CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

POLITIQUE, RELIGION, ÉCRITURE CHEZ SPINOZA

Stanislas Breton

In Press | « Pardès »

2006/1 N° 40-41 | pages 143 à 153

ISSN 0295-5652
ISBN 9782848351020

Article disponible en ligne à l'adresse :

https://www.cairn.info/revue-pardes-2006-1-page-143.htm

Distribution électronique Cairn.info pour In Press.
© In Press. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

Politique, religion, écriture chez Spinoza

Stanislas Breton

Je précise que les trois termes de cet intitulé ainsi que leurs signifiés sont en liaison si étroite chez Spinoza, que chacun d'eux implique les deux autres. Je me limiterai, dans cette étude, au *Traité théologico-politique,* publié en 1670, sans nom d'auteur et sous un faux nom du lieu d'édition. Précautions qui étaient utiles à une époque où la liberté d'opinion était violemment persécutée. L'ouvrage devait traiter de ce qu'on appelait jadis Ancien Testament et Nouveau Testament. Spinoza, à la fin du chapitre X, explique que s'il n'a point examiné, de la même manière, les livres néo-testamentaires, c'est, d'une part, parce que des experts fort érudits en ont savamment disserté, et que, d'autre part, il n'a pas une suffisante familiarité avec la langue grecque. Le peu qu'il en dit au chapitre XI sur la différence entre le prophète et l'apôtre chrétien n'établit pas entre les deux religions une différence substantielle. Car, ici et là, ce sont les mêmes et profondes motivations qui se retrouvent : obéissance et amour. Il s'agira donc d'expliciter la référence proprement spinoziste à la Bible du peuple juif.

INTRODUCTION

La préface du *Traité* mérite une sérieuse attention, car tout y est dit en quelques mots de ce que l'auteur expliquera au long de son ouvrage. Tout d'abord, le philosophe exprime assez sévèrement l'idée générale qu'il se fait de ce qu'il faudrait appeler l'âme religieuse ou l'esprit religieux. Nul doute pour lui : « le religieux » se résume dans un complexe affectif d'espérance et de crainte ; ce qui donne lieu aux superstitions les plus étranges, et aux imaginations d'un supra-naturel fait de bouleversements miraculeux. Ajoutons ici un détail qui explique pourquoi la religion ignore le vrai dieu. C'est, justement, parce que le « senti-

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

ment religieux » obéit au régime imaginatif ou à l'expérience vague du premier genre de connaissance que la religion est incapable de connaître Dieu. Seul le philosophe sait ce qu'est Dieu. Toutefois, quand Spinoza aborde la religion juive, il se gardera d'un jugement trop expéditif à son égard. En effet, impossible d'en douter, le Dieu d'Israël est le Dieu unique. Cette unicité fonde à la fois la critique des idoles, et l'amour absolu de ce Dieu, car il requiert le tout de son âme et de ses forces. Je reste quelque peu étonné que Spinoza ne se soit, que je sache, jamais interrogé sur cette particularité d'Israël. Comment ce petit peuple d'esclaves a-t-il pu accéder à un tel dépassement du polythéisme ? Comment en dehors de toute philosophie, est-il parvenu à la proclamation de l'Unique ? Quel rapport entre l'Unique de la Bible et « l'unique substance » qu'affirme l'Éthique ? On peut répondre qu'il s'agit là d'un universel d'ordre pratique, du même ordre que les impératifs d'obéissance, d'amour et de justice. La question se pose alors : comment a-t-on pu parvenir à cet universalisme d'ordre pratique ou affectif ? Ne faut-il pas que, selon *Éthique II,* axiome III, l'idée précède l'affect ? L'idée de l'unique aurait donc précédé les conséquences pratiques qu'elle induit [1].

