

Spinoza, la religion philosophique

*Religio catholica lumine naturali & prophetica revelata*¹

Le jugement porté sur Spinoza par ses contemporains et par les générations immédiatement postérieures fut très généralement un jugement négatif, et cela en raison de ses positions religieuses, même si la sainteté de sa vie fit vite l'objet d'une légende². Qualifié d'« athée et épicurien » par Fénelon ou par le pasteur Isaac Jaquelot, de « chien crevé » par Mendelssohn, il devient très vite la figure romantique de l'« athée ivre de Dieu » pour reprendre la formule de Novalis. Vilipendé comme dangereux athée par les jésuites jusqu'à peu³, exalté comme un athée de rigueur et un matérialiste conséquent par certains marxistes⁴, la philosophie religieuse de Spinoza semble provoquer des blocages. Il est donc intéressant, dans la perspective de confrontation de mythe et religion qui est celle du CRU, de se demander si la critique spinozienne de la superstition, et donc des grands mythes religieux fondateurs de notre culture, aboutit à la dévalorisation pure et simple de toute religion ou bien si elle peut conduire à une autre considération de la religion, axée sur la perspective qui est celle de la philosophie de Spinoza, à savoir une métaphysique de la vie et de la puissance.

Je conduirai cette analyse en trois temps :

1. la critique des religions de servitude, superstitieuses et impuissantes ;
2. la construction spinoziste d'une religion naturelle et philosophique à partir d'une exégèse de la Bible ;
3. les effets libérateurs de la religion philosophique, celle qui est à la fois connue par la lumière naturelle et révélée par les prophètes authentiques de toute religion.

(1) *Ep.* 43 à J. Osten, G IV, 225, 11-12.

(2) Voir les vies de Spinoza par Colerus et par Lucas.

(3) Voir les analyses de X. Tilliette sur la christologie de Spinoza et surtout le livre d'Henri Laux : *Imagination et religion chez Spinoza, la potentia dans l'histoire*. Vrin, 1993 à qui l'interprétation proposée ici doit beaucoup.

(4) Ex. A. Tosel *Spinoza et le crépuscule de la servitude* Paris, 1984 ou T. Negri *L'Anomalie sauvage* Paris 1982.

La formation religieuse de Spinoza

Né en 1632, juif d'origine portugaise (de famille marrane) Spinoza a toujours vécu en Hollande. Il eut d'abord une formation juive traditionnelle à la synagogue portugaise d'Amsterdam (1639-50) ; il a appris l'hébreu, la thora, un peu de Talmud (bien qu'on n'ait pas trouvé trace de son inscription dans les grandes classes de la synagogue). On sait que règne alors à Amsterdam un climat de tolérance exceptionnel et que les Juifs y sont bien intégrés.

Il existe certes, des figures dissidentes¹ au destin tragique : Uriel da Costa, exclu en 1633 pour s'être orienté vers la religion naturelle, se suicide en 1640² ou Juan de Prado. Spinoza fait l'objet d'une mise au ban définitive (Herem) le 27 juillet 1656 ; en 1661 se sentant menacé³, il quitte Amsterdam pour Rijnsburg où il fréquente les milieux collégiants ; en 1666 son médecin et ami Louis Meyer publie un livre qui fera scandale : *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte*⁴ ; en 1670 paraît anonymement le *Traité Théologico-politique* ; en 1677 Spinoza meurt et ses amis publient ses *Opera Posthuma*.

I. CRITIQUE DES RELIGIONS DE SERVITUDE

La religion est traditionnellement définie comme la relation entre les hommes et les dieux ; Cicéron fait dériver le mot de *religere*, relia.

Elle comporte un ensemble de croyances, qui ne sont pas nécessairement exprimées sous forme d'une profession de foi, et un ensemble d'actes requis pour honorer Dieu, le culte. Spinoza ne nie pas l'existence des religions historiques ni la validité de la religion en tant que telle mais, comme dans le cas de beaucoup de concepts religieux (ex. le salut ou la providence), il lui donne un sens philosophique neuf.

Je ramène à la religion tous les désirs et toutes les actions dont nous sommes causes en tant que nous avons l'idée de Dieu ou en tant que nous connaissons Dieu⁵.

Si cette idée de Dieu est confuse et imaginative, comme celle du dieu jaloux, en colère, ou pire voleur, adultère, etc., on aura une religion superstitieuse ; si elle plus rationnelle et plus claire, comme celle du dieu qui est la vie ou l'amour, on se rapprochera de la religion vraie.

(1) Sur ce sujet il faut lire de Gabriel Albiac *La Synagogue vide*, Paris 1994.

(2) Voir *Exemplar vitae humanae* traduit par J. P. Osier

(3) Il a fait l'objet d'une tentative d'assassinat. Voir Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Paris Vrin, 1983.

(4) Traduction J. Lagrée & P.-F. Moreau, Paris, 1988.

(5) *Éthique* IV, 37, sc.1 ; Gebhardt, t. II, p. 236. *Quicquid cupimus & agimus cujus causa sumus quatenus Dei habemus ideam sive quatenus Deum cognoscimus ad religionem refero.*

Illusion finaliste et superstition

La critique la plus virulente et la mieux connue de l'illusion religieuse et de ses effets pervers est la critique de la superstition corrélée à la dénonciation de l'illusion finaliste menée dans la préface du *Traité Théologico-politique* :

Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté, ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition ; mais ils en sont souvent réduits à une telle extrémité qu'ils ne peuvent s'arrêter à un avis et que, la plupart du temps, du fait des biens incertains de la fortune, qu'ils désirent sans mesure, ils flottent misérablement entre l'espérance et la crainte¹.

