a pas cherché à confirmer sa doctrine par un signe et qu'il a enseigné aux apôtres la religion en tant que docteur et non en tant que prophète. Les apôtres possédaient donc eux aussi une connaissance adéquate de la Loi divine. Pour cette raison, ils ont reçu l'autorisation de prêcher la parole de Dieu. De plus, ne s'adressant pas à un public particulier, ils enseignaient une religion intérieure, ce qui les distinguait des prophètes de l'Ancien Testament.

Or, la distinction entre les règles de droit contenues dans les livres de l'Ancien Testament et les règles morales enseignées dans le Nouveau Testament permet de réfuter l'autorité romaine. En effet, la parole de Jésus était universelle et indépendante de toute autorité politique particulière. Elle visait directement le cœur des hommes. En ce sens, aucun État ne détient de pouvoir sur cette religion intérieure. Dans la mesure où la religion permet au peuple d'obéir à la justice et à la charité, l'autorité sur l'interprétation de la religion appartient uniquement au croyant. De plus, les apôtres eux-mêmes, contrairement aux prophètes, soumettaient leur parole au jugement de chacun. Spinoza remarque à cet effet que le style des Évangiles diffère de celui des prophéties : « les apôtres élaborent partout des raisonnements, si bien qu'ils ne semblent pas prophétiser mais disputer. Mais les prophéties, au contraire, ne contiennent que de simples dogmes et de simples décrets [...] parce que l'autorité d'un prophète ne souffre pas le raisonnement. » (TTP, XI § 2, OS III 413, G 152) La parole de Jésus ne

concernait donc que la religion intérieure. En conséquence, l'Église romaine est une institution qui ne détient aucun pouvoir politique sur les affaires sacrées.

Par ailleurs, le fait que certaines Églises aient historiquement voulu obtenir ce privilège est à l'origine des schismes et de l'intolérance. La substance des discours apostoliques est essentiellement la même : les apôtres enseignaient tous la bonne nouvelle révélée par le Christ, mais, pour susciter des affects d'amour, ils adaptaient la bonne nouvelle à l'imagination de ceux qu'ils éduquaient. Or, c'est précisément sur ce point que leurs enseignements ont divergé. (TTP, XI § 9, OS III 425, G 157) Paul, par exemple, enseignait que Dieu n'était pas influencé par nos œuvres. Jacques, au contraire, cherchait à persuader ses fidèles que leurs bonnes actions seraient récompensées. Tous enseignaient la même règle de vie, mais la rhétorique de leur discours religieux a multiplié les fondements de la religion. Tant que le message du Christ touchait le cœur des hommes, les divergences de leurs enseignements ne posait pas de problème puisque les hommes obéissaient à la Loi divine.

Cependant, quand des hommes politiques ont voulu s'accaparer de cette religion intérieure, la morale chrétienne a été détournée de son véritable but. Cette religion s'est alors transformée en superstition. On a persuadé le peuple que s'il ne croyait pas à tous les dogmes de l'Église orthodoxe, il subirait des châtiments éternels. La religion s'est conservée sous cette forme durant très longtemps, les hommes craignant plus que tout d'adhérer à des idées non orthodoxes. Par ailleurs, les prières, les cultes et les cérémonies ont permis, tout comme chez les Juifs et les Musulmans, de contrôler, dans une certaine mesure, la pensée des hommes.

La multiplicité des fondements de la religion chrétienne a entraîné des désaccords au sujet de la doctrine. Des schismes et des disputes devaient nécessairement survenir, car la morale chrétienne avait été dénaturée par

l'Église. L'exemple des divergences de doctrine entre Paul et Jacques nous permet de retracer l'origine de la querelle de la prédestination, qui a causé tant de dommages en Hollande. Les Rigoristes, qui ont privilégié les motifs de Paul, ont défendu le dogme de la prédestination, tandis que les théologiens plus libéraux l'ont remis en question en s'appuyant sur l'autorité de Jacques.

