

Spinoza : le philosophe "dangereux".

D'après le livret :

Tous les philosophes ont été critiqués. Plusieurs ont connu la censure. Plus rares sont ceux qui, comme Spinoza, ont inquiété et dérangé assez pour subir excommunication et tentative d'assassinat. Sa réflexion, en effet, ouvre la voie à une analyse rationnelle qui touche aux fondements de l'humain (éthique), de la société (politique), et de la religion (Bible) ...

Ce parcours proposera une introduction général à l'œuvre de Spinoza, jusqu'à sa saisissante description de "l'homme libre", en mettant l'accent sur ce qu'elle révèle et annonce comme mutations profondes de l'esprit européen (critique rationnelle de toute autorité, matérialisme, idéalisme, etc.).

Avant-propos : quelques précisions.

Pourquoi s'intéresser à Spinoza ? Parce que les grands philosophes sont bien placés pour nous aider à nous comprendre nous-mêmes, en tant qu'héritiers de certaines traditions de pensée, en tant que formés dans des systèmes éducatifs qui sont tributaires de certaines transmissions et évolutions, ...

Un philosophe est autant le témoin que l'artisan d'une mutation, parfois plus l'un que l'autre, mais toujours là où quelque chose d'important se transforme ou se met en place. En ce qui concerne notre conception de l'homme, de la société, de la religion, de la Bible, ... la pensée de Spinoza représente un excellent observatoire.

Mais on ne peut comprendre un auteur, à plus forte raison une mutation, en l'isolant de son contexte et de l'histoire qui l'a lui-même porté(e). C'est pourquoi, avant d'aborder notre sujet, et pour mieux y entrer, nous allons – en quelque sorte – remonter le temps pour parcourir rapidement le Moyen-Âge et la Renaissance à travers quelques noms et quelques thèmes.

1. Quelques rappels sur le Moyen-Âge :

1.1. Denys l'Aréopagite : un univers organisé, ordonné.

Denys l'Aréopagite, ou le Pseudo-Denys, est sans doute un moine syrien ayant écrit entre 480 et 510. Son œuvre comporte 4 traités de 10 lettres : « *Les Noms divins* », « *La théologie mystique* », « **La Hiérarchie céleste** » et « **la Hiérarchie ecclésiastique** ». Dans ces deux derniers traités, liés logiquement entre eux, l'auteur essaie de penser l'univers comme totalité organique dans son rapport à Dieu. Dans la ligne de la pensée grecque du « cosmos », le Pseudo-Denys tente de rendre compte de la cohérence de la structure de l'univers (« visible et invisible », humain et angélique) comme émanant de Dieu par « procession », structure qui est au service du mouvement de conversion qui ramène tout à l'unité de Dieu.

Mais surtout, l'auteur de ces traités cherche à montrer que cette cohérence et cette unité « font signe ». C'est là une des lignes de force de la métaphysique pré-kantienne : l'ordre du monde montre, comme en filigrane, quelque chose d'autre que lui (une intelligence créatrice, un premier moteur, un monde intelligible, l'Un ineffable, ou Dieu créateur ...). Malgré Démocrite, les penseurs de l'Antiquité et du Moyen-Âge **ne peuvent se résoudre à attribuer au hasard** l'existence du monde, sa cohérence et son intelligibilité.

Au niveau de l'histoire des civilisations, le « corpus dionysien » semble avoir eu une influence non négligeable sur la perception que l'on pouvait avoir de **l'organisation sociale et politique** durant le Moyen-Âge et sous l'Ancien Régime. On pensait en effet la société comme divisée en "ordres" ou "états". Cela ne se limitait pas aux trois ordres classiques (clergé, noblesse et tiers-état), mais tout groupement, toute fonction, tout corps de métier devient un « ordre », en ce sens qu'il est « ordonné » à telle tâche ou à telle fonction sociale.

Là où l'influence de Denys semble avoir joué, c'est dans la conviction que chaque état représente une institution divine, un élément dans l'organisme de la création aussi respectable que l'organisation hiérarchique des anges. « L'ordre du monde » voulu par Dieu donne naissance à l'ordre social, également voulu par Dieu, « *étrange avatar sociopolitique du néoplatonisme mystique* » selon l'expression de Paul Cochois (*Dictionnaire des Philosophes*, art. *Denys l'Aréopagite*, p. 710, PUF, Paris 1984).

1.2. Le renouveau culturel (XI^{ème} siècle) et la synthèse thomiste :

Avec les invasions du V^{ème} siècle, l'unité de la civilisation méditerranéenne a été brisée. Les barbares détruisent ou pillent les principales villes, et avec elles les centres traditionnels de culture. En dehors de quelques coins d'Europe relativement épargnés (comme l'Irlande ou certaines régions d'Espagne), les seuls refuges de la vie intellectuelle et culturelle vont donc être les monastères.

Puis Charlemagne (742-814) va lancer une véritable politique de développement culturel, en nommant Alcuin d'York (mort en 804) chef de l'école impériale. Cette école va former l'élite de la jeunesse. Mais toute cette époque reste très pauvre, ne serait-ce que par la pénurie de papyrus et de parchemins. Les relations avec l'Orient sont en effet très difficiles à cause de l'expansion arabe, qui coupe l'occident de ses sources traditionnelles d'approvisionnement. De plus, le pôle culturel le plus vivant du monde connu est Byzance, là aussi hors de portée de l'occident. Les ouvrages détruits par les invasions sont donc peu ou pas remplacés.

Il faudra attendre le XI^{ème} siècle pour saisir en Occident une reprise importante de l'activité intellectuelle. Cette époque voit naître plusieurs ordres religieux, et on voit apparaître de nombreux moines copistes. Un exemple pour illustrer ce renouveau : en 860, une des plus riches bibliothèques d'Europe occidentale,

la bibliothèque St Gall (dans la Suisse actuelle) contenait 400 ouvrages ; au XII^{ème} siècle, la bibliothèque St Vincent (à Laon) contient près de 11.000 volumes !

Le XII^{ème} siècle poursuit l'effort intellectuel avec beaucoup d'ardeur et un peu de confusion. C'est dans ce contexte que l'on voit naître les **premières tentatives de systématisation du savoir**, sous la forme d'encyclopédies théologiques que l'on appelle alors des livres de *Sentences* (comme les *Sentences* d'Anselme de Laon, de Guillaume de Champeaux, de Robert Pullus, de Robert de Melun, de Pierre le Lombard, surnommé « maître des sentences », etc.)

C'est au XII^{ème} siècle, en particulier, que l'on voit apparaître **l'Université**, un système d'enseignement qui supprime et fait éclater les écoles cathédrale et les écoles monastiques. **Au XIII^{ème} siècle, l'université devient le lieu majeur de la culture et de la pensée.**

Aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, la société occidentale continue à prospérer. Les villes grandissent. L'Occident n'a maintenant plus de complexes par rapport à l'Orient. Les croisades et le commerce lointain (Marco-Polo) ouvrent et élargissent l'horizon. En Espagne, Cordoue et Séville sont reconquises. En Sicile, on crée un état "moderne", dont le pouvoir est indépendant des seigneurs locaux. Frédéric II développe une politique culturelle "laïque" qui vise explicitement à assimiler la science grecque et arabe.

Auguste Comte (1798 - 1857), dans son *Système de politique positive* (III, p. 488 de l'Ed. Crès, 1912), considère le XIII^{ème} siècle comme le seul siècle de notre histoire à avoir réalisé la véritable unité complète d'une société entière : une paix sociale fondée sur une foi commune qui dirige la pensée et l'action, et qui subordonne la philosophie, l'art et la morale.

Certaines circonstances favorisent cette unité : le fort développement du commerce encourage les voyages et les échanges, y compris les échanges de livres et d'idées.