L'analyse des comportements humains ordinaires et de l'expérience commune, ce que tout le monde sait sans savoir qu'il le sait, donne d'emblée les éléments constitutifs de la genèse des religions superstitieuses : l'espoir, la crainte et le balancement perpétuel de l'un à l'autre (*fluctuatio animi*). La cause productrice de la superstition, celle qui commande toute la logique de ses effets, c'est la *crainte*. D'où deux types d'attitudes opposées : dans la prospérité, les hommes sont pleins de sagesse, ne veulent recevoir d'avis ou de conseil de personne ; ils sont prêts à juger des événements selon un système de causes nécessaires et l'hypothèse de la constance des formes ; dans l'adversité, ils sont prêts à interpréter la moindre chose comme un présage favorable, recourent aux devins à l'exemple d'Alexandre, associent les êtres et les événements selon un modèle de métamorphose. L'état de crainte n'engendre pas seulement des croyances folles, des jugements et des actes déraisonnables et précipités mais une mobilité extrême des affects : « Les plus légers motifs leur suffisent pour espérer un retour de fortune ou retomber dans les pires craintes. » C'est alors qu'ils forgent d'innombrables fictions et qu'ils interprètent la nature selon la modalité du miracle c'est-à-dire de l'exception aux lois universelles et constantes de la nature comme si la nature délirait avec eux.

Cet état les conduit à un renversement total des ordres et des valeurs : on pense alors que la raison humaine est impuissante ou aveugle, la nature inconstante, la sagesse vaine, tandis que les plus extravagants délires seront considérés comme divins. Mais l'interprétation superstitieuse serait aussi labile et inconstante que les affects qui la produisent si elle n'était pas relayée par un mécanisme socio-politique qui s'appuie sur un préjugé constant des ignorants : le *préjugé finaliste* selon lequel la nature agit, comme l'homme, selon des fins. C'est là une projection anthropomorphique de nos propres manières de produire

(1) *TTP*, préface, trad. P.-F. Moreau.

ou d'agir : viser une fin, chercher les moyens adaptés à la réaliser, les mettre en œuvre. Le mécanisme socio-politique stabilisateur de la superstition, c'est l'institutionnalisation des croyances et des pratiques :

Pour éviter ce mal on s'est appliqué avec le plus grand soin à entourer la religion vraie ou fausse, d'un culte et d'un appareil propre à lui donner dans l'opinion plus de poids qu'à tout autre mobile et à en faire pour toutes les âmes l'objet du plus scrupuleux et du plus constant respect¹.

Il y a donc, selon Spinoza, des religions fausses et délirantes et des religions vraies ou raisonnables ; le critère de démarcation entre elles ne passe pas par la conformité de leur enseignement spéculatif avec les acquis de la science mais dans la validité de leur enseignement moral (la loi de justice et de charité) et dans la liberté de penser qu'elles accordent, notamment le droit pour chacun, de libre interprétation. C'est ce dernier critère et lui seul qui fait toute la fausseté de l'Islam :

Ces mesures n'ont eu nulle part plus d'effet que chez les Turcs où la discussion même passe pour sacrilège et où tant de préjugés pèsent sur le jugement que la droite raison n'a plus de place dans l'âme et que le doute même est rendu impossible.

L'analyse des religions passe par celle des notions de prophétie, de loi divine et de miracle. Voyons-les rapidement.

Prophétie et miracle

La *prophétie* est une révélation faite par Dieu à un individu singulier. Trois points caractérisent le prophète : la vivacité de son imagination, un signe d'authentification, son inclination pour le juste et le bon. L'imagination prophétique, et donc ce qui est révélé, est tributaire de son tempérament : joyeux, le prophète annoncera des événements favorables (victoire, paix) ; triste, il prédira des catastrophes (guerres, disettes, captivité) ; paysan, le prophète parle de Dieu comme d'un berger, homme de cour, comme d'un roi.

Spinoza ne récuse pas l'existence d'une révélation prophétique ; il nie seulement qu'elle porte sur autre chose qu'un enseignement moral c'est-à-dire qu'il lui dénie toute valeur spéculative. L'examen précis de la Bible, de l'histoire du peuple juif, montre que la révélation a toujours été adaptée au tempérament, à l'origine (urbaine ou rurale) et à la capacité de compréhension du prophète, à ce qu'exigeait enfin le temps de la prophétie. Elle n'a jamais augmenté notre connaissance de la nature ou de Dieu. De fait, les prophètes ont eu des opinions diverses voire opposées sur Dieu mais ils se sont toujours accordés sur l'enseignement moral et lui seul. C'est là que se situe le noyau dur de

(1) *TTP*, préface.

la révélation, l'invariant d'une variation. C'est aussi l'accord de leur enseignement et de leur vie avec la doctrine constante de l'Écriture qui, plus que le signe¹, sert de marque pour distinguer les vrais prophètes des faux. certains faux prophètes ont fait de vrais miracles mais aucun n'a enseigné la vraie doctrine morale. Enfin, le don prophétique n'a pas été propre aux Juifs² (les chrétiens admettent qu'il n'y a plus de prophète après Jésus) mais commun à tous les peuples et Mahomet devrait être considéré comme un prophète s'il avait enseigné la justice et la charité.