En somme, l'argument de Spinoza contre l'autorité de l'Église catholique se résume ainsi : d'abord, l'Écriture n'enseigne rien à propos de cette autorité ; ensuite, elle n'était pas légitime selon les premiers Chrétiens et a été instituée tardivement, ce qui démontre que la tradition catholique ne remonte pas à l'époque de la révélation ; de plus, l'Écriture enseigne que la religion chrétienne est une religion intérieure qui relève de l'autorité et du jugement de chacun ; enfin, le non-respect de l'orthodoxie catholique envers l'autorité de chacun en ce qui concerne les croyances religieuses est à l'origine de tous les problèmes sociaux entourant la religion. Il en découle que l'Église romaine n'a aucune autorité ni en matière d'interprétation ni sur les lois de l'État, et que les Catholiques de la Hollande ne sont soumis qu'aux lois de leur patrie.

Ainsi, dans le cas des Juifs comme dans celui des Catholiques, l'Écriture révèle que l'autorité sur les normes sociales relève de l'État, et l'autorité sur les croyances, de l'individu :

L'autorité suprême d'interpréter les lois et le jugement suprême sur les affaires publiques appartiennent aux magistrats pour cette seule et unique raison qu'ils sont de droit public ; l'autorité suprême d'expliquer la religion et d'en juger appartiendra donc à chacun. Tant s'en faut donc qu'on puisse conclure de l'autorité du pontife des Hébreux dans l'interprétation des lois de la patrie à l'autorité du pontife romain dans l'interprétation de la religion : on en conclura au contraire plus facilement que chacun dispose entièrement de cette autorité. (TTP, XI § 9, OS III 425, G 157)

Il appartient donc à ces Églises de réfuter les arguments d'autorité biblique apportés par Spinoza. Dans l'intervalle, les universitaires sont libres d'enseigner les textes sacrés tels qu'ils sont, le peuple est libre de croire aux dogmes qu'il

juge les meilleurs pour lui et l'État a avantage à ne sanctionner que les oeuvres. Dans la mesure où les membres de la République hollandaise mettent leurs efforts en commun, chacun détient la souveraineté sur sa religion intérieure.

Tandis que les Gomaristes croient à la prédestination, les Arminiens peuvent bien s'imaginer librement avoir une influence sur Dieu ; tandis que les Luthériens croient à la consubstantiation, les Catholiques peuvent bien s'imaginer librement que le pain et le vin ne conservent pas leur substance durant l'eucharistie, et les Anabaptistes, que les apôtres n'ont pas réellement ingurgité le corps du Christ ; tandis que les Arianistes croient à la trinité, les Sociniens peuvent bien s'imaginer que le Dieu ne peut être divisé en trois hypostases ; quant à eux, les Juifs peuvent continuer à attendre la venue du Messie, etc. Toutes ces croyances jouent un rôle positif pour la communauté et il n'existe pas de lecture orthodoxe de la Bible. Tant que les hommes s'imagineront que ces croyances sont vraies et que le message d'amour produira un effet réel, la religion continue d'avoir un sens. Autrement, elle n'a de valeur qu'historique.

CONCLUSION

Spinoza, un défenseur de la tolérance ? Il s'en faut de beaucoup. En parcourant sa philosophie, nous n'avons pu valider cette idée à aucun niveau.

D'abord, la tolérance n'est pas une vertu scientifique. En science, l'erreur n'est pas tolérable. Les théories scientifiques ne doivent être jugées que sur leur valeur de vérité. Il faut les remettre constamment en question et abandonner celles qui sont fausses pour les remplacer par d'autres.

Est-ce à dire que la science est un discours intolérant ? Elle n'a pas à l'être, car elle ne vise pas à soumettre le jugement de chacun à l'autorité de l'expert. Tous ceux qui s'intéressent sérieusement aux théories scientifiques peuvent s'entendre car les connaissances scientifiques tendent à concorder. Contrairement aux croyances religieuses, qui dépendent en grande partie de l'imaginaire individuel, les connaissances scientifiques sont élaborées à partir des notions communes. La science peut donc espérer obtenir des consensus théoriques tout en s'adressant au jugement de chacun. Le scientifique qui refuse d'adhérer à une théorie scientifique en s'appuyant sur des raisons solides peut faire avancer les connaissances communes. Les scientifiques sont comme les musiciens : ils parlent tous la même langue. Aucune intolérance n'est donc souhaitable dans la communauté scientifique. Le discours scientifique n'est pas fondé sur un rapport de force et les critiques à leur propos sont toujours bien accueillies.