Concernant la France, l'université de Paris devient un pôle d'attraction intellectuel européen (le Royaume de France est en train de devenir un des plus puissants d'Europe). Et surtout, il n'y a aucun exclusivisme national de l'enseignement : le latin est la langue commune de la culture européenne, les maîtres enseignants viennent de tous les pays (on trouve à Paris des anglais comme Alexandre de Hales, des italiens comme Bonaventure ou Thomas d'Aquin, des allemands comme Albert le Grand ...). Les étudiants aussi passent facilement d'un pays à l'autre, accélérant les échanges culturels.

Pourtant, cette **unité** sociale, politique et intellectuelle, gérée par une foi commune, cache mal **les conflits** qu'elle voudrait résorber. En ce qui nous concerne ici, le XIII^{ème} siècle voit se poser avec force le problème de la place de la philosophie dans un univers intellectuel dominé par la théologie. La question qui se pose à nouveau avec acuité (comme elle s'était déjà posée dans les premiers siècles, et comme elle se posera dans les siècles à venir) est celle du rapport entre la raison et la Révélation, la question de **l'autonomie de la raison humaine**.

Et c'est là-dessus qu'arrivent **en occident les œuvres d'Aristote**. Aristote n'était pas un inconnu, mais il était peu étudié, et on avait perdu une bonne partie de ses œuvres. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, la pensée dominante était plutôt le néoplatonisme. Mais, à partir du milieu de XII^{ème} siècle, on commence à s'intéresser à Aristote, sans doute grâce à cette curiosité intellectuelle qui caractérise ce siècle. C'est d'abord par le biais de la philosophie arabe qu'Aristote est réintroduit en Europe. N'ayant pas connu les mêmes péripéties que l'occident, le Proche et Moyen-Orient avaient gardé et exploité bien davantage que nous la pensée d'Aristote. Mais il a fallu attendre le XII^{ème} siècle pour que les relations entre chrétiens et musulmans soient, ici ou là, suffisamment détendues pour permettre quelques échanges culturels.

Parallèlement, des érudits commencent à prendre goût à la connaissance du grec. On

commence donc à rechercher dans les bibliothèques (et à traduire) les ouvrages grecs que l'on avait un peu oubliés. Entre le travail acharné des moines copistes et la libre circulation des étudiants et professeurs dans toute l'Europe, les nouvelles idées se propagent très vite (pour l'époque). Et c'est le choc culturel : pour la première fois depuis l'époque patristique, la civilisation chrétienne occidentale se trouve directement affrontée à une pensée païenne majeure qui s'inscrit à la fois contre le christianisme et contre la pensée philosophique sur laquelle il s'appuyait.

Et surtout, les écrits d'Aristote apportaient quelque chose d'inattendu. Depuis la chute des écoles philosophiques païennes, on demandait à la **philosophie** d'être une sorte **d'outil d'analyse** (complémentaire et utile à la théologie). Mais l'aristotélisme apporte une physique, une métaphysique, une théologie ... bref non pas un simple outil d'analyse, mais **des affirmations** sur le monde et sur Dieu, **une vision du monde différente et cohérente**, qui s'avère sur bien des points **incompatible** avec la perspective chrétienne de l'époque : un monde éternel et incréé, un Dieu qui n'est que le premier moteur du monde et qui ne s'investit absolument pas dans l'histoire des hommes, une âme qui n'est que la forme du corps et qui disparaît à la mort ... bref autant d'éléments qui n'entrent pas dans la perception de l'histoire chrétienne du Salut.

Nous sommes encore au cœur d'un des conflits majeurs du XIII^{ème} siècle (déjà) : **le rapport entre la raison et la foi**. Pour Bonaventure, la rationalité du monde fait signe vers Dieu. Pour Anselme ou Abélard, les vérités de foi (ou révélées) sont proposées à la raison comme des vérités à pénétrer toujours davantage dans un progrès illimité. Il n'y a donc pas de limites à la connaissance rationnelle du divin, même s'il est clair que cette connaissance rationnelle n'épuisera jamais le mystère de Dieu.

Pour Thomas d'Aquin, il y a rupture, discontinuité entre foi et raison. Il existe des vérités philosophiques, qui sont accessibles à la raison humaine par elle-même. Et il existe des vérités

de foi qui outrepassent les possibilités de la raison. Et aucun raisonnement (aucun trajet rationnel) ne peut franchir cette frontière. Pourtant, St Thomas d'Aquin ne se prive vraiment pas d'utiliser la raison en théologie, et même la raison « philosophique ». De fait, Thomas d'Aquin distingue deux sources du savoir : les sens, et la Révélation. Si la raison humaine, qui traite des informations sensibles (issues des sens), ne peut atteindre par elle-même les vérités de foi, elle peut prendre acte de la Révélation et travailler à partir de là.

De plus, si le domaine du savoir est divisé en deux sources, le domaine de la réalité, lui, est d'un seul tenant. Il est donc possible, dans certains cas, de « prouver » rationnellement certains points qui font aussi partie de la Révélation, comme l'existence de l'âme ou de Dieu. Par contre, ce qui reste hors d'atteinte par la seule raison, c'est la nature exacte de Dieu (Trinité ?) ou la destinée de l'âme (le néant ? la participation à la vie de Dieu ? ...). Et surtout, puisque le domaine de l'être (du réel) est d'un seul tenant, il n'y a qu'une vérité, et l'on ne doit pas craindre de confronter les vérités révélées avec celles que découvre la raison humaine dans son exercice naturel. Il y a une sorte d'optimisme, de confiance en l'homme et en sa raison, que l'on retrouvera ultérieurement.

Cette question présente des répercussions anthropologiques et politiques importantes, que nous allons maintenant examiner.

1.3. Quelques conséquences anthropologiques :

La tradition chrétienne issue du néoplatonisme ne pouvait être que sensibilisée à l'aspect imparfait de toute connaissance humaine : le monde sensible n'offre que des approximations, voire des illusions. Pour connaître avec précision, avec exactitude, il faut quitter le domaine de la matière et de l'opinion pour se retourner vers (= se convertir) l'intelligible (qui est immatériel, de l'ordre du divin). Pour Augustin, une telle perspective s'harmonise

très bien avec sa vision de l'homme blessé par le péché originel, et donc « faussé » dans son âme et dans son intelligence. Or, Aristote n'est pas un spéculatif à la manière de Platon, mais plutôt un observateur de la nature. Pour lui, le sensible n'est pas le voile trompeur qui cache la réalité, mais le lieu où se dévoile la vérité, du moins pour celui qui sait regarder.

D'autre part, le siècle dans lequel vit Thomas d'Aquin est un siècle de mutations. On commence à percevoir, déjà, les premiers effets du progrès technique. Les rendements agricoles progressent. Les cathédrales sont des monuments d'ingéniosité et de puissance technologique. Progressivement, on passe d'une économie rudimentaire de subsistance agraire, à une civilisation urbaine qui voit se constituer un commerce florissant, des corps de métier, des services ... Bref, on sent émerger peu à peu une société humaine qui commence à se sentir un peu plus indépendante de la nature, mais aussi - et ce n'est pas sans importance - **une société humaine qui doit prendre en charge elle-même son organisation.**

L'homme occidental commence à **mettre sa confiance dans la raison**, mais une raison autonome, qui va fonctionner de plus en plus à partir de l'observation de la nature (et non de la contemplation d'idées éternelles ou révélées). Ce qui entraîne la révision de certains réflexes de pensée.

Sur le plan anthropologique, on assiste à un déplacement d'accent assez important. Le spiritualisme naturel (alimenté de platonisme) avait tendance à déprécier la place et le rôle de la matière dans le destin de l'homme et du monde. La matière et la nature n'étaient au fond que la scène ou le décor dans lequel se déroulait l'histoire spirituelle du destin de l'humanité. Mais cette scène, ce décor, restaient insensibles aux événements spirituels, à l'histoire des personnes et des cultures. On peut comprendre, dans cette perspective, la prééminence de la théologie « reine des sciences », sur les sciences de la nature.