Au centre du *Traité*, l'intention et la finalité qui s'y déploient sont au service d'une liberté de pensée que le philosophe estime non seulement le droit de chacun, mais la condition nécessaire de la paix dans nos cités. Spinoza, par bonheur, vivait aux Pays-Bas où cette liberté était honorée comme nulle part ailleurs. Par contre, dans la monarchie française en particulier, où le roi s'arroge, sous l'influence et la bénédiction de l'Église catholique, le droit d'intervenir en des questions d'ordre « spéculatif », les « séditions » provoquées par les controverses que ces questions soulèvent rendent impossible cette paix indispensable. Le scandale qui frappe alors le philosophe, c'est le triste spectacle d'une guerre impitoyable entre chrétiens qui professent, avec quel orgueil, une religion « d'amour, de joie, de modestie, et de confiance envers tous ». C'est peut-être par ironie, ou par simple contraste, que Spinoza propose, en exergue de son ouvrage, un verset de la Première lettre de s. Jean : « À ceci nous reconnaissons que nous sommes en Dieu et Dieu en nous, c'est qu'il nous a donné de son esprit. » (1. Jn. 4,13). Je souligne les expressions « nous en Dieu et Dieu en nous » qui sont caractéristiques du spinozisme. Dieu ne nous est pas extérieur. Nous sommes ses *expressions*, et non point ses *créatures*, et cela en vertu d'une « causalité immanente » qui exclut la causalité transitive de l'acte créateur. *L'être-dans*

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

qu'affectionne Jean semble avoir inspiré Spinoza. qui le préfère aux formes prépositionnelles plus courantes : *être par*, *être pour*, *être avec* peut-être parce qu'elles favorisent l'effervescence des combats « pour Dieu, avec lui et par lui ».

Dans les tristes circonstances, politiques autant que religieuses qui tourmentent nos sociétés, le travail qui s'impose en premier concerne les textes d'origine dont s'autorisent les diverses confessions en conflit. Et tout d'abord de quel type d'exégèse s'agit-il ?

INTERPRÉTATION DES ÉCRITURES

La Bible, car c'est d'elle qui s'agit, a été l'objet d'innombrables traductions. La Septante a été la première traduction en grec du texte hébreu. Elle a servi, comme on sait, au christianisme des origines dont les livres sont en langue grecque. Depuis, les traductions se sont succédé en climat chrétien, au siècle même de Spinoza. Faut-il en conclure qu'« avec la Septante, traduction en grec du texte hébreu, la Bible est devenue fondamentalement un texte chrétien » et que le travail s'impose désormais « de la réhébraïser, de la déchristianiser, de la déshelléniser, de la délatiniser » ? La question brutalement posée par le poète linguiste Henri Meschonnic me paraît être une bonne question. Car les traducteurs chrétiens, et ils sont fort nombreux, ont pu, inconsciemment, en vertu de leur *a priori* confessionnel, infléchir en un sens chrétien la « vérité hébraïque » de l'original. Je laisse aux experts le soin de s'en expliquer. Spinoza n'a pas connu ce souci. Mais on ne peut nier qu'il a eu grand soin de fonder ses exégèses sur l'original. Le *Compendium Grammatices Linguae Hebrae* qu'il a écrit à cette fin témoigne du sérieux de son projet.

Pour mieux en comprendre la nouveauté, il importe de rappeler ce qu'était, en des temps plus anciens et moins critiques, la forme par excellence de l'exégèse. La théorie du quadruple sens des Écritures n'a pas été inventée par les chrétiens, mais elle leur permettait de développer une herméneutique de grande ampleur. Il convenait, en effet, de distinguer le sens littéral, le sens allégorique ou figuratif d'événements passés, le sens tropologique ou moral et, pour finir, le sens eschatologique qui concernait pour le chrétien la vie glorieuse et céleste après la mort. Étrange conception qui s'appuyait, du reste, à cette époque médiévale, à la théorie du sens (ou *sensus*). On a parlé à ce sujet de « l'exubérance du vocabulaire latin de la signification [2] ». La nouveauté chrétienne rendait compte ainsi de son existence. Il suffisait de la faire annoncer en la projetant dans

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

un passé figuratif qui l'anticipait. L'accusation de *Bible (injustement) chrétienne* se justifierait.