L'acquis positif de l'analyse de la prophétie, c'est que celle-ci produit une certitude morale forte qui débouche immédiatement sur une pratique. Elle a le double avantage, eu égard à la pratique, d'être à la fois ancrée dans une histoire personnelle, dans un corps d'homme avec ses affects propres — d'où la possibilité d'identification du fidèle au prophète — et de susciter une interprétation ouverte. La prophétie appelle un interprète (prophète, auditeur ou lecteur) qui la rende communicable et généralisable au delà du moment de la révélation prophétique. De ce fait, la connaissance prophétique qui relève de l'imagination est située *en dehors* et non *pas au-dessus* de la connaissance scientifique qui est le propre de l'entendement. Elle est plus abondante et moins rigoureuse que la connaissance rationnelle certes, mais sa puissance de composition illimitée a un double effet : négatif, source de confusion et d'incertitude, positif par la richesse des possibilités d'expression de l'enseignement de la loi de justice et de charité, offert à des destinataires de plus en plus universels³. L'originalité de la fonction prophétique, c'est de pourvoir à l'utilité commune et pas seulement d'appeler à la conversion et au salut individuels, de produire une *éthique de l'intégration* à une communauté morale et politique, de structurer le champ social en reconduisant à la loi fondatrice de la communauté sans donner accès à une connaissance surnaturelle ou même spéculative de Dieu.

Le *miracle* désigne « un événement dont on ne peut assigner la cause par les principes des choses naturelles tels que la lumière naturelle nous les fait connaître⁴ ». Spinoza se livre à une critique sévère du miracle, toujours référé à une ignorance de la foule. C'est cela que la tradition libertine⁵ retiendra d'abord du *Traité Théologico-politique*.

(1) Le miracle qui authentifie la prophétie.

(2) *TTP* III, traduction Appuhn p. 78.

(3) Des prophètes juifs à Jésus puis aux Apôtres, on assiste à un mouvement d'universalisation croissante.

(4) *TTP* VI, A.118.

(5) Cf. le *Livre des trois imposteurs*.

J'ai tenu pour choses équivalentes les miracles et l'ignorance parce que ceux qui entreprennent de fonder l'existence de Dieu et de la religion sur les miracles veulent démontrer l'obscur par le plus obscur et introduisent une façon nouvelle de raisonner : ce n'est plus la réduction à l'impossible, comme on dit, mais à l'ignorance¹.

Tout prétendu miracle doit ou devra pouvoir s'expliquer par des causes naturelles ; Spinoza propose par ex. une explication naturaliste du miracle de Josué (qui arrête le cours du soleil pour que les Israélites gagnent une bataille) par les lois de la réfraction et des parhélies. Le miracle, souligne-t-il, ne se produit jamais seulement, dans la Bible, par la seule parole divine mais requiert toujours l'action d'une cause matérielle : l'Eurus qui souffle fortement pour le passage de la mer Rouge, Élisée qui se couche contre l'enfant mort et le réchauffe pour le ressusciter.

Les miracles requièrent autre chose que le commandement absolu, comme on dit, de Dieu. Il faut donc croire, bien que les circonstances et les causes naturelles des événements miraculeux ne soient ni toujours ni toutes relatées qu'elles ne firent jamais défaut².

Comme tout phénomène naturel, le miracle a des causes naturelles mais celles-ci ne nous sont pas encore connues. Puisqu'il s'agit d'une représentation collective reprise ensuite dans un récit, le miracle doit être compris dans un champ socio-épistémologique, structuré par une imagination qui se déroule sur un triple registre : social (sous la figure de la *foule*), explicatif (par l'exception et le *surnaturel*) et d'effectuation sous la forme du *récit*. Cela explique que le miracle, considéré comme phénomène surnaturel, ne puisse absolument pas recevoir une place dans le système philosophique ou dans la religion vraie. Non seulement il ne nous enseigne rien sur Dieu et sur sa nature mais, en présupposant que les lois de la nature — qui sont les décrets éternels de Dieu — sont susceptibles d'être suspendues, il porte à imaginer un dieu impuissant, imprévoyant ou interrompu dans son action. Le miracle interrompt Dieu en suspendant les lois de la nature. Il ne respecte donc pas la toute puissance divine et constitue une sorte de blasphème. Le miracle rend *idolâtre* (position calviniste) et finalement *athée* puisque, en niant la nature, il nie Dieu (*Deus sive natura*). S'il est vrai que certains récits de miracles, comme le passage de la mer Rouge, ont pu constituer une mémoire théologique à effets d'intégration sociale (par la croyance en l'élection), la croyance au miracle est finalement plus nocive que bénéfique : elle marque la menace d'aliénation toujours présente dans le religieux.

(1) Lettre 75 à Oldenburg, A 339.

(2) *TTP* VI, A. 127.