Rappelons que la théologie se veut une science. Les docteurs de la religion, dont le projet consiste à interpréter objectivement les textes sacrés doivent corriger leurs erreurs. Dans les universités hollandaises, par exemple, les professeurs de

théologie n'ont pas à se soumettre à l'Église calviniste (ou à être *tolérés* par celle-ci). Ils développent un savoir historique et ont un devoir de rigueur scientifique. En théologie, comme dans n'importe quelle science, la tolérance n'est pas une vertu. Les théologiens visent l'unité théorique, mais il ne faut pas confondre le sens vrai et la vérité. Le projet de la théologie n'est pas de développer un savoir dogmatique, mais uniquement de reconstituer un héritage historique.

Ensuite, la tolérance est une passion et non une vertu éthique. Pour Spinoza, le contraire de l'intolérance n'est pas la tolérance, mais la compréhension. Le philosophe qui remarque que les hommes croient en des fictions ne méprise pas leur ignorance, car il connaît la nécessité de toutes choses. À partir du moment où l'on accepte que l'être humain est un être entièrement naturel et déterminé, la culpabilité apparaît comme un concept dérisoire. Absolument parlant, nul ne peut être tenu responsable de ses erreurs.

On peut saluer cet effort pour comprendre la nature humaine dont a fait preuve Spinoza. Lui-même avoua à Oldenburg que la haine et les guerres lui « ont paru jadis vaines, sans ordres, absurdes. » (Lettre 30) Tant que l'impuissance humaine n'est pas expliquée par ses causes, on peut toujours la dédaigner et considérer qu'elle est un mal nécessaire à tolérer. Toutefois, en considérant rationnellement les comportements humains, on ne saurait en rire ou s'en plaindre, car on obtient des explications.

On peut cependant regretter que Spinoza n'ait pas défendu un idéal d'éducation. Sa philosophie présente le peuple comme un attroupement d'hommes fatalement ignorants qui ne peuvent s'élever à la sagesse, et dont le salut est impossible sans l'obéissance religieuse. Peut-être était-il difficile à son époque de s'imaginer que le peuple puisse cultiver la sagesse et connaître l'autonomie du philosophe. Nous laissons notre lecteur juger de la possibilité de réaliser, même aujourd'hui, une réelle éducation philosophique du peuple. Spinoza, lui, était plutôt

pessimiste. Il pensait que le peuple devait être dominé par un Souverain rationnel et ne posséderait jamais de réelle compétence démocratique.

En politique, la tolérance est le fait, pour l'État, d'accepter de ne pas persécuter les minorités religieuses par des moyens légaux. Il ne s'agit pas d'accorder à ces dernières un droit, ni même une permission, mais d'accepter leurs crimes et leur ignorance après avoir reconnu l'impuissance de l'État à rendre les croyances homogènes. Or, les seules vertus politiques défendues par Spinoza en ce qui concerne les croyances religieuses sont la liberté de croire et, sous quelques réserves minimales, la liberté d'expression. Ce philosophe soutient que l'État n'a aucun pouvoir sur la religion intérieure et affirme en conséquence que les libertés de croire et de s'exprimer sont des droits inaliénables. Dans la mesure où celles-ci sont de réelles puissances pour l'État, on ne peut conclure que l'État doit les tolérer. Cela présupposerait que l'unité théorique des croyances religieuses constitue un idéal politique, ce qui est faux, le corps politique ne pouvant pas affirmer sa puissance s'il est dominé par une Église orthodoxe.

Il fallait donc que Spinoza démontre que l'Église ne détient aucun pouvoir politique et, en conséquence, qu'elle n'a pas la légitimité d'imposer ses dogmes. Dans ce dessein, il a élaboré une réflexion philosophique sur la nature et la fonction de la religion. Il estimait que la religion a pour seul objectif de favoriser l'union du corps social en soumettant le peuple à des règles communes. En réalité, les religions sont des systèmes de normes dictées par une autorité, auxquelles le peuple doit obéir pour assurer sa sécurité et son bien-être. La religion ne détient donc aucune valeur en dehors de cet objectif politique. Celui qui considère les croyances religieuses indépendamment de ce but politique n'y verra que des représentations imaginaires dénaturées.