Ces anciennes lectures ont perdu leur droit. Il s'agit toujours de sens mais *du* sens qui s'impose à une lecture sans préjugé. Impossible désormais de le chercher dans une hiérarchie des significations ou dans les allégories. Spinoza renouvelle à ce sujet l'impératif de la Réforme : *Sola scriptura* comme on dit *Solus Deus*. Certes, la religion n'a pas à connaître Dieu en lui-même. Mais comme lien d'une communauté, une sorte d'universel se fait jour qui permet de parler d'une « religion catholique révélée par la lumière naturelle et prophétique ». Comme l'explique J. Lagrée, « cette expression renvoie à une thèse centrale du *Traité*, celle de la défense de la liberté de pensée ». Mais « elle dit aussi autre chose : qu'il y a une *religio catholica,* véritablement universelle qu'il est absolument nécessaire de reconnaître » car elle est « la religion naturelle qui sert de dénominateur commun à toutes les religions et de structure de base à la religion révélée [3] ». La religion révélée elle-même présuppose une structure de base, une essence du religieux qu'elle réalise à sa manière. C'est à ce titre qu'elle peut intéresser le philosophe et que le philosophe, lorsqu'il lit la Bible, y reconnaît une structure universelle. « La séparation des domaines entre religion et philosophie ne signifie pas le congé définitif de la religion pour le philosophe. » Entre la religion ainsi définie et la philosophie bien comprise, il ne saurait donc y avoir de conflit. Si la Bible a quelque chose à nous enseigner, ce ne peut être que le respect « de la justice et de l'amour envers le prochain ». Tout le reste, à savoir les rites (sacrifices et autres pratiques), est à mettre au compte de l'universelle superstition. On ne s'étonnera pas davantage d'apprendre que les prophètes eux-mêmes, et les plus doués, ignorent la structure réelle des choses. Qu'ils parlent du ciel ou de la terre, et de Dieu lui-même, ils ne peuvent en parler que selon les conditions du premier genre de connaissance. Il suffit pour s'en convaincre de lire, occasion de se divertir parfois, le chapitre II, bien fourni d'exemples, du TTP [4]. Heureusement, au milieu d'un certain fatras, fait ressaut sur l'ordinaire des innombrables prescriptions un jugement critique et prophétique qui rappelle que l'amour du prochain, le souci de la veuve, de l'ouvrier, de l'orphelin ou de l'étranger est plus important que tous les sacrifices offerts au Très-Haut. Grands et petits prophètes se sont prononcés énergiquement sur le sujet, et c'est là, si je ne me trompe, une des attitudes les plus constantes du prophétisme. Ces simples détails aident à concrétiser l'élément universel du texte biblique. Je ne sais si Spinoza en était conscient.

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

Toujours est-il que les superstitions ressortissent à la particularité des coutumes et des lieux. De ce point de vue, il est impossible, pour celui qui tient à juger, en conscience et vérité, du seul point de vue de l'universel, d'affirmer que les « cérémonies » doivent définir la structure d'une religion. Par contre, l'élément universel que nous discernons dans les « écritures sacrées » nous autorise à lire la Bible comme nous lisons la géométrie d'Euclide car ici et là, sans difficulté particulière, « des choses simples et intelligibles, aisément explicables en toutes les langues » s'offrent à notre intelligence. Il n'est pas nécessaire de connaître la vie, les habitudes, la date de parution ou le destin des ouvrages d'Euclide, pour comprendre la géométrie. De même, dans un tout autre genre, il n'est pas plus difficile, lorsqu'il s'agit de textes bibliques concernant la conduite morale, d'être certains d'en saisir le sens. La méthode proposée n'exige donc rien de plus que la lumière naturelle et la possibilité de tirer les conséquences de sa mise en œuvre. Laissons aux philosophes leur art d'obscurcir les choses. Quant aux autorités officielles qui prétendent, qu'elles soient à Rome ou à Jérusalem, limiter notre liberté, nous n'avons nul besoin de leur permission. Chacun a le souverain droit à un libre jugement sur la religion ; par là même, le droit de l'expliquer et de l'interpréter. Ajoutons pour finir que si la plus grande autorité d'interprétation est en chacun, alors la norme d'interprétation ne peut être que la lumière naturelle qui est commune à tous. L'universel religieux ne peut être saisi que par une instance du même ordre (c. VII, p. 50-55).