Or, Thomas d'Aquin va axer le travail de l'intelligence humaine sur l'expérience concrète. Ce faisant, il redonne poids et importance au monde matériel, physique. C'est un déplacement du regard dont les conséquences à long terme sont considérables : l'homme, progressivement, ne se perçoit plus comme « un étranger sur cette terre ». Même transformée ou filtrée, la spiritualité néoplatonicienne avait marqué le christianisme : l'homme y apparaissait comme une parcelle du divin prisonnière de la matérialité du corps ou de la nature. Le christianisme n'était jamais allé jusque là, à cause du thème de l'Incarnation, mais bien des courants de pensée tiraient dans ce sens (et continueront jusqu'au XX^{ème} siècle, et sans doute après ...). Or, si la nature permet d'accéder à la vérité de la connaissance (et même jusqu'à une certaine connaissance de Dieu !), il n'y a aucune raison de mépriser le donné sensible et son « support » (la matière, le corporel). On commence à réagir contre « la mystique du mépris des réalités terrestres ».

Cette période du Moyen-Âge commence donc à "habiter" différemment le monde, parce qu'elle le maîtrise mieux et que la matière apparaît de moins en moins comme un obstacle ou une limite. C'est comme si l'homme se sentait un peu plus « chez lui » sur cette terre. Thomas d'Aquin va penser l'homme indissociablement corps et âme, de façon beaucoup plus homogène (et plus proche d'Aristote que de Platon). La matière et le corps vont pouvoir changer de « signe » : ils ne seront moins une prison, un poids, un obstacle pour l'âme, mais davantage le lieu d'existence, de connaissance, d'épanouissement, et finalement de Salut pour l'homme.¹

1.4. Quelques conséquences politiques :

¹ Attention à ne pas opposer caricaturalement les deux perspectives : les transitions sont lentes, et on trouve les deux perspectives avant et après cette époque. Il s'agit ici d'un changement d'accent.

L'idée que l'on se fait du rapport foi / raison, ou théologie / philosophie, a aussi des répercussions importantes dans le domaine de la politique. À cette époque, ce parallèle prend même une coloration tout à fait spécifique : quelle doit être la place du pape dans la politique européenne ? N'oublions pas que c'est en 1302 que le pape Boniface VIII, par sa Bulle *Unam Sanctam*, ira le plus loin dans le sens d'une ingérence politique de la papauté.

Mais revenons un peu en arrière : en 1260, Thomas d'Aquin écrit "*Du pouvoir des princes*". Il s'appuie pour cela sur la philosophie politique d'Aristote. Son raisonnement est le suivant : si l'homme ne vivait pas en société, il n'aurait besoin d'obéir qu'à Dieu seul. Mais il est dans la nature de l'homme d'être un animal social, donc politique (Augustin pensait que c'était là une conséquence du péché originel). La vie en société est donc pour Thomas d'Aquin une nécessité quasi biologique, car l'homme ne saurait survivre seul. Il en résulte que l'État, tout comme les activités de l'homme liées à sa survie (techniques, sciences concrètes, mais aussi politique et économie) sont des réalités naturelles. À ce titre, elles peuvent prétendre à une réelle autonomie.

Il faut préciser aussitôt que, pour Thomas d'Aquin, ces réalités sont ordonnées à une fin plus haute : la béatitude éternelle. Ce qui implique ceci : tout ce qui touche au bonheur terrestre (but du politique) doit soumission au roi, mais le roi doit soumission au pape parce qu'il vise le bonheur éternel.

Il n'empêche que Thomas d'Aquin ne s'appuie pas sur la théologie pour dévaloriser l'activité politique ou économique. De plus, on peut remarquer que, concrètement, quand il pense à un système politique, Thomas ne parle pas de l'Empire (terme idéologiquement lié à l'idée d'une chrétienté européenne), mais il parle de Royaumes et de Cités (réalités politiques de régions en voie d'émancipation).

En 1316, Dante Alighieri (1265 - 1321) publie son Traité sur *La Monarchie*. Pour lui, le savoir politique vise l'action, laquelle est déterminée

par sa finalité. La question est donc : pour quoi (dans quel but) Dieu a-t-il créé l'humanité ? La seule justification du pouvoir politique (roi ou pape) serait de correspondre au projet de Dieu. Il faut que cela soit différent de ce pour quoi les animaux ont été créés (dont ce n'est pas une question biologique de survie), et il faut que cela ne puisse être fait que par l'humanité entière (car Dieu a créé l'humanité, pas tel Royaume ou telle ville). La réponse est : la connaissance, mais celle qui sera acquise par l'humanité entière, et non par tel ou tel individu. Le but de la création de l'homme est le développement total de l'esprit humain, au sein du genre humain, par la technique et les arts. Mais le progrès de la connaissance n'est possible que si l'on est en paix. La paix universelle est donc la raison d'être du politique.

Contre l'interprétation naturaliste de Thomas d'Aquin, Dante apporte une explication plutôt culturelle. Mais surtout : si le but du politique est la paix, c'est une affaire de conscience, une affaire entre Dieu et le souverain. L'ingérence de la papauté risque d'entraîner des troubles, voire la guerre. C'est donc à proscrire. De fait, pour Dante, il y a deux finalités de l'homme : ici bas, la connaissance, au-delà, la contemplation de Dieu. Ces deux finalités ne s'excluent pas, mais elles sont différentes, ce qui implique une autonomie des domaines politiques et spirituels, ou du philosophique et du théologique.

Avec Dante, on a pu sentir l'influence d'Averroès. C'est encore plus net avec Marsile de Padoue (1290 - 1342 ou 3). Il est fermement persuadé que les prétentions politiques de la papauté sont une réelle menace pour la paix. Entre 1322 et 1324, il écrit un ouvrage intitulé *Defensor Pacis* (le Défenseur de la paix), dans lequel il rejoint Thomas d'Aquin sur une interprétation quasi biologique de la nécessité du politique (il est médecin). Par rapport à Dante, il ne rêve plus d'un empereur pacificateur.

En fait, il s'agit d'un écrit marqué par les problèmes politiques des villes de l'Italie du Nord. C'est la fin de la grande période des communes. Les villes avaient réussi à acquérir

une certaine autonomie, le droit de s'autogérer. Mais les classes dirigeantes - très souvent - ne cessent de se déchirer pour accéder au pouvoir. À cause de cela, bien des villes décident de faire appel à un homme fort pour mettre de l'ordre. D'ailleurs, là où cela fonctionne, il n'est pas rare qu'il reste au pouvoir jusqu'à sa mort, ou même que son fils lui succède.

Le problème majeur est donc la paix. Mais la solution de "l'homme fort", ou celle d'une ingérence d'une autorité spirituelle dans le politique, ne sont pas de vraies solutions. Pour que la paix s'installe durablement, il faut que toute autorité soit soumise aux lois. Son analyse le conduit à préconiser une solution originale pour l'époque et étonnamment "moderne" : si l'on veut refuser à l'autorité romaine toute ingérence politique, il faut séparer le politique du religieux et aller jusqu'au bout, c'est à dire traiter les clercs comme tout autre citoyen, soumis aux mêmes lois et payant l'impôt (à l'époque, les clercs n'étaient pas soumis à l'impôt et avaient leur propre juridiction).

Attention pas d'anachronisme : l'idéologie sous-jacente n'est pas celle des XIX^{ème} ou XX^{ème} siècles. Il s'agit de contrecarrer les prétentions du centralisme romain quasi monarchique, et non d'éliminer toute référence religieuse dans la société. Du point de vue de l'organisation paroissiale, Marsile préconisait une plus grande participation des laïcs, et, dans l'Église, il suggérait un retour au fonctionnement conciliaire des débuts du christianisme, en mettant l'autorité du Concile au-dessus de celle du pape.