Dans la mesure où la religion favorise la réalisation du plan de vie institué par l'autorité politique, l'Église ne peut imposer ses dogmes sans usurper le pouvoir

et pervertir le sens de la religion. La constitution d'une orthodoxie religieuse indépendante du pouvoir politique ne peut être réalisée sans préjudices pour la religion, l'État et l'individu. S'il advient que l'Église prenne les moyens de réaliser son idéal d'unité théorique, des querelles, des schismes, des guerres et des massacres sont provoqués. De plus, l'État est soumis aux normes instituées par l'Église. Les normes religieuses risquent ainsi d'entrer en conflit avec les lois imaginées par le Souverain pour réaliser la fin de l'État. Enfin, le jugement de l'individu est subjugué et les passions populaires deviennent l'instrument potentiel des ennemis du pouvoir.

Il fallait donc également que Spinoza démontre qu'aucune Église ne détient de pouvoir politique en vertu d'une autorité traditionnelle. Historiquement, la religion juive a été instituée par un législateur. Les normes judaïques peuvent donc entrer en conflit avec les lois de l'État. Spinoza devait éviter ce problème, ce qu'il a fait en démontrant que, premièrement, les normes juridiques instituées par les prophètes ne concernent que les Juifs de la République des Hébreux et que, deuxièmement, leurs descendants ne pourraient continuer de se conformer à ces normes puisque celles-ci leur sont inconnues. Selon Spinoza, seules les normes morales de la religion chrétienne se sont transmises à ses contemporains sans avoir été altérées, mais cette religion, de par sa nature, ne possède aucune autorité politique. Bien qu'il s'agisse d'une religion intérieure dont l'autorité appartient à l'individu, ce qui en fait une religion hétérodoxe, cette religion remplit une fonction bien importante pour la vie civile et nulle Église ne peut s'en emparer sans nuire considérablement à la réalisation de cette fonction.

Enfin, même au niveau des affects populaires, la tolérance n'est pas une vertu morale mais un comportement qu'adopte celui qui est indulgent à l'égard de celui qui a des croyances religieuses différentes qu'il juge méprisables. La tolérance est donc une passion triste ; elle inspire davantage la pitié que l'Amour. Elle n'est pas une puissance pour le corps politique. Des hommes qui ne font que se

tolérer mutuellement ne sont pas solidaires. La seule véritable vertu morale est l'amour du prochain et les normes qui en découlent sont la charité et la justice. Or, cette morale chrétienne est beaucoup plus difficile à pratiquer que la simple tolérance.

Pour conclure, nous pensons qu'il serait intéressant de tirer de ces réflexions spinozistes la leçon philosophique que voici : faire de la tolérance une vertu personnelle ou publique constitue une grave erreur voilée par une incompréhension profonde d'autrui. Tout comme celui qui ne peut supporter l'étranger, celui qui le tolère démontre qu'il est incapable de l'accueillir pleinement. Si on considère ce problème d'un point de vue social, l'État doit s'efforcer d'intégrer le mieux possible les minorités religieuses à son corps politique, étant entendu que ce projet ne consiste pas à aplanir les représentations imaginaires des citoyens. Il doit éviter de laisser les croyances religieuses dicter les normes sociales. Les politiques tolérantes risquent de camoufler des problèmes beaucoup plus profonds que la divergence d'opinion. À notre sens, l'État doit miser sur une éducation rationnelle universelle et éviter d'assouplir les lois en fonction des croyances religieuses.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Spinoza

- Spinoza, Benedictus De. 1670. *Traité théologico-politique* (1999). Pierre-François Moreau, PUF. Coll. «Épiméthée ; Oeuvres / Spinoza ; III». Paris. 861 p.
- . 1677. « Lettres », In *Spinoza, Traité politique, Lettres* (1966). Charles Appuhn, GF-Flammarion, pp. 117-355. Paris.
- . 1677. *Traité de la réforme de l'entendement* (1994). A. Koyré, Vrin. Paris. 114 p.
- . 1677. *Éthique* (1999). Bernard Pautrat, Seuil. Coll. «Essais», Paris. 704 p.
- . 1677. *Traité politique* (2005). Pierre-François Moreau, PUF. Coll. «Épiméthée ; Oeuvres / Spinoza ; V». Paris. 391 p.
- . Manuscrit découvert en 1853. «Court traité». In *Traité de la réforme de l'entendement, Court Traité, Les principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques* (1964), GF Flammarion, pp. 43-175. Paris.