RELIGION ET POLITIQUE. L'ÉLECTION D'ISRAËL

L'universel d'ordre pratique dont la Bible est prégnante coïncide avec la vraie religion selon Spinoza. Rien n'interdit de la développer en une sorte de credo minimum en sept articles dont seuls les deux premiers : existence de Dieu, et son unicité, sont démontrables (ch. XIV p. 108-113). Sous la forme d'une foi, elle prend corps dans une société donnée. L'universel dont la Bible nous fournit tant d'exemples a besoin lui aussi d'une médiation qui le fait exister. Il se trouve, en effet, que la religion universelle a existé dans un coin du monde qui a pris le nom d'Israël. Or Israël a été choisi par Dieu lui-même. Spinoza ne l'ignore pas. Le chapitre III du TTP s'intitule *De la vocation des Hébreux*. Il ne sera pas inutile, car ce privilège est pour lui un scandale, de suivre de près son argumentation.

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

« La vraie félicité et béatitude consiste dans la seule jouissance du bien ; et non dans cette gloire, d'être seul, tous les autres exclus, à jouir du bien ; en effet, celui qui s'estime plus heureux du fait que cela lui arrive à lui seul, et non aux autres, ignore la vraie béatitude, et la joie qu'il éprouve, à moins qu'elle ne soit puérile, n'a d'autre origine que l'envie et une mauvaise âme. La vraie béatitude consiste dans la seule sagesse et la connaissance du vrai, et nullement dans le fait d'être plus sage que le reste des hommes ; ou bien dans le fait que tous les autres sont privés de la vraie connaissance ; tout cela n'augmente en rien la vraie félicité. Qui se réjouit à cause de cela, celui-là jouit du mal d'autrui, il est donc envieux et mauvais ; il ne connaît ni la vraie sagesse ni la tranquillité de la vraie vie. » (p. 384-386)

On reste surpris d'une telle insistance quelque peu répétitive. Il semble que le philosophe ait été vraiment décontenancé par une telle conduite ; comme si l'élu, par son unicité même, était la figure du mal ; bête et méchant, prétentieux jusqu'à l'absurdité et condamné par sa prétention même à l'ignorance de la sagesse et de la vraie vie. La liaison même de l'élection et de l'unicité risque de jeter une ombre sur l'unicité divine que Spinoza acceptait. Y aurait-il entre l'unicité divine et le mal une relation plus ou moins cachée qu'avait insinuée au Moyen Âge le théologien Richard de S. Victor pour justifier la Trinité chrétienne ?

On peut se demander si une population d'esclaves libérée de l'esclavage par la main de Dieu était capable de réaliser, en ses divers aspects, la définition philosophique de l'unique et de son élection.. Il semble que les choses devaient être plus simples et que le peuple qui se savait élu parmi tant d'autres appréciait avant tout la tendresse d'un Dieu qui avait eu pitié de lui, en dépit de la misère en tout genre qu'il avait si fortement ressentie.

Spinoza estime que l'Écriture ne parle de l'élection d'Israël qu'en s'accommodant aux pauvres capacités de l'élu, et cela pour l'exhorter à l'obéissance de la loi. Le philosophe, quant à lui, ne voyait qu'anthropomorphisme dans les appellations de tendresse ou de miséricorde. Dieu est au-delà de l'amour. L'attribut décisif qui le définit au mieux est celui de la puissance. Or la puissance est étrangère à tout affect. Elle refuse la conception d'un Dieu vigilant et orientant le monde selon des finalités qui sont choses trop humaines. Les décrets divins ne sont rien de plus que les lois de la nature, ou les caprices de la fortune dans les cas les plus imprévus.