On le sent, des perspectives commencent à changer ... et d'autres problématiques aussi vont intervenir. Le XIV^{ème} siècle peut être considéré comme l'échec complet des rêves d'unité universelle du XIII^{ème} siècle. C'est le début de la Guerre de Cent Ans, qui va déchirer la France et l'Angleterre, et faire apparaître des revendications d'identité nationale. Le rêve d'une unité politique de la chrétienté s'effondre.

Dans les milieux intellectuels, la représentation globale de l'univers commence à se disloquer : la vision commune (néoplatonicienne) se trouve fortement remise en question par l'aristotélisme redécouvert et assimilé, ainsi que par les progrès techniques. Tous les éléments de connaissance qui ont semblé « faire système » dans une civilisation de chrétienté, se révèlent de plus en plus comme indépendants de la foi chrétienne.

Mais le rapport foi-raison n'est pas le seul lieu majeur de débat. Nous allons jeter un regard sur une sorte de lame de fond culturelle, intellectuelle, sur une crise qui sous-tend de nombreuses discussions médiévales, qui illustre bien les tensions profondes du Moyen-Âge et le passage au monde dit moderne, sur une modification profonde des mentalités que l'histoire de la pensée a appelée "crise nominaliste".

1.5. La crise nominaliste :

Le nominalisme se présente comme une contestation de la portée du langage, contestation vis à vis des « réalistes » médiévaux, et focalisée sur le problème du statut de l'universel. C'est un courant de pensée qui, du XI^{ème} au XX^{ème} siècle, a pris diverses formes, et qui constitue une rupture décisive dans la pensée occidentale. Cette crise, en effet, touche la question ontologique, le rapport à l'être, la façon de comprendre le monde, le statut de la connaissance, le fonctionnement du langage ... sans oublier les répercussions en politique ou dans les sciences.

Au cœur du problème : le statut de l'universel. Le mot "universel" s'oppose ici à "singulier". Est "singulier" un être, une chose, un individu concret, numériquement et logiquement un, situé dans l'espace et le temps (cet homme, cet animal, cette chaise-là, etc.). Est "universel" ce qui est vrai de plusieurs choses : une qualité, une couleur, un genre, une espèce, un terme générique, etc.

Mais quelle est la réalité de l'universel ? Quand je dis « Socrate est un homme », j'utilise des mots. Le premier mot, "Socrate", désigne un être humain concret, particulier, repérable, bien réel. Mais que désigne réellement le second mot, "homme" ? Où peut résider concrètement "l'essence humaine", ou l'homme en général ? Quelle réalité concrète ce mot recouvre-t-il ?

Platon répondrait sans doute que "l'idée" d'homme a plus d'importance ontologique que chaque humain concret, parce qu'aucun humain concret n'est à lui tout seul l'homme "en soi", parce que chaque humain concret n'est qu'une réalisation imparfaite de l'idée d'homme, parce que les humains concrets passent et disparaissent tandis que l'idée d'homme, l'essence de l'homme, persiste éternellement, même si plus aucun humain n'existe nulle part. De plus, ce n'est aucun humain qui s'est donné à lui-même sa propre essence : tout ce qui est "naturel" semble suivre un plan pré établi et immuable (nous ne sommes pas encore dans l'évolutionnisme !).

Cette difficulté est plus importante qu'il n'y paraît, parce que les considérations qui précèdent fondaient le système de la connaissance. Connaître quelque chose, c'était pouvoir lui attribuer un certain nombre de prédicats. Par exemple, pour connaître Socrate, il faut lui attribuer les prédicats "homme", "philosophe", "animal raisonnable", "bipède", etc. Or, on peut noter que tous ces qualificatifs qui constituent notre connaissance de Socrate sont des **universaux** !

Mettre en cause la "réalité" des universaux, ce n'est pas se prononcer sur leur "existence matérielle" (ce serait trivial : personne ne prétendrait que les idées sont des "choses" faites d'une matière subtile qui flotte quelque part dans le ciel), mais c'est mettre en doute la capacité de ces mots à "dire du réel". Quand je dis "Socrate", je sais ce que je désigne : c'est précis, réel, concret, et on peut tous se mettre d'accord pour l'identifier. Mais quand je dis "homme", qu'est-ce que je désigne au juste ?

C'est vague, multiforme, imprécis, changeant ... et en l'occurrence il est même difficile de se mettre d'accord sur la définition de ce mot ! Autrement dit, existe-t-il une réalité "homme", et si oui, de quel type ? ou bien cela n'est-il qu'un mot pratique pour désigner de façon vague la ressemblance que l'on trouve entre divers individus qui, eux, constituent la seule réalité ?

Derrière cet exemple simple, on peut sentir que l'enjeu est vaste : il s'agit du statut de la connaissance humaine et de la vérité. Dans la tradition philosophique grecque, on disait que « il n'y a de science que de l'universel », parce que nous ne pouvons décrire le moindre objet qu'en faisant appel à des termes génériques, et parce que, sans idées générales et éternelles, il n'y aurait pas de science ni de vérité, mais seulement des opinions provisoires et changeantes. Si le mot "homme" ne dit rien de précis qui soit définitivement valable, comment dire si tel ou tel individu est, ou non, humain ?

Le nominalisme, en général, n'ira pas jusqu'à dire que le mot "homme" ne signifie rien. Mais il posera au moins la question de savoir si les termes génériques que nous utilisons s'appuient sur des caractéristiques du monde réel, ou s'il ne s'agit que de conventions pratiques qui traduisent seulement notre façon à nous de comprendre et de "découper" le monde.

Quelques conséquences (à long terme) :

La distinction entre essentiel et accidentel s'estompe. Par exemple : avant, ce qui était considéré comme essentiel en moi était ce qui me faisait être "homme", mon humanité. Le reste (âge, taille, couleur, sexe, etc.) était accidentel, parfois changeant, donc secondaire. Maintenant, la notion "homme" est floue et discutable. Par contre, toutes ces caractéristiques "accidentelles" deviennent essentielles pour me définir. D'autre part, même si elle était bien définie, la notion "homme" ne pourrait dire de moi que ce qui est commun à tous les êtres humains. Mais

pour définir qui je suis vraiment moi-même, je dois décrire mes particularités (ce qui n'entre justement pas dans la définition générique "homme").

C'est la naissance du concept moderne de *réalité* (*realitas* vient de *res*, la "chose"). Ce qui va désormais être perçu comme "réel", comme "la réalité", ce sera l'ensemble des choses concrètes et matérielles, et non plus leur essence éternelle ou le principe qui les faisait exister. C'est aussi la naissance de ce que Jean-Luc Marion appelle une "ontologie grise", minimaliste : on pense l'être presque exclusivement sous la forme de l'étant singulier, la chose présente. Il n'y a plus, au fond, que deux types de réalité : la chose concrète et le signe qui permet d'en parler.

La connaissance passe de l'universel à l'analyse du singulier. En même temps, elle perd beaucoup de sa certitude : elle se découvre enfermée dans un univers mental séparé du réel par un jeu de signes qui peuvent être conventionnels (le langage). Les mots désignent bien quelque chose, mais que désignent-ils du monde réel et de son fonctionnement ?

La métaphysique va se trouver frappée de plein fouet. Elle avait bâti une bonne part de son discours autour de la notion d'être. L'être, c'était ce qu'il y avait de plus fondamental dans le réel ... mais voilà que cette notion, universelle par excellence, s'avère (dans cette optique) la plus générique, la plus large, la plus englobante, donc la plus indéterminée, la plus floue, voire la plus vide de sens de tout le vocabulaire !