Œuvres classiques

- Augustin. 415. « Lettre 185 », *Lettres de Saint Augustin Traduites en François sur l'édition nouvelle des P.P. Bénédictins de la Congrégation de S. Maur* (1737), 4e édition, Le Mercier, pp. 105-176. Paris.
- Bayle, Pierre. 1688. « Supplément du Commentaire philosophique », In *Les fondements philosophiques de la tolérance* (2002), PUF. Paris. 264 p.
- . 1697. articles « Spinoza » et « Xénophanes ». In *Dictionnaire historique et critique*. www.artfl.atilf.fr/dictionnaires/BAYLE
- Descartes, René. 1641. *Méditations métaphysiques, objections et réponses suivies de quatre lettres* (1979), GF-Flammarion. Paris. 574 p.

- Diderot, Denis. 1751-1765. Articles « Spinoza » et « Spinosiste ». In *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. www.lexilogos.com/encyclopedie_diderot_alembert
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1705. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1990), GF-Flammarion. Paris. 441 p.
- Voltaire. 1766. *Le philosophe ignorant* (1991), Taylor Institution. Oxford. 107 p.

Biographies de Spinoza

- Colerus, Jean. 1706. « La vie de B. de Spinoza ». In *Vies de Spinoza* (1999), Allia, pp. 7-91. Paris.
- Lucas. 1735. « La vie de M. Benoît de Spinoza ». In *Vies de Spinoza* (1999), Allia, pp. 93-132. Paris.
- Nadler, Steven. 2003. *Spinoza, une vie*. Jean-François Sené, Bayard. Coll. « Biographie ». Paris. 430 p.
- Meinsma, K.O. 1896. *Spinoza et son cercle* (1983), par Mademoiselle S. Roosenburg, Vrin. Paris. 576 p.

Auteurs contemporains

- Balibar, Étienne. 1985. *Spinoza et la politique*, PUF. Coll. « Philosophies ». Paris. 127 p.
- Bertrand, Michèle. 1983. *Spinoza et l'imaginaire*, PUF. Coll. « philosophie d'aujourd'hui ». Paris. 192 p.
- Billecoq, Alain. 1998. « Spinoza et l'idée de tolérance ». In *Philosophique*, Kimé, pp. 121-141. Besançon.
- Bloch, Olivier. 1995. *Le matérialisme*, PUF. Coll. « Que sais-je? », no 225. Paris. 125 p.
- Boss, Gilbert. 1987. « Hobbes et Spinoza. Les fondements de la politique ». In *Studia Spinozana*, vol. 3, Walther & Walther Verlag, Special Editorial Team, M. Bertman, H. de Dijn, M. Walther, pp. 87-123. Hannover.

- Boulad-Ayoub, Josiane. 1996. « La tolérance en question à la veille de la Révolution française. Tolérance religieuse ou tolérantisme philosophique ? » (avec M. Grenon). In *Discours Social/Social Discourse*, volume 8 : 1-2 numéro spécial sur les Discours de l'Histoire et le passé enveloppé, pp. 45-72. Montréal.
- . 2005. *L'abbé Grégoire, apologiste de la République*, Honoré Champion. Paris. 256 p.
- Bove, Laurent. 1996. « C'est la résistance qui fait le citoyen ». In *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS Editions, textes réunis par P.-F. Moreau, pp. 73-85. Fontenay-aux-Roses.
- . 1999. « Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel ». In *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 47-64. Paris.
- Chalier, Catherine. 1991. « Une part d'éternité, l'âme chez Spinoza ». In *Autour de Descartes. Le dualisme de l'âme et du corps*, Vrin, pp. 177-195. Paris.
- De Negroni, Barbara. 1996. *Intolérances*, Hachette. Paris. 232 p.
- Eco, Umberto. 1998. « Définitions de l'intolérance ». In *Magazine littéraire no°323*, pp. 18-20. Paris.
- Gros, Jean-Michel. 2002. « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF, pp. 295-311. Paris.
- Harris, Ian. 2002. « Tolérance, Église et État chez Locke ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF, pp. 175-218. Paris.
- Israel, Jonathan. 2001. *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Éditions Amsterdam. Paris. 935 p.
- Laerke, Mogens. 2006. « La réception du Spinozisme aux XVIIe et XVIIIe siècles ». In *Lecture de Spinoza*, Ellipse, Pierre-François Moreau et Charles Ramond, pp. 221-242. Paris.
- Lagrée, Jacqueline. 1988. « Sens et vérité : Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza ». In *Studia spinozana*, Königshausen & Neumann, pp. 75-91. Würzburg.