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

Ce qui frappe dans ce terrible chapitre IV, c'est le souci qu'a Spinoza de rapprocher au maximum le peuple élu du commun des mortels. Or, précise-t-il, rien, de soi, ne sépare Israël des autres peuples. Il se préoccupe alors de réfuter les arguments scripturaires qui laissent entendre une exception, à savoir la destination éternelle du peuple élu. Prenons, par un autre côté, la division des divers biens qui caractérisent notre espèce : les biens d'intellect ou de connaissance sont propres à chacun de nous et, de soi, ne sont privilège de personne ; on en dirait autant de la maîtrise morale des passions. Seuls les biens qui concernent la vie du corps et les soucis de l'existence ont attiré l'attention du peuple et sa gratitude à l'égard d'une divine attention. Car ils sont ceux qui dépendent le plus de la fortune-hasard qui est le nom commun d'une Providence d'exception. Dans le cas présent, ce sont ceux-là qui ont intéressé le plus les Hébreux et qui ont motivé leur gratitude.

Où donc se trouve la différence que nous dirions ontologique du peuple élu ? Spinoza répond : « que depuis tant d'années dispersés ils aient persisté dans l'existence sans avoir d'État, il n'y a là rien d'étonnant. car ils se sont séparés de telle sorte des autres nations qu'ils ont attiré sur eux la haine de tous, non seulement en vertu de leurs rites extérieurs, si contraires aux mœurs des autres nations, mais aussi par le rite de la circoncision qu'ils maintiennent très religieusement. Que la haine des nations les ait si bien conservés, c'est l'expérience même qui nous l'enseigne » (p. 395-396) Et Spinoza de nous renvoyer au destin des juifs dans les royaumes d'Espagne et de Portugal où ils ont si bien rusé avec les pouvoirs. Il nous rappelle de nouveau l'importance de la circoncision comme l'élément singulier susceptible de les conserver pour l'éternité ! Du reste, admettons la destination, éternelle ou temporelle propre au peuple juif, cette singularité, si tant est qu'elle soit principe d'unité, ne concernerait que « le gouvernement et les commodités du corps ». Il n'empêche que du point de vue de l'intellect et de la vertu aucune nation ne se distingue de l'autre. Aucune n'a été l'objet d'une élection de la part de Dieu.

Cela dit, il convient de se rappeler que les Hébreux, population nomade, contrainte par la faim à s'exiler en Égypte où, condamnés aux travaux forcés, ils devinrent esclaves, n'ont jamais oublié leur condition d'esclaves. Cette conscience aiguë leur a permis d'avoir toujours souci de ceux qui sont soumis par leur condition à diverses formes d'esclavage. Sortis par miracle de l'Égypte, ils étaient « remis » à leur seul conseil et à leur droit naturel, c'est-à-dire à leur propre puissance. Chacun pouvait

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

décider, démocratiquement, à qui il tenait à céder son pouvoir naturel (cf. ch. XVII, p. 136). C'est par un pacte, et sans contrainte aucune, que les Hébreux décidèrent de transférer leur pouvoir naturel à Dieu lui-même. En vertu de ce pacte qui les rendait égaux, chacun avait le droit de consulter Dieu, d'accepter ses lois, de les interpréter et de maintenir ainsi l'administration d'un État. Un tel régime s'appelle à bon droit *théocratie* ; mais la théocratie originelle n'a rien de commun avec les monarchies, assez peu libérales, soi-disant d'origine divine. Toutefois ce premier contact ne pouvait que terrifier, car la transcendance divine était telle que son approche était un danger de mort. D'où la nécessité de transférer à un envoyé et médiateur divin du nom de Moïse le droit naturel de chacun, qui ne comportait pas, cependant, le droit d'élire son successeur.

La première chose qui s'imposait était de construire, avec les deniers de tous et de chacun, un temple qui serait comme la cour où demeurerait Dieu lui-même. La terre, dont il serait le centre, était donc terre sainte. L'administration de ce palais divin était confiée aux Lévites dont Aaron frère de Moïse, était comme le « second roi ». Ce que nous appelons « politique » se confondait ainsi avec la religion. Les lois n'étaient « civiles » qu'en raison de la religion qu'elles exprimaient ; et le citoyen n'existait que de sa pratique religieuse (p. 140 sv.). La division en douze tribus créait, de surcroît, une confédération plutôt qu'une co-citoyenneté.