Enfin, signalons un avatar plus tardif de cette transformation des mentalités. Au XVII^{ème} siècle, Thomas Hobbes (1588-1679) va radicaliser les thèses de G. d'Ockham. D'abord, il affirme la totale indépendance de l'ordre du langage et de l'ordre du réel : notre discours de connaissance emploie des mots qui désignent des fonctionnements ou des classifications, mais c'est seulement une

manière pour nous de nous y retrouver. Rien ne nous permet de dire que cela décrit le fonctionnement ou le découpage réel de la nature.² Du coup, ce n'est pas seulement l'usage des termes universels qui est affaire de langage, mais la vérité elle-même. Et que la vérité soit affaire de langage, cela veut dire qu'elle relève d'une convention humaine.

G. d'Ockham n'allait pas jusque là. Il reconnaissait bien sûr que le langage et le réel pouvaient être dissociés, mais il pensait qu'il y avait une vérité absolue, et que le langage pouvait l'atteindre. Pour cela, il faisait appel à la *potentia Dei absoluta*, la toute-puissance divine qui "accordait" en quelque sorte les mots et les choses. Pour Th. Hobbes, c'est là un "coup de force théologique" que rien ne justifie. Rien ne prouve que notre discours soit adapté pour décrire notre monde, et rien n'oblige à ce qu'il le soit.

En fait, pour Hobbes, le monde est ce qu'il est, ni cohérent ni incohérent. Notre langage nous permet de décrire et classifier notre expérience humaine, indépendamment des structures réelles de l'univers. Il n'y a donc ni lois naturelles, ni vérités naturelles, ni structures naturelles, mais toujours une organisation conventionnelle qui est œuvre de l'intelligence humaine.

« À un monde de choses hiérarchisées et signifiantes, qui assurait naturellement à l'homme son lieu, sa fonction, son bien propre, son destin et la consistance de son discours, se substitue un monde qui est l'œuvre d'un faire et d'un dire humains, où ce faire et ce dire reçoivent leur règlement de l'instance qu'ils ont eux-mêmes fondée : c'est le monde artificiel de l'état. » (Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris 1987, p. 25).

C'est le passage d'un monde naturellement ordonné à un monde géré par convention

² Il va même jusqu'à mettre en doute le principe logique de non-contradiction (on ne peut affirmer une chose et son contraire en même temps et sous le même rapport). Pour lui, c'est un principe de cohérence du discours, pas du fonctionnement du réel.

humaine, bref, "le passage du théologique au politique".

On assiste ainsi peu à peu à la fin du grand schéma théocentrique de l'univers : la matérialité du réel commence à prendre tout son poids de positivité, l'homme commence à prendre conscience de sa propre puissance et à revendiquer son autonomie, dans tous les domaines. Ce sera le cas de la philosophie, avec Descartes, de la religion, avec la Réforme, et plus fortement encore celui de la science, avec la "crise" qu'illustre en particulier l'affaire Galilée. Toute la culture européenne est concernée. C'est la "Renaissance" ...

2. La Renaissance (xv^{ème} – xvi^{ème})

C'est l'époque de la grandeur de la civilisation de l'Europe, qui distance nettement les autres grandes civilisations, mais c'est aussi une époque troublée, novatrice et féconde, un "océan de contradictions" selon le mot de l'historien Jean Delumeau.

C'est l'ère des inventions et des découvertes, des progrès considérables dans les sciences et les arts, mais c'est aussi la grande époque des alchimistes, des astrologues, des sorcières et des chasseurs de sorcière. C'est l'époque de la Réforme ... et de la Contre-réforme. C'est aussi, sur le plan politique, la grande époque de la formation des états-nations, un ensemble de mouvements qui vont donner naissance à l'homme moderne.

Un des grands signes de la transformation qui s'effectue, c'est d'abord **l'émergence de l'État**. Il apparaît comme une création voulue, calculée, une machine savante. On va même jusqu'à parler d'une œuvre d'art. La période de la Renaissance est celle où l'Europe va se définir politiquement, découvrant la règle d'or de l'équilibre entre puissances.

Les peuples européens prennent conscience d'eux-mêmes, ils acquièrent le sentiment de leur foncière originalité, ils savent qu'ils sont divers. Et pourtant, l'unité de la civilisation occidentale se renforce. Il est vrai que, découvrant un autre continent, celle-ci fait la rencontre de l'altérité. Christophe Colomb a navigué de 1492 à 1504 ; et, comme dit J. Delumeau, même s'il n'a pas compris qu'il avait découvert un continent, son importance historique reste considérable « *il a rendu patente, grâce à une entreprise scientifiquement conduite, l'existence de terres inconnues à l'Ouest et il a suscité par son exemple l'émulation qui devait très rapidement aboutir à l'exploration et à la prise en charge du Nouveau Monde par les Européens.* »

L'histoire économique lie la prospérité du "beau XVI^{ème} siècle" à l'afflux de l'or et de

l'argent américains. Mais il ne faut pas oublier l'effroyable dépression des XIV^{ème} et XV^{ème} siècles : la Renaissance a débuté au milieu des épidémies, des disettes et des guerres, dans l'affolement créé par la Peste noire, lorsqu'on massacrait les juifs, rendus responsables des malheurs, lorsque les processions de flagellants promenaient dans les rues leurs sanglants cortèges. Les européens ont surmonté l'épreuve un peu à la manière d'un défi.

Du **point de vue culturel**, on retrouve les racines "en version originale". Dès les années 1430, un Sicilien, Giovanni Aurispa, rapporta à Florence toute une collection de manuscrits grecs qu'il avait achetés à Constantinople : il s'agissait des œuvres complètes de Platon. De même, le concile de Ferrare en 1438 amena le platonicien Gemistos Plethon en Italie. Cosme l'Ancien décida de donner son appui aux études platoniciennes. D'Italie, la passion du grec gagne les pays transalpins.

Même chose pour l'hébreu : Reuchlin, auteur de la première grammaire hébraïque, fut au début du XVI^{ème} siècle une véritable autorité. Savoir le latin, le grec et l'hébreu est un idéal fort répandu dans le monde des humanistes. Des collèges trilingues s'ouvrent dans plusieurs pays : celui de Paris, la "noble et trilingue académie", deviendra plus tard le Collège de France.

La vie culturelle profite de façon spectaculaire des progrès techniques. L'essor de l'humanisme doit beaucoup à l'imprimerie. Grâce à celle-ci, les érudits peuvent désormais travailler dans une perspective nouvelle : ils savent que l'imprimerie pourra leur permettre de diffuser leurs travaux "dans le monde entier".

Souvent, **le retour vers les Anciens** permit paradoxalement un **dépassement de la science** héritée d'eux. Ainsi Copernic fut-il conduit vers sa grande découverte par un retour, au-delà de Ptolémée et d'Aristote, vers la pensée pythagoricienne. La science n'est pas encore cloisonnée, et un esprit comme

Paracelse (1493-1541) est proprement inclassable : chimiste et astrologue, médecin et théosophe, ce Suisse mena une vie errante, donnant prise aux légendes. Mais avec Tartaglia, physicien, Stevin, « l'Archimède du XVI^{ème} siècle », et Viète, nous nous approchons des savants au sens où on entend ce mot aujourd'hui. Viète (1540 – 1603) est considéré comme l'inventeur de l'algèbre moderne.

La Renaissance apprécie la rigueur, la géométrie et la clarté ; mais elle goûte aussi le sens du mystère, de l'informel, et se complaît dans l'ésotérisme, qui occupe une place de choix. Ce siècle eut peur des sorcières et plongea dans l'occultisme. Paradoxe : l'époque qui a vu se développer l'esprit critique et scientifique a été aussi une période d'extraordinaire crédulité. Les humanistes affirment très sérieusement qu'ils croient aux prodiges et aux augures, tandis que la croyance populaire s'étend au monde des spectres en tous genres.