Les affects de la religion de servitude

Certains affects caractérisent spécifiquement la religion asservie :

– l'*espoir* et la *crainte* d'où une logique de l'inconstance, de la *fluctuatio animi* qui s'opposent à l'*acquiescentia in se ipso*, l'accord avec soi-même, de la religion vraie

– le *repentir* et l'*humilité* qui sont des formes de relation pervertie à soi opposées à la *generositas*. Ce ne sont pas des vertus (ni des vices bien sûr) car ils ne naissent pas de la raison ; ce sont des marques de notre impuissance¹ ou des tristesses, c'est-à-dire le passage à une moins grande perfection. Le repentir est une tristesse qu'accompagne l'idée de soi-même comme cause² ; l'humilité, une tristesse née de ce que l'homme considère sa propre impuissance³. Pourtant ces passions tristes peuvent avoir des effets positifs : discipliner la foule et la maintenir dans l'unité car les hommes intérieurement impuissants (qui ne vivent pas sous la conduite de la raison) mais orgueilleux et sans nulle honte sont dangereux pour les autres. Humilité, honte, repentir et respect peuvent donc être socialement employés pour amener progressivement les hommes à vivre selon une autre règle de vie, sous la conduite de la raison⁴.

II. CONSTRUCTION DE LA RELIGION NATURELLE ET PHILOSOPHIQUE

On pourrait penser que, les religions historiques dénoncées, la science et la philosophie ayant fait des progrès décisifs avec Galilée, Descartes, Spinoza lui-même, la religion finirait par devenir inutile. Spinoza non seulement ne dit jamais cela mais, à l'inverse, il emploie à plusieurs reprises l'expression de *religio catholica*⁵, pour désigner la religion universelle (*catholica*) et vraie, qui vaut pour la totalité du genre humain, qui est naturelle et aussi révélée à titre de loi divine par les prophètes et les Apôtres, celle qui enseigne, enfin, la vraie règle de vie. Or la détermination de cette religion universelle ne passe pas chez Spinoza, comme chez d'autres rationalistes religieux du XVII^e siècle, par le com-

(1) Celui qui se repent de ce qu'il a fait est deux fois malheureux et impuissant *Éthique*, IV, 54.

(2) *Éthique*, III, 51, sc.

(3) *Éthique*, III, 53.

(4) *Éthique* IV, 54, sc. A p. 271.

(5) Il s'agit là, comme toujours en milieu protestant de la religion universelle et non pas de celle de l'Eglise romaine. Les références sont les suivantes : *Religio catholica sive lex divina* per Prophetas et Apostolos universo generi revelata (*TTP*, préface G. III, 10, 5-7) ; Ne quis putet religionem catholicam etiam indigere Pontifice. (*TTP*, VII, G. III, 116, 23-24) ; Nempe quod verbum Dei <...> proprie significat legem illam Divinam, hoc est, religionem *toti humano generi universalem*, sive catholicam, ubi verum vivendi modum docet, qui scilicet non in caeremoniis, sed in charitate, et vero animo consistit, eumque legem, et verbum Dei promiscue vocat. (*TTP*, XII, G. III, 162, 18-22) ; *Religio catholica quae maxime naturalis* est. (*TTP*, XII, G. III, 163, 15) ; (Quare hoc ipsum mandatum unica est totius fidei catholicae norma, et per id solum omnia fidei dogmata, quae scilicet unusquisque amplecti tenetur, determinanda sunt (*TTP*, XIV, G. III, 174, 33-35).

paratisme religieux (E. Herbert de Cherbury) ou par une théologie naturelle (les sociniens et Wissowaty)¹. Elle résulte d'une interprétation de la Bible qui en dégage le fondement universel et l'enseignement constant. Il faut donc dire un mot de sa méthode d'interprétation de l'Écriture Sainte pour déterminer ensuite plus précisément le contenu, le statut et les fonctions de cette religion pour l'individu et pour la société.

L'interprétation de l'Écriture Sainte

Spinoza est un des fondateurs, avec Richard Simon, de l'exégèse moderne c'est-à-dire philologique et historique, tenant compte des *mentalités* culturelles et de l'*histoire du peuple juif*. On peut distinguer dans le rapport au texte sacré tel que l'analyse Spinoza, trois types d'usage ou de mésusage de la raison ; pour reprendre des expressions de Stanislas Breton : la *raison abaissée* ou la lecture en termes de merveilleux ; la *raison confisquée* : l'interprétation rationaliste de Maïmonide ou L. Meyer ; la *raison ignorée* : ceux qui soumettent la raison à l'inspiration. Spinoza, lui, veut promouvoir une *raison en travail*, une raison instruite historiquement mais débarrassée de l'illusion de la toute puissance.

L'originalité de son approche est de recourir à la même méthode pour interpréter l'Écriture et pour comprendre la nature : une méthode historique ou d'enquête (sens baconien d'*historia*) qui ne sort jamais de l'horizon de rationalité de la réalité interprétée selon un principe d'immanence méthodologique supposant la rationalité entière de l'objet d'étude.

Pour la formuler ici succinctement, je dis que la méthode d'interprétation de l'Écriture ne diffère pas de la méthode d'interprétation de la nature mais lui est entièrement conforme².

Cette méthode consiste en quatre temps :

1. La collation de données, ou la connaissance historique exacte de ce dont parle l'Écriture ; on considère ici l'Écriture Sainte comme un *document* susceptible d'une lecture archéologique qui nous raconte l'histoire d'un peuple particulier, le peuple juif.

2. À la formation de définitions générales en science correspond la saisie de la *mens scripturae*, de la visée de l'Écriture Sainte, selon une distinction stricte entre la question du sens et celle de la vérité.