Spinoza admire la force de cette conception de la politique. Selon lui, impossible d'imaginer dans un tel milieu la possibilité d'une trahison. Car « l'amour de la patrie n'était pas un simple amour ». Celui-ci se revêt d'une piété qui, nourrie par le culte quotidien, « comportait elle-même une haine corrélative, et de même puissance, à l'égard des autres nations » qui leur rendaient bien la pareille. La haine appuyée par la dévotion, disons la haine dévote est la plus forte, la plus durable qui se puisse penser (p. 144). D'autre part, contrairement à ce que l'on croit, la loi des Hébreux n'a rien d'une servitude. Les cérémonies qu'elle ordonne sont des plus variées et parfois des plus agréables ; accompagnées qu'elles sont de la poésie des chants de psaumes, de la musique d'instruments fort divers ainsi que de danses souvent improvisées. Une telle loi conjugue la rigueur et la souplesse. Elle exige l'obéissance mais ne refuse pas un libre jugement. Ce qui fait le sujet, en effet, ce n'est pas la raison qu'on a d'obtempérer mais la soumission elle-même. Quelle que soit la raison qu'on invoque, « l'homme qui délibère en vertu de son propre conseil » n'agit pas moins en raison du commandement qui lui est signifié (p. 132).

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

La question ne peut pas dès lors ne pas se poser : comment se fait-il, vu la perfection d'un ordre politique aussi bien agencé, que les Hébreux se soient laissé entraîner à tant de transgressions ? Spinoza récuse toute explication par un défaut de nature ou d'essence. La Nature ne crée pas de nations, mais des individus. Ceux-ci sont réunis en nations qui se distinguent entre elles par la diversité de langue, de lois et de mœurs. Lois et mœurs, c'est à partir de ces deux éléments que se constitue la singularité d'une nation tant en son caractère qu'en ses préjugés (p. 146). Les Hébreux, selon la Bible, avaient la nuque raide, mais pas plus, ou pas moins que les autres peuples. On pourrait seulement faire observer, mais Spinoza ne le dit pas, que la transcendance d'un Dieu qui interdit toute image de quoi que ce soit pour le représenter crée chez un peuple encore jeune, et gourmand d'images, une tentation continue de rompre avec la rigueur d'un jeûne aussi difficile à observer. En fait, c'est la tentation des idoles qui est le plus souvent soulignée par les textes bibliques. Pour expliquer politiquement la chose, Spinoza insistera sur la corruption des rois, en particulier lorsque le sacerdoce se confondra avec la royauté, favorisant ainsi, par cette identification, le passage du peuple aux divinités de ses voisins idolâtres (p. 147). Par contraste, la figure du prophète Samuel évoquée par Spinoza (p. 149), méritait plus qu'une simple mention. Lorsque les israélites demandent un roi, pour se mettre enfin à l'unisson des nations païennes, Samuel consulte Yahvé. La demande du peuple équivaut à une trahison de l'Alliance. Elle sera accordée à cause de la dureté des cœurs. Mais Samuel ne cache pas les conséquences : le roi ne peut que sacrifier le peuple à l'immensité de ses désirs. Si bien que le passage à la royauté sera un retour à une nouvelle forme d'esclavage (cf. I S 8. 1-21). La leçon, qu'il faut lire en filigrane, n'est autre que celle-ci : seul un Dieu qui, au-delà de tout besoin, est gratuité pure, serait capable de sauvegarder la liberté du peuple et, en conséquence, de fonder une véritable démocratie. Il ne me déplaît pas d'achever mon exposé sur un hommage à une *théocratie* dont Spinoza lui-même a eu le mérite de rappeler l'originalité.

CONCLUSION

Au pluriel ou au singulier, le terme *conclusion* n'indique rien de définitif. Comme le disait Blondel, toute conclusion doit être *apéritive*. Elle doit ouvrir autant que fixer certains acquis.