Du **point de vue religieux**, c'est la Réforme. Nécessaire réforme : le cumul des bénéfices et la non-résidence sévissaient plus que jamais. La chrétienté donnait une impression de chaos. Les indulgences étaient « *offertes comme lots dans les tombolas* » (Jean Delumeau). À tous égards, il y avait donc une crise de l'Église. Cette dernière affronta le choc de Luther dans les pires conditions, et la cassure de la catholicité progressa avec une rapidité déconcertante. Dès le XVI^{ème} siècle, on note comme fait majeur la montée d'une piété populaire. Si certains historiens ironisent sur le culte fanatique des reliques, les images miraculeuses de Marie et la fureur de pénitence qui saisit les foules, d'autres insistent sur le désir d'entendre la parole de Dieu et le besoin aigu de doctrine.

Aussi manifeste fut la **promotion de la technique**. Jamais le dialogue entre art et technique ne fut plus fructueux qu'au temps de la Renaissance : ainsi ni Francesco di Giorgio, ni Léonard de Vinci, ni Albrecht Dürer, tous trois peintres et ingénieurs, n'établissaient de cloison entre art et technique. L'essor décisif se situe surtout à partir du milieu du XV^{ème} siècle, mar-

qué par l'apparition de l'imprimerie. Dans les années 1450 – 1470, citons en vrac : le ressort à spirale, la première fortification moderne, le rouet à ailettes, etc. Un peu plus tard, citons la frappe au balancier (des médailles), procédé que Cellini reprendra pour battre monnaie. Mais c'est l'évolution des techniques métallurgiques qui fut un des grands acquis de l'époque. Et, dès les années 1580, l'art de la guerre était stabilisé pour deux cents ans à la suite des progrès réalisés durant la Renaissance.

Se développe également **la technique des affaires**, avec la prime d'assurance, la comptabilité en partie double et la lettre de change. L'Europe se couvre d'un réseau de plus en plus serré de compagnies d'affaires, et l'on peut alors parler d'un premier capitalisme. Jean Delumeau insiste sur cette **promotion du quantitatif** : progressivement, la quantité devient une dimension nouvelle de la civilisation occidentale.

Au **point de vue commercial** apparaît un gigantesque transfert de richesse vers l'Ouest de l'Europe. À partir des grands voyages de découvertes, les richesses des autres continents affluent à Séville, Lisbonne, Anvers, Bristol, Amsterdam. Mais la situation était moins brillante dans l'arrière pays : l'immense secteur des campagnes était secoué, ici ou là, de brusques et violentes crises. On y souffre souvent de la faim. Certes, après le tragique XIV^{ème} siècle, la masse paysanne française se retrouve capable d'expansion. Mais le monde rural reste presque étranger à la civilisation de l'écriture.

En revanche, **la montée des villes est impressionnante**. Elles sont fragiles, mais tenaces. J. Delumeau rappelle que « *la notion d'urbanisme a été donnée - ou plutôt redonnée - à l'Europe par l'Italie, le pays d'Occident qui comptait alors le plus de villes et qui se trouvait le plus proche du passé gréco-romain* ». La noblesse se déplace vers la ville. Les autres classes aussi, pratiquant « une émigration souvent lente et silencieuse ». Cette réunion des nobles et des bourgeois dans les cités permet à

certains historiens de parler d'une « fusion des classes ». En fait, si la noblesse s'est embourgeoisée, c'est surtout la bourgeoisie qui s'est anoblie. Mais la ville coûte cher : il faut paraître aux fêtes de la cour. La sociabilité et les fêtes tiennent une place considérable, ainsi que les raffinements extérieurs de la vie.

On caractérise souvent la Renaissance par l'**épanouissement de l'individu**. C'est à nuancer. Il est vrai que l'époque a vu se desserrer les liens sociaux, et le schéma politique de l'Ancien Régime s'effondre. Des hommes nouveaux deviennent chefs d'État, comme les banquiers Médicis. La Renaissance italienne met en question la légitimité des gouvernants. D'autres prennent le relais : l'homme d'affaires devient un type répandu qui, par son astuce et son activité, sait se rendre indispensable aux princes.

Mais malgré ce dynamisme conquérant et cet entrain à vivre, diverses peurs, et l'obsession de la mort, ont été des compagnes de la Renaissance. J. Delumeau rappelle que des historiens avaient caractérisé le *Quattrocento* par le triomphe de la vie et la rareté des suicides. Mais la recherche historique découvre une réalité différente : Luther en 1542, et l'archevêque de Mayence en 1548, attribuèrent l'un et l'autre au diable l'épidémie de suicides qui affligeait alors l'Allemagne. Le thème du désespoir est fréquent dans la littérature du XVI^{ème} siècle.

Les Européens sont aussi traumatisés par les guerres de religion ; Montaigne est menacé jusque chez lui. Le XV^{ème} siècle avait mis l'accent sur le péché, la théologie réformée va manifester un pessimisme foncier et parler de notre liberté "serve". Les hommes du XVI^{ème} siècle ont douté de leur liberté. Cependant la pensée d'Érasme s'intègre dans un mouvement optimiste, marqué encore par Pic de la Mirandole, Marsile Ficin et Rabelais.

Autre caractéristique de la Renaissance : **une certaine crise morale**. « *Au commencement du XVI^{ème} siècle, observe Burckhardt, l'Italie traversait une crise morale redoutable, inquié-*

tante pour l'avenir du pays. » Le sentiment qui résistait le mieux était l'équivoque sentiment de l'honneur. L'idéal de la vie chrétienne, de la sainteté, céda la place à celui, plus païen, de la grandeur historique. Mais sur un plan plus manifeste, on constate une explosion de paganisme sensuel. Des courtisanes nues dansèrent devant le pape. Sans aller forcément jusqu'à ces extrémités, le refus de l'ascétisme s'alliait à une fervente admiration de la beauté féminine. Après les siècles de pudeur du Moyen Âge s'épanouit l'art maniériste. L'histoire de l'art voit dans le maniérisme une des dimensions essentielles du XVI^{ème} siècle, dans la période qui a précédé la victoire du baroque : il exprime la soif de renouvellement d'un siècle qui n'a pas trouvé son équilibre.

En philosophie, **un courant antichrétien** apparaîtrait avec Pomponazzi, Cardan, et Dolet qui fut étranglé et brûlé, place Maubert, en 1546. Malgré tout, les libres penseurs furent rares au XVI^{ème} siècle. La réussite de la Réforme catholique montrera que l'impiété était limitée à des cercles étroits.

En définitive, l'Europe de la Renaissance s'est **moins déchristianisée** qu'on ne l'a cru longtemps. Ce qui est vrai, c'est que **la société s'est laïcisée** et que la religiosité s'est transformée. Le protestantisme sera par la suite interprété comme la victoire de la vie active sur l'existence contemplative prônée par les théologiens du Moyen Âge.

3. Descartes et le cartésianisme au XVII^{ème} siècle :

Puisque nous avons largement l'occasion de parler de Descartes dans un autre cours, nous n'y reviendrons pas longuement ici. Je voudrais juste évoquer quelques points de la philosophie cartésienne qui pourront nous être utiles pour la suite.

René Descartes (1596 – 1650) est presque universellement connu pour son "*cogito ergo*

sum", paradigme d'une vérité absolue, disons plutôt apodictique. Il serait plus exact de dire "*dubito ergo sum*", car une première originalité de Descartes est de partir du doute (assez courant, justement, à son époque) pour le pousser à l'extrême et voir s'il existe un type de vérité qui puisse y résister.

Il y parvient, en effet, mettant en place les fondements généraux d'une science et d'une philosophie entièrement "laïcisées", de même que les bases de l'idéalisme moderne :

- à travers le Cogito, il découvre un mode de vérité qui ne relève ni de l'observation, ni de l'autorité des Anciens, ni d'une Révélation.
- à travers l'étape métaphysique, il acquiert la conviction que la raison humaine est capable d'atteindre la vérité (même si son argument est en même temps l'aveu implicite d'une faiblesse radicale de cette même raison).
- à travers sa méthode, il développe l'idée que l'esprit humain fonctionne selon des règles précises, et que l'observation de ces règles conduit rigoureusement au résultat recherché.