(1) Sur ce sujet voir J. Lagrée, *La Raison ardente*, Vrin, Paris, 1991.

(2) *TTP* VII, G III, 98, 16-18.

3. La recherche du fondement universel : « Il existe un dieu unique et tout puissant qui seul doit être adoré, qui veille sur tous et aime par dessus tout ceux qui l'adorent et aiment leur prochain comme eux-mêmes¹ », à quoi s'ajoute la découverte de la loi universelle ou enseignement constant de la Bible qui fait consister l'*obéissance* à Dieu dans la pratique de la justice et de la charité.

4. Un retour à l'expérience, avec la mise en rapport des documents moraux et des récits scripturaires et la détermination de la sainteté par le critère de conformité avec l'enseignement moral de l'Écriture Sainte.

Ce type d'interprétation ne vise pas seulement à substituer une *historia sincera* à un texte corrompu et menteur ou manipulé ; elle remplit encore une *fonction stratégique et mobilisatrice*. Stratégique en ce qu'elle inaugure un rapport libérateur au texte et à tout ce qui est traditionnellement, institutionnellement considéré comme sacré ; mobilisatrice parce qu'elle incite à suivre la vraie règle de vie. En outre, seule la Bible assure le philosophe que tous les hommes, savants et ignorants, sont susceptibles d'être sauvés : les uns, les ignorants, par la voie de l'obéissance, les autres par celle de l'intelligence des lois de la nature, par la vertu sous la conduite de la raison mais aussi par l'obéissance dans la mesure où ils ne sont pas uniquement conduits par la raison.

Je veux signaler expressément l'utilité et la nécessité de l'Écriture Sainte ou de la révélation que je tiens pour très grandes. Car puisque nous ne pouvons saisir par la lumière naturelle que la simple obéissance est un chemin de salut mais que seule la révélation enseigne que cela a lieu par une grâce singulière de Dieu que notre raison ne peut comprendre, il en résulte que l'Écriture a apporté aux mortels une grande consolation. Puisque tous absolument peuvent obéir, et que peu seulement, comparativement à l'étendue du genre humain, parviennent à la pratique habituelle de la vertu sous la conduite de la raison, si nous n'avions pas le témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de presque tous les hommes².

Le credo minimum

L'interprétation dégage de la Bible un fondement universel exprimable sous la forme d'un catalogue de 7 articles fondamentaux³ :

1. Il existe un Dieu (= une seule puissance de la nature).
2. Dieu est unique.
3. Il est partout présent (= universalité des lois de la nature).

(1) TTP VII

(2) TTP XV, G.III, 188 ; A. 258.

(3) TTP XIV, A 244 ; G III, 177.

4. Il a sur toutes choses droit et pouvoir suprême (= rien n'échappe à la causalité naturelle).

5. Le culte requis qui est le culte intérieur, consiste dans la justice et la charité c'est-à-dire dans l'amour du prochain.

6. Ceux qui suivent cette règle de vie et obéissent à Dieu sont sauvés.

7. Dieu pardonne leurs péchés à ceux qui se repentent.

Ces points fondamentaux sont susceptibles d'une double interprétation en langage philosophique et en langage imaginaire (mythologique) : par ex. quelle est la nature de Dieu ? lumière, esprit, pensée ou bien substance consistant en une infinité d'attributs infinis ?

L'acquis essentiel et l'originalité de Spinoza au sein du courant de la religion naturelle et du *credo minimum* est l'importance accordée à l'interprétation personnelle, libre, adaptée à la complexion et à l'histoire propre de chacun :

Chacun, nous l'avons déjà dit, est tenu d'adapter ces dogmes de foi à sa compréhension et de se les interpréter de la façon qui lui semble les faire adopter le plus facilement, sans aucune hésitation et de grand cœur, afin d'obéir à Dieu sans réserve et de tout son cœur¹.

Salut pour tous ceux qui obéissent à la loi de justice et de charité (par opposition aux positions cléricales disant qu'hors de l'Église, point de salut).

III. LES EFFETS LIBÉRATEURS DE LA RELIGION PHILOSOPHIQUE

Pour qui la religion philosophique est-elle utile ? Pour tous, pour les ignorants à qui, à la différence de la superstition, elle permet de sortir de leur ignorance, et pour les savants et les sages. Trois points méritent d'être soulignés :

1. la liberté de penser ;

2. la puissance de l'imagination ;

3. les effets rationnels des passions joyeuses. La religion philosophique développe, au sein de la finitude, avec ses limites et son impuissance, une forme de positivité, de vie et de puissance propres à l'imagination.

Le droit à l'interprétation personnelle

La séparation de la philosophie (raison scientifique) et de la théologie (révélation passant par les voies de l'imagination) est affirmée avec

(1) *TTP* XIV, A 245 ; G III, 178.

force au ch. XV du *Traité Théologico-politique*. Elle garantit la liberté de pensée mais ne signifie pas que le philosophe donne, pour son propre compte, congé à la religion.

La liberté de pensée et d'exprimer librement sa pensée (en évitant les appels à la sédition) en découle et doit être garantie par l'État. Mais en outre, on l'a vu, chacun a le droit et le devoir d'interpréter les enseignements de la religion de la façon qui lui facilite au mieux l'obéissance aux règles de justice et de charité.