- _____. 1992. « Le thème des Deux livres de la nature et de l'Écriture ». In *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Groupe de recherches spinozistes, pp. 11-40. Paris.
- _____. 1997. « Spinoza et la subversion des normes religieuses ». In *Humberto Giannini, Spinoza et la politique. Actes du Colloque de Santiago du Chili, mai 1995*, L'Harmattan, pp. 35-53. Paris.
- _____. 1998. « Les passions religieuses chez Spinoza ». In *Spinoza et les affects*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Textes réunis par Fabienne Brugère et Pierre-François Moreau, pp. 91-103. Paris.
- _____. 1999. « La religion naturelle et révélée. Philosophie et théologie : Louis Meyer, Spinoza, Regner de Mansvelt ». In *Judaeo-Christian intellectual culture in the Seventeenth century*, pp. 185-206, A.P. Coudert, S. Hutton, R.H. Popkin and G.M. Weiner (eds).
- _____. 2002. « Théologie et tolérance : Louis Meyer et Spinoza ». In *Revue de théologie et de philosophie*, Société suisse des sciences humaines, p. 15-28. Lausanne.
- _____. 2002. « Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza », In *Spinoza, Philosophiques*, vol. 29, pp. 121-138. Montréal.
- _____. 2002. *Spinoza et la question de la tolérance*. Librairies dialogues (Conférence tenue à Brest, 22 mars 2000).
- Laux, Henri. 1993. *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Vrin. Paris. 317 p.
- Lazzeri, Christian. 1999. « Spinoza : la bien, l'utile et la raison ». In *Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, PUF, pp. 9-38. Paris.
- Lecler, Joseph. 1994. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel. Paris. 855 p.
- Lessay, Franck. 2002. « La tolérance : contextes et problématiques ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF, pp. 1-6. Paris.
- Macherey, Pierre. 1996. « Spinoza et l'origine des jugements de valeur ». In *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS éditions, textes réunis par P.-F. Moreau, p. 205-212. Fontenay-aux-Roses.

- Mandelbrote, Scott. 2002. « Croyance religieuse et enjeux politiques de la tolérance à la fin du XVIIe siècle ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF, pp. 9-36. Paris.
- Matheron, Alexandre. 1971. *Le Christ ou le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne. Paris. 284 p.
- . 1986. « Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza ». In *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Étude sur Spinoza)*, Vrin, pp. 7-16. Paris.
- . 1992. « Le statut ontologique de l'Écriture Sainte ». In *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Groupe de recherches spinozistes, pp. 109-118. Paris.
- Méchoulan, Henry. 1980. « Le herem à Amsterdam et l'excommunication de Spinoza ». In *Cahiers Spinoza* (numéro 3), Éditions Réplique, pp. 117-134. Paris.
- . 1990. *Amsterdam au temps de Spinoza*, Presses universitaires de France. Coll. « Collection Questions ». Paris. 277 p.
- Mignini, Filippo. 1991. « Spinoza : oltre l'idea di Tolleranza ? ». In *La Tolleranza religiosa*, a cura di Mario Sina, Vita e Pensiero, pp. 163-197. Milano.
- Misrahi, Robert. 1992. *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Delagrangé. Coll. « Les Empêcheurs de penser en rond ». Paris. 144 p.
- . 1998. *Spinoza et le spinozisme*, Armand Colin. Coll. « Philosophie ». Paris. 95 p.
- . 1998. « Spinoza : tolérance et liberté d'expression ». In *Magazine littéraire no°323*, pp. 26-27. Paris.
- Moreau, Joseph. 2003. *Spinoza et le spinozisme*, PUF. Coll. « Que sais-je ? ». Paris. 127 p.
- Moreau, Pierre-François. 1985. « Spinoza et le *Jus circa sacra* ». In *Studia spinozana* vol.1 (1985), Walther & Walther Verlag, pp. 335-344. Hannover.
- . 1988. « La méthode d'interprétation de l'Écriture sainte : déterminations et limites ». In *Spinoza, science et religion, de la méthode*

géométrique à l'interprétation de l'Écriture Sainte, Vrin, Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, pp. 109-113. Paris.