Descartes partage explicitement avec Galilée (et bien d'autres) la nouvelle approche – mathématique et quantitative, non plus métaphysique et qualitative – du réel. Et surtout, il participe activement à cette transformation des sciences et de la philosophie, donc des mentalités, même si ses propres travaux scientifiques ne sont pas toujours d'un intérêt marquant ...

Sur le plan de l'épistémologie, Descartes va opérer une véritable "révolution copernicienne" qui est à la source de l'idéalisme moderne, mettant le sujet – et non plus l'objet – au centre du processus de connaissance. La vérité, ou la fiabilité de notre connaissance, ne dépend pas, pour lui, des objets eux-mêmes, mais bel et bien de notre capacité ou faculté de connaître. Notre capacité de connaître est donc un mécanisme

dont il faut comprendre les rouages (comme le fera Kant avec l'analyse des conditions de la perception et des catégories de l'entendement).

Cet état de fait paraîtra plus tard une limite infranchissable : par exemple, chez Kant, cela se traduira par la distinction entre le phénomène et le noumène, ce dernier nous étant à jamais inaccessible. Mais, au XVII^{ème} siècle, cette perspective traduit un optimisme extraordinaire : puisque notre raison ne dépend que d'elle-même pour accéder à la connaissance, il va être possible d'envisager un savoir complet et cohérent de tout ce qui est à notre portée, à savoir l'univers. C'est le début de l'ère des grands systèmes ...

Au XVII^{ème} siècle, beaucoup de gens voient dans le cartésianisme une mode. Avec tout ce que cela soulève de passion, surtout en ce qui concerne – dans un premier temps – la physique. Cyrano de Bergerac décrit les tâches solaires d'après l'hypothèse de Descartes. Vous connaissez sans doute la discussion des *Femmes savantes* :

Bélise :

*Je m'accommode assez, pour moi, des petits corps;
Mais le vide à souffrir me semble difficile
Et je goûte bien mieux la matière subtile.*

Trissotin :

Descartes, pour l'aimant, donne fort dans mon sens

Armande :

J'aime ses tourbillons.

Philaminte :

Moi, ses mondes tombants.

Certains théologiens et philosophes y voient un danger (sans doute d'abord parce que cela remet en cause leur façon d'enseigner), et ils arrivent à convaincre le pouvoir royal et même le Parlement qu'il y va de l'ordre public : la doctrine de Descartes sera donc d'abord interdite, non comme autrefois celle de St Thomas ou de Siger de Brabant par le pouvoir spirituel, mais par le pouvoir temporel, chargé de la police publique. C'est l'histoire, amusante parfois, comme lorsque Boileau, prévenu que le Parlement de Paris était sur le point de prendre un arrêt interdisant d'enseigner toute autre philosophie que celle d'Aristote, l'empêcha par son célèbre *Arrêt burlesque* ;

tragique aussi, lorsque le débat se complique du conflit entre les jésuites, les jansénistes et les Oratoriens qui, tous trois, s'efforcent de diriger l'éducation de la jeunesse.

Les Jésuites sont en général hostiles à Descartes et tiennent à leur enseignement traditionnel ; les jansénistes, comme Arnauld et Nicole, marquent leur attachement à Descartes en introduisant dans leur Logique des fragments entiers des *Regulae* ; les Oratoriens, chez qui Descartes avait de bonne heure compté beaucoup d'amis, sont favorablement disposés par la ressemblance qu'ils voient entre son spiritualisme et celui de St Augustin.

Et l'histoire va bien sûr s'envenimer : on s'écrit des pamphlets (comme *le Voyage du monde de Descartes* du P. Daniel), M. de La Ville (le P. Valois) lance des accusations d'hérésie et, plus brutalement, les jésuites imposent un formulaire aux professeurs oratoriens (en 1678), qui déclaraient croire aux formes substantielles, aux accidents réels et au vide.

Mais, en dépit de ces controverses, le cartésianisme va s'étendre peu à peu dans l'Europe entière, en commençant par la Hollande : Daniel Lipstorp publie en 1653 *Specimina philosophiae cartesianae*, Jean de Raey lance l'année suivante son *Clavis philosophiae naturalis*, Adrien Heerebord débute en 1643 par son *Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae*, Wittich, après ses *Annotations aux Méditations* (en 1688), écrit un *Antispinoza* (en 1690). En Angleterre, le Français Antoine Le Grand, avec ses manuels (*Institutiones philosophiae*, Londres, 1672 et 1678), propage les idées de Descartes, et le défend contre Samuel Parker. En Allemagne, ce sont des auteurs comme Clauberg ou Balthasar Bekker (*De philosophia cartesiana admonitio candida*) qui font connaître la pensée de Descartes. En Italie, on trouve Michel-Ange Fardella, qui publie *Universae philosophiae systema* (en 1691). Et malgré tout, en France, Descartes a de nombreux défenseurs, comme Rohault, Sylvain Régis, Cordemoy, de La Forge, Malebranche ...

Le cartésianisme n'a sans doute guère progressé dans le sens où l'aurait désiré son fondateur. Il progresse du côté des principes (qu'il jugeait pourtant suffisamment établis), mais peu du côté de la physique et surtout de la médecine qui attendaient, pour se développer, de pouvoir réaliser des expériences difficiles et coûteuses qu'un particulier ne peut faire à ses frais.

Leibniz, à cet égard, a jugé durement la stérilité des disciples de Descartes. Le seul physicien que les Cartésiens puissent lui opposer est Jacques Rohault (1620-1675) et ses recherches sur la capillarité. Son *Traité de physique* (1671), issu des conférences qu'il donna à Paris pendant plusieurs années, vise à substituer aux commentaires des traités d'Aristote, que les Universités continuaient à enseigner sous le nom de physique, une science d'inspiration cartésienne. Divisée suivant l'ordre cartésien, en quatre parties (sur le corps naturel et ses propriétés, sur le système du Monde, sur la nature de la Terre et des corps terrestres, sur les corps animés), cette physique fait une grande part aux expériences, qui doivent servir surtout à contrôler nos suppositions.

Mais c'est plutôt sur les principes de la métaphysique, la nature des idées, la valeur de la connaissance, l'union de l'âme et du corps, que la réflexion cartésienne se précise et se prolonge. Ayant perdu tout droit de se référer naïvement au sensible, tout cartésien doit discerner, par des qualités intrinsèques, ce qui fait la valeur propre de l'objet de l'esprit (l'idée) et ce qui interdit de la confondre avec une fiction ; car si Descartes, au nom des idées claires, reprochait aux péripatéticiens d'attribuer la réalité aux qualités sensibles, ses adversaires prétendaient à leur tour qu'il substituait au monde réel une fiction de son imagination, un roman de son esprit.

Tels seront les combats que devront mener les premiers cartésiens, par exemple :

Arnold Geulincx (1624 – 1669), est d'origine belge, professeur à Louvain puis réfugié à Ley-

de après sa destitution. L'idée centrale de sa recherche est d'échapper au "*penchant de l'esprit humain à fixer sur les choses connues les modes de ses propres pensées.*"

Jean Clauberg (1622 – 1665), est allemand (et écrit en allemand, ce qui est assez rare), professeur à Herborn puis à Duisbourg. Son originalité consiste à rattacher le cartésianisme à la tradition platonicienne.

Géraud de Cordemoy (1626 – 1684) est parisien, conseiller du roi et lecteur du grand dauphin. En 1666, il publie *Dix discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme.*

Coïncidence : la même année, Louis de la Forge publie son *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions, et de son union avec le corps, selon les principes de René Descartes.* On voit bien ce qui est au centre de leurs préoccupations ...