Cela entraîne une relativisation de la notion de sacré par déplacement de la frontière du sacré et du profane. La distinction entre les deux ne disparaît pas mais la démarcation varie selon les individus et les temps

mérite le nom de sacré et de divin ce qui est destiné à l'exercice de la piété et de la religion et ce caractère sacré demeurera attaché à une chose aussi longtemps seulement que les hommes s'en serviront religieusement. [...] Rien n'est pris en soi et absolument, sacré ou profane et impur mais seulement par rapport à la pensée¹.

Le statut de l'imagination

La dynamique de l'imagination peut aussi jouer dans un sens favorable à la raison. Connaître Dieu, nous apprend la Bible par la voix de Jérémie, c'est pratiquer la justice et la charité. Ce Dieu que l'homme ne peut voir, se fait connaître en son essence comme amour et justice. Justice et charité pratiquées par l'ignorant, qui ne connaît pas Dieu rationnellement, sous les attributs de la pensée et de l'étendue, sont ce qui dans la pratique d'un être fini, manifeste l'immanence de l'infini au fini.

De ce qu'il avait dit auparavant que Dieu est Charité Jean conclut : « Il a vraiment l'Esprit de Dieu celui qui a la Charité. » Bien plus, de ce que nul ne voit Dieu, il conclut que personne ne perçoit ni ne reconnaît Dieu sinon par la charité envers le prochain et qu'ainsi nul ne peut connaître d'autre attribut de Dieu que cette charité, dans la mesure où nous en participons².

La foi est entièrement rabattue sur les œuvres ; elle se juge et se vit par la pratique ; l'imagination, ici, se déploie dans l'imitation de ce modèle de vraie vie que nous fait connaître l'enseignement moral des livres sacrés. Les parties IV et V de l'*Éthique* exposent ces règles de conduite qui augmentent notre puissance d'agir, que nous mémorisons et que nous rappelons à notre pensée, selon un mécanisme associatif, pour les mettre en pratique plus facilement dans les situations où nous sommes incapables de raisonner seulement. Par ex. que « la haine doit

(1) *TTP* XII, G III, 160.

(2) *TTP* XIV, G III, 176 ; A 242.

être vaincue par l'amour et par la générosité et non compensée par une haine réciproque¹».

On pourrait certes, « travailler à gouverner ses affections et ses désirs par le seul amour de la liberté » et « se donner le maximum d'épanouissement qui naît de la connaissance vraie des vertus et de leurs causes² ».

Mais la connaissance vraie n'est pas toujours immédiatement disponible. Nous devons donc apprendre à ne pas laisser les affects mauvais remplir notre esprit mais habituer l'imagination à d'autres associations, comme celles qui nous poussent à imiter la justice divine. Or, pratiquer la justice, c'est travailler à renforcer le lien social en même temps qu'actualiser l'ordre divin puisque le Dieu de la Bible est un dieu de justice. Pratiquer l'amour envers le prochain, c'est vivre le rapport entre des êtres finis non plus sur le mode de la rivalité, du conflit ou de l'exclusion mais sur le mode de la solidarité active. C'est créer à plusieurs un individu plus puissant, c'est actualiser entre nous cette vie infinie de la substance ; c'est aller dans le sens de la vie et de l'accroissement de perfection. Or, si les hommes ont de la vie et de la perfection, Dieu, lui, *est* la vie³ et la perfection. Tout ce qui va dans le sens de la vie proprement *humaine*⁴, renforce le conatus de chacun, la puissance de l'infini en lui. Dans ce jeu des affects et des images, jeu qu'il nous faut bien jouer puisque des êtres finis ne peuvent vivre uniquement sous la conduite de la raison, la religion a un rôle décisif à remplir. En tant qu'elle diffuse les dogmes de la foi (les sept dogmes fondamentaux) et des images ou modèles de vie vraie, elle compose et rend disponible un imaginaire producteur de justice, de charité, et par là de concorde et de paix.

La dynamique des passions joyeuses

Les affects caractéristiques de la religion philosophique sont des affects qui participent à notre transformation dans le sens de la vie sous la conduite de la raison, et qui concourent au salut de l'individu et à la paix et concorde de la Cité. Ce sont la foi, la piété et l'obéissance.

(1) *Éthique*, V, 10, sc.

(2) *Éthique*, V, 10, sc.

(3) « Nous entendons par *vie la force qui fait persévérer les êtres dans leur être* et, comme cette force est distincte des êtres eux-mêmes, nous disons justement que les êtres eux-mêmes *ont de la vie*. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que *Dieu est la vie* » *Pensées métaphysiques*, II, 6.

(4) « [...] la vie humaine, celle qui se définit non pas uniquement par la circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux mais essentiellement par la raison et par la vertu et la vie véritable de l'esprit » *TP*, V, 5.

La *foi* est une croyance, toujours mêlée de préjugés, une passion donc, mais une passion qui peut aussi être une joie, la *joie qui naît de l'idée des perfections de Dieu* et notamment de sa justice et de sa charité, puisque la représentation de ces vertus incite à les imiter, renforce notre puissance d'agir. La foi relève d'un domaine étranger à la philosophie car elle ne vise pas ni n'atteint la vérité spéculative mais s'accomplit dans l'obéissance à la loi divine.