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

Le philosophe ne saurait, en tant que philosophe, être religieux. Car il est le seul à connaître vraiment Dieu en lui-même. La religion, en tout état de cause, est incapable de nous dire ce qu'est Dieu. En tant qu'homme, dans un régime démocratique dont il est citoyen, rien n'interdit au philosophe une certaine pratique religieuse. Il s'agit alors de cette religion dite catholique et révélée, en tant qu'universelle et prophétique, le prophète étant ici l'homme de l'universel. On la dit aussi bien « naturelle », pour signifier que, se proposant à tous, elle n'a rien d'une religion de cérémonies et de croyances, tributaires de l'affectif et de l'imaginaire dont Spinoza, le plus souvent, souligne le caractère superstitieux. Il convient, toutefois, de bien entendre l'universel en question. Ce genre d'universel est qualifié de *pratique*, pour bien le différencier de l'universel théorique qui relève, selon Spinoza, du deuxième ou du troisième genre et niveau de connaissance rationnelle. Répétons-le : la « religion universelle » n'en reste pas moins ignorante du vrai Dieu. Le vrai Dieu lui-même, selon Spinoza, ne saurait tolérer les attributs d'amour, de tendresse, de miséricorde ou de providence qu'un Leibniz reconnaissait encore, reprochant à Spinoza de les refuser[5]. L'attribut divin le plus significatif est la *puissance*, qui est présente en tous les attributs divins. La religion naturelle, catholique et révélée, est donc une pratique, d'ordre universel par ses références à la justice et à l'amour envers tous quels qu'ils soient. Cette participation à l'universel justifie son incorporation dans une démocratie, à condition toutefois qu'on ne confonde pas l'universel avec les opinions que le texte biblique accommode à ses lecteurs, au risque d'en faire des vérités spéculatives ; confusion qui a suscité tant de dissensions dans l'Église et dans l'histoire même d'Israël lorsque le sacerdoce, devenu monarchie, s'est mêlé des affaires de la cité, et a institué des lois relatives à l'opinion (cf. ch. XVIII p. 158). La foi du vrai fidèle dont parle le chapitre XIV (p. 109), en référence au christianisme, ne vaut pas par elle-même. Elle n'est salutaire que par l'obéissance et par les œuvres de cette obéissance. Elle se définit, en effet « comme un sentiment à l'égard de Dieu tel que, si on l'ignore, l'obéissance est nulle, et qui, l'obéissance une fois posée, est nécessairement posée » (ch. XIV, p. 106-109). « Obéissance posée égale foi posée. » J'ajoute, sans m'étendre davantage sur le problème du christianisme, que pour Spinoza le Nouveau Testament est, quant à la substance, identique à l'Ancien. Je m'empresse d'ajouter que les problèmes dont parle Spinoza mettent en question la conception catholique du christianisme[6]. La liberté de penser, essentielle

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)

à la démocratie, est menacée avant tout par l'Église. Il faudrait un autre discours pour en parler. Tenons-nous-en à la Bible antique et vénérable.

NOTES

1. Dans *Cogitata Metaphysica* P.I. c. VI. Spinoza semble affirmer que « nous pourrions montrer, si nous voulions examiner la chose de plus près, que les appellations *un* et *unique* sont impropres ». Il semble, deux lignes plus loin, que, selon lui, ce sont là questions de mots plus que de choses.
2. Cf. *Vocabulaire européen des philosophies,* Paris, Seuil, 2004, p. 1138-1143.
3. *Spinoza et le débat religieux,* Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 14-82 sv. Les citations ultérieures entre parenthèses renvoient au même chapitre.
4. Les citations et références renvoient à l'édition J. Van Vloten et J.P.N. Land des œuvres de Spinoza tome 1 et 2, La Haye, Nijhoff, 1895.
5. Je renvoie sur ce point à J. Lagrée o.c., p. 159 et sv.
6. Les questions posées par le christianisme et par ses conflits avec la modernité occupent en particulier les chapitres XV, XIX, XX.

© In Press | Téléchargé le 24/10/2020 sur www.cairn.info (IP: 78.202.78.27)