4. Baruch de SPINOZA (1632 – 1677)

"Par décret des Anges, par les mots des Saints, nous bannissons, écartons, maudissons et déclarons anathème Baruch de Spinoza avec toutes les malédictions écrites dans la Loi. Maudit soit-il le jour, et maudit soit-il la nuit, maudit soit-il à son coucher et maudit soit-il à son lever, maudit soit-il en sortant, et maudit soit-il en entrant ..." C'est le "hérèm", l'excommunication prononcée en juillet 1656 à l'encontre de Spinoza. La même année, il avait subi une tentative d'assassinat de la part d'un juif fanatique.

En juin 1670, le grand Consistoire Calviniste d'Amsterdam qualifie le *Tractatus theologico-politicus* d'œuvre "ordurière et blasphématoire". Un pamphlet de 1672 affirme que cet ouvrage a été "*forgé en enfer par le Juif hérétique et le Diable*". Pour les chrétiens en général, il sera "*le Juif de La*

Haye", ou "*le Juif de Voorburg*", avec tout le côté méfiant – voire haineux – que la société européenne savait mettre dans ces expressions.

Ni professeur, ni fonctionnaire, ni diplomate, ni prêtre, ni aristocrate, Spinoza représente pour son époque le type même de l'esprit libre. Il conteste tous les pouvoirs, il dépasse toutes les étiquettes. Né en milieu juif orthodoxe il a reçu une culture biblique non chrétienne qui lui permet d'aborder d'un regard critique la société européenne monarchiste, autoritaire, et chrétienne (mais souvent superstitieusement) ; mais ce regard distancié s'appuie sur la critique antérieure de sa propre société formaliste et rigoriste : nourri aussi bien par le cartésianisme que par le judaïsme, il opère sur celui-ci une critique de la sacralité aussi rigoureuse que pour toute autre religion.

C'est le *Traité théologico-politique* qui exprime une approche critique du texte biblique qui vaut en fait comme critique globale des monothéismes dualistes et moralisateurs. Les accusations diverses et contradictoires adressées à Spinoza par les catholiques, les calvinistes, les juifs, et les philosophes, manifestent au fond une crainte pour le fondement sacré de la société, que le système spinoziste analyse et, fondamentalement, remet en question.

4.1. Éléments biographiques :

Baruch d'Espinoza, dit Benedictus³ de Spinoza, est né le 24 novembre 1632 à Amsterdam. Il est le second fils de Mikaël de Spinoza et de Hannah Deborah (sa deuxième épouse), laquelle meurt, atteinte de phthisie, alors que Baruch a tout juste 6 ans.

Mikaël (ou Michel) de Spinoza est un homme cultivé et influent dans la communauté juive

³ Ou "Bento" (Benoît) ... Le régime libéral d'Amsterdam autorisait (et même encourageait) les juifs à reprendre leur nom et affirmer leur identité, contrairement au réflexe "marrane" (voir note suivante).

d'Amsterdam : importateur de produits coloniaux (surtout espagnols et portugais : vins, fruits, tabac, huile d'olive ...), administrateur de sociétés et de banques, il fut membre du Mahamad, une sorte de comité directeur de la communauté juive (unifiée depuis 1630, sous le vocable de Talmud Torah, "étude de la Torah" ; mais le Mahamad ne sera fondé qu'à partir de 1639).⁴ Mikaël de Spinoza compte parmi les gens les plus fortunés d'Amsterdam.

La famille de Spinoza est issue de la communauté juive portugaise (donc "Sépharade", par opposition aux Ashkénazes", juifs originaires de Germanie), descendante des fameux marranes.⁵ Baruch reçoit une solide éducation hébraïque (en espagnol, dans la principale école juive de sa communauté, Ets Haïm, "l'arbre de vie"). Dans ses études talmudiques et bibliques (1639-1650) Ménasseh ben Israël et Saül Morteira comptent parmi ses professeurs. Il

⁴ Ce comité directeur est formé de sept "régents" (ou Parnassim) élus, renouvelables chaque année.

⁵ Les "marranes" (c'est un surnom) sont des juifs espagnols (d'abord, portugais aussi, par la suite), qui ont été convertis de force pendant la grande période de persécution sous l'Inquisition espagnole (aux mains des rois d'Espagne, pour des raisons autant politiques et économiques que religieuses et culturelles). Ceux qui refusent la conversion, certains seront emprisonnés et exécutés, mais la plupart seront chassés d'Espagne (en particulier à partir de 1492), ou s'enfuiront d'eux-mêmes. D'autres choisiront le suicide ...

Ce qui les caractérise est le côté évidemment très superficiel de leur conversion (même "convertis" depuis plusieurs générations, ils retournent au judaïsme dès qu'ils le peuvent), et le côté dissimulateur de leur pratique (chrétiens au dehors, juifs au dedans). Ce qui se comprend facilement, étant donné le caractère forcé de leur conversion, et les pratiques révoltantes qu'ils subissaient. Même les papes ont réagi : ils n'avaient pas pris sur les tribunaux de l'Inquisition, qui relevaient de la Couronne d'Espagne ou du Portugal, mais Martin V condamne ces pratiques et dénie toute authenticité au baptême forcé (Bulles de 1421 et 1422), et Alexandre Borgia va même jusqu'à autoriser les baptisés de force à célébrer les cérémonies et offices de leur culte d'origine !

Ces conversions forcées n'amenèrent – évidemment – que très peu de conversions réelles, sinon par le biais d'une certaine christianisation sociologique, au fil des générations. Par contre, un bon nombre de ces croyants obligés par violence de vivre une autre pratique religieuse contre leur gré, perdirent leurs repères religieux, ou devinrent athées (sans bien sûr oser le dire !).

semblerait que sa famille et ses professeurs le destinaient au rabbinat ...

Mais, dès sa quinzième année, il se montre réservé en ce qui concerne le dogmatisme de l'enseignement de ses maîtres (de Morteira en particulier). Sans doute certains événements y furent pour quelque chose, comme en 1647 (il a juste 15 ans) la flagellation publique d'Uriel Da Costa, juif d'éducation chrétienne retourné au judaïsme, mais réfractaire au traditionalisme de sa communauté. Da Costa, après cette épreuve, écrivit une autobiographie qui était en même temps un plaidoyer pour une "religion naturelle" fondée sur la raison et sur la charité ; puis il se suicida. Il est probable que Baruch ait lu cet ouvrage.

Vers ses 18 ans, il commence à nouer des relations amicales hors de la communauté juive, dans le milieu des chrétiens libéraux (protestants). Il acquiert aussi une formation humaniste et latine auprès de Van den Enden, professeur de latin, érudit, ancien jésuite, et penseur libertin. À partir de 1655 il fréquente les « tertulias », réunions de juifs libéraux critiques. Il rencontre aussi un personnage haut en couleur : Juan de Prado, né à Cordoue (en 1614), docteur en médecine, "converso", puis exilé volontairement pour n'avoir pas à feindre une foi chrétienne qu'il ne partage pas. Arrivé à Amsterdam, il retourne au judaïsme et s'intègre à un groupe d'études religieuses dirigé par Saül Morteira. Plus âgé et expérimenté, il tient tête au rabbin et développe des points de vue téméraires qui jettent le doute dans les esprits les plus jeunes (il est plutôt déiste, mettant en cause les miracles, le prophétisme, l'idée de Révélation ...). Mis en demeure de faire amende honorable en public, il y consent ... mais conserve son état d'esprit iconoclaste.

Baruch Spinoza participe à ce groupe (il a 23 – 24 ans). Ses anciens maîtres montrent une méfiance de plus en plus grande par rapport à lui (surtout à partir du décès de son père, en 1654), mais cherchent quand même à le retenir au sein de la communauté, en particulier en lui proposant de l'argent. Il

refuse. Les relations se détériorent. En 1656 (Spinoza a 24 ans), de jeunes fanatiques juifs le dénoncent comme irréligieux et corrompu par ses fréquentations. L'