L'*obéissance* à cette loi est le résumé et le cœur de la religion. L'obligation de l'obéissance est le signe de notre finitude : étant des êtres finis, nous ne sommes pas par nous mais par un autre (*ab alio*), nous devons nous soumettre à une règle extérieure qui n'est pas uniquement la loi de notre propre nature. L'obéissance est à la fois indépassable et ambivalente. Si elle est commandée par la crainte, elle est l'instrument de notre servitude ; si elle est commandée par l'amour ou si elle se transforme en dévotion¹, elle est l'instrument de notre libération et de l'accroissement de notre puissance. « L'homme dirigé par la raison est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même². » Cette obéissance n'est pas faiblesse mais *fortitudo*, force d'âme. L'homme de la *fortitudo*, l'homme d'âme forte ne hait personne, n'a de colère, d'envie, d'indignation pour personne, ne méprise personne et n'a nul orgueil. Or Spinoza précise dans ce scolie de l'*Éthique* IV, 73 que ces propositions peuvent s'établir démonstrativement par la théorie des passions et qu'elles recouvrent l'enseignement de la religion qui porte sur la vraie vie. L'homme qui suit la vraie religion (dans le registre de l'imagination) et l'homme guidé par la raison « s'efforce de bien agir et de se tenir dans la joie³ ». Mais il s'agit du même homme car même le sage n'est pas toujours uniquement guidé par la raison.

La *piété* enfin, est « le désir de bien agir qui tire son origine de ce que nous vivons sous la conduite de la raison⁴ ». Chacun désire que les autres aiment ce qu'il aime lui-même ; si cet amour est passionnel, le désir de partage est limité et débouche sur la rivalité, l'envie, la haine. Si cet amour est rationnel, si c'est l'amour du vrai ou du bien, donc de Dieu, si c'est l'amour intellectuel de Dieu c'est-à-dire l'amour dont Dieu s'aime lui-même et les hommes et dont les hommes aiment Dieu, alors chacun désirera pour les autres la possession de ce bien qu'il aime et qui le comble sans que cette possession par autrui le prive en quoi que ce soit. Au contraire plus les autres l'aimeront, plus par imitation il

(1) La dévotion est la forme de l'amour par laquelle le croyant intériorise l'obligation de l'obéissance.

(2) *Éthique* IV, 73. A 290.

(3) *Éthique* IV, 73, sc. A 291.

(4) *Éthique* IV, 37, sc. 1, A 254.

l'aimera ; et puisque ce bien est commun et que tous peuvent pareillement s'en réjouir, il s'efforcera que tous y trouvent leur joie et ce d'autant plus qu'il en jouira lui-même davantage¹.

CONCLUSION

Loin que la philosophie de Spinoza donne congé à toute religion comme superstition, ignorance, imagination confuse, elle lui donne un statut philosophique (connaissance du premier genre, mutilée, confuse mais à effet pratique) et elle offre un critère pour séparer religion de servitude et religion libératrice. La religion philosophique n'est pas construite par la raison pure ni par une théologie naturelle mais par la raison instruite (par l'histoire, la philologie) appliquée à l'interprétation à la fois rigoureuse, ouverte, libre des textes sacrés. Est sacré tout texte qui transmet l'enseignement moral de la Bible, qui nous fait connaître Dieu comme le dit Jean, en nous incitant à la pratique de la justice et de la charité.

Les mythes fondateurs du judéo-christianisme, tout comme certains concepts théologiques peuvent être interprétés philosophiquement et repris dans le système. Deux exemples pour finir, l'histoire d'Adam et le concept théologique de salut.

Adam, tout d'abord. L'histoire de l'interdit de l'arbre de la connaissance et de la chute est évoquée à diverses reprises par Spinoza, de façon différente, selon le type de texte : lettre, ouvrage destiné à un large public, traité philosophique destiné aux philosophes avancés. Dans tous les cas, l'interprétation est strictement naturaliste.

1. Lettre 19 à Blyenbergh, jeune homme croyant qui vient de proposer son amitié avec enthousiasme à Spinoza, lequel lui a répondu :

Pour ce qui me concerne en effet, entre toutes les choses qui ne dépendent pas de moi, il n'en est aucune qui ait pour moi plus de prix qu'un lien d'amitié établi avec des hommes aimant sincèrement la vérité. Je le crois en effet, parmi les objets qui sont en notre pouvoir, il n'en est pas au monde auxquels nous puissions nous attacher avec plus de tranquillité qu'à l'amitié de tels hommes ; pas plus qu'on ne peut abandonner la vérité une fois qu'on l'a perçue, des hommes ne peuvent cesser de s'aimer l'un l'autre quand l'amitié qu'ils se portent se fonde sur leur commune ardeur à connaître la vérité. Une amitié de cette nature n'est-elle pas d'ailleurs entre toutes les choses qui ne dépendent pas de nous ce qu'il y a de plus haut et de plus aimable ? Et la vérité n'est-elle pas ce qui peut rapprocher les opinions et unir étroitement les âmes² ?

(1) « Conabitur ut reliqui idem ament et quia hoc bonum omnibus commune est eoque omnes gaudere possunt, conabitur ergo ut omnes eodem gaudeant & per eo magis quo hoc bono magis fruetur » E IV, 37, aliter, G II, 236, 1-6 ; A 253.