———. 1989. « Métaphysique de la substance et métaphysique des formes ». In *Groupe de recherche Spinoziste : travaux et documents No2*, Presses de l'université de Paris Sorbonne, pp. 9-18. Paris.

———. 1992. « Les principes de la lecture de l'Écriture dans le T.T.P. ». In *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Presses de L'Université de Paris Sorbonne, Groupe de recherches spinozistes, pp. 119-132. Paris.

———. 1998. « Note sur les prophètes dans le Traité théologico-politique ». In *Philosophique volume 1 : Spinoza*, Kimé, pp. 185-192. Besançon.

Negri, Antonio. 1982. *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. F. Matheron, PUF. Paris. 348 p.

Ramond, Charles. 2007. *Dictionnaire Spinoza*, ellipses. Coll. « dictionnaire ». Paris. 187 p.

Ruiz, J. 1981. « Spinoza : son rapport au matérialisme ». In *Revue de Métaphysique et de Morale vol. 86, no1*, pp. 38-53. Paris.

Rogers, John. 2002. « Locke, Stillingfleet et la tolérance ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF, pp. 91-113. Paris.

Rousset, Bernard. 1968. *La perspective finale dans l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme, l'autonomie comme salut*, Vrin. Paris. 246 p.

———. 1995. « La réflexion spinoziste sur l'immortalité ». In *Studia Spinozana vol 11 (1996)*, Königshausen & Neumann, pp. 111-135. Würzburg.

———. 1996. « La querelle de l'athéisme spinoziste ». In *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS Editions, textes réunis par P.-F. Moreau, pp. 269-281. Fontenay-aux-Roses.

Saada-Gendron, Julie. 1999. *La tolérance*, textes choisis et présentés par Julie Saada-Gendron, GF-Flammarion. Coll. « Corpus ». Paris. 237 p.

- Spitz, Jean-Fabien. 1998. « John Locke : la découverte du principe de laïcité ». In *Magazine Littéraire* no°323, pp. 28-30. Paris.
- Spurr, John. 2002. « Conscience, serments et tolérance dans l'Angleterre du XVIIe siècle ». In *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF, pp. 37-71. Paris.
- Strauss, Leo. 1989. *La persécution et l'art d'écrire*, Presses pocket. Paris. 330 p.
- Tosel, André. 1984. *Spinoza et le crépuscule de la servitude*, Aubier. Paris. 317 p.
- Turlot, Fernand. 1988. « La question de l'essence chez Spinoza ». In *Spinoza, science et religion*, Vrin, Institut Interdisciplinaire d'Études Épistémologiques, pp. 11-18. Paris.
- Verbeek, Theo. 1998. « Vérité et "tolérance" dans le Traité théologico-politique de Spinoza ». In *Luisa Simonutti (ed.) : Dal necessario al possibile*, Franco Angeli, pp. 199-209. Milano.
- Vergely, Bertrand. 1996. « Une politique et une religion sans ressentiment ». In *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, ENS Editions, textes réunis par P.-F. Moreau, pp. 299-306. Fontenay-aux-Roses.
- Vernes, Paule-Monique. 2006. « Misère de la tolérance ». In *La tolérance est-elle une vertu politique ?*, PUL, pp. 57-70. Lévis.
- Vernière, Paul. 1954. *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, PUF. Paris. 772 p.
- Waterlot, Ghislain. 1998. « Science de la Bible et tolérance chez Spinoza : Les chapitre VIII à X du Taité théologico-politique ». In *Philosophique*, Kimé, pp. 99-119. Besançon.
- Yovel, Yirmiyahu. 1980. « Marranisme et dissidence : Spinoza et quelques prédécesseurs ». In *Cahiers Spinoza numéro 3*, Éditions Réplique, pp. 67-100. Paris.
- . 1991. *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil. Paris. 561 p.
- Zac, Sylvain. 1965. *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF. Paris. 242 p.

Zarka, Yves Charles. 2002. « La tolérance ou comment coexister : anciens et nouveaux enjeux ». In *Les fondements philosophique de la tolérance*, pp. V-XVI. PUF. Paris.