(2) Lettre XIX, A.IV, 182

Spinoza y explique que l'exemple d'Adam montre bien que le péché n'existe pas avant la loi ; bien et mal sont relatifs. La décision d'Adam de manger du fruit défendu est en elle-même quelque chose de positif ; puisque bien et mal n'existent pas en soi et absolument, elle n'est mauvaise que considérée relativement à un état de perfection plus grand ; elle ne déplaît pas à Dieu ou ne va pas contre sa volonté car Dieu n'a pas de volonté différente de son entendement et il n'éprouve pas d'affect (deplaître à Dieu relève du langage anthropomorphique).

La faute d'Adam n'est un mal qu'en tant qu'elle fut cause qu'il passa d'un état plus parfait à un état moins parfait (la mort). L'interdiction divine de manger du fruit de l'arbre n'était pas une provocation ou une tentation de Dieu envers Adam mais la révélation faite à Adam que ce fruit était empoisonné et causerait sa mort.

2. LE *Traité Théologico-politique* poursuit l'explication précédente¹ : Dieu a révélé à Adam le mal qui serait la suite du fait de manger (la mort) mais non la nécessité de la consécution ; Adam n'a pas connu l'interdit comme une loi nécessaire (manger un fruit empoisonné ou un champignon vénéneux est mortel) mais comme une règle « Tu ne dois pas manger du fruit de l'arbre. » Il n'a pas connu l'interdit comme commandé par la nécessité inhérente à la nature même de l'action mais comme répondant au bon plaisir et au commandement absolu d'un prince. S'il l'a connu sous la forme d'un impératif, c'était en raison de la faiblesse de sa connaissance (comme les enfants à qui on interdit un danger sans pouvoir leur expliquer la loi interne à l'objet qui fait la nécessité de son caractère dangereux pour lui, par ex : tu ne boiras pas d'eau de Javel). Il en va de même pour le *Décatalogue* : il a été révélé comme commandement divin aux Hébreux mais ses prescriptions peuvent se démontrer. Il y a en effet une correspondance entre le *Décatalogue* et le credo minimum et donc une double lecture possible, par l'imagination et par la raison. Toute loi ou commandement divin est aussi une vérité éternelle nécessaire qui peut être démontrée.

3. Ainsi, (dernière référence), dans l'*Éthique* IV, Spinoza explique pourquoi il n'y a rien de plus utile à l'homme que l'homme, pourquoi l'homme, être fini se laisse mener par ses affections comme l'animal au lieu de prendre pour guide la raison et de se connaître comme une partie de Dieu ou de la substance infinie ; puis il ajoute : « C'est là, avec d'autres vérités déjà démontrées, ce que Moïse paraît avoir voulu signifier dans ce récit du premier homme². » L'histoire d'Adam c'est l'histoire d'un être fini, ignorant de sa nature qui imite des êtres qui lui ressem-

(1) *TTP* IV, G III, 63 ; A 91.

(2) *EIV*, 68, sc. A 286.

blent sans s'accorder avec sa nature ; de ce fait il perd sa liberté (= vivre selon les lois de sa nature) parce qu'il s'est pris pour la totalité de la nature quand il n'en est qu'une toute petite partie ; perdant sa liberté, il forme la notion du bon et du mauvais qui ne valent que relativement et pas absolument ; il ne recouvrera cette liberté que lorsqu'il connaîtra l'idée de Dieu « de laquelle seule dépend que l'homme soit libre et qu'il désire pour les autres hommes le bien qu'il désire pour lui-même » parce que cette idée est celle de l'unité, de la perfection, de la nécessité et de la vie solidaire du tout.

Le thème du salut

Le thème du salut au XVII^e obéit à un triple modèle :

- féodal : celui du rachat ;
- agraire : celui de la fécondité ;
- médical : celui de la santé.

Ce thème est présent chez Spinoza (moins cependant que chez les commentateurs), toujours associé à celui de la béatitude : le salut désigne la santé du corps et de l'âme associée à la fécondité, à la productivité de l'esprit qui pense le vrai, qui connaît de plus en plus de choses sous la catégorie de la nécessité, donc de l'éternité. Être sauvé ce n'est pas sortir de la nature en direction de la surnature, c'est sortir de la servitude par la connaissance de son rapport au tout, par la solidarité interhumaine, par le développement des connaissances, des échanges, des inventions techniques, de la civilisation.

Lorsque les hommes auront accompli ce qui est l'essence de la religion, c'est-à-dire vivre sous la conduite de la raison en rapportant à Dieu — au tout ou plutôt au dynamisme qui fait la vie du tout — leurs désirs et leurs actions, ils s'accorderont nécessairement ; chacun s'aimera et s'efforcera de se conserver soi-même et désirera pour les autres la jouissance du bien qui fait sa perfection et donc sa joie. L'homme vivant sous la conduite de la raison s'accordera au maximum avec les autres hommes et recherchant son utile propre sera de ce fait même le plus utile aux hommes. C'est alors que, véritablement et au sens fort, s'accomplira cette vérité, que nous vivons partiellement et que l'expérience commune vérifie déjà suffisamment pour que tous la répètent, sans en saisir toute la portée, à savoir que « l'homme est un dieu pour l'homme¹ ».

Tel est le sens, terrestre, sans horizon d'immortalité, de cette religion naturelle et révélée par les prophètes que vient élucider une philoso-

(1) *EIV*, 35, cor II, sc. A 250.

phie qui affirme aussi que « plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu¹ ».

Jacqueline LAGRÉE
Université de Bretagne Occidentale

(1) E V, 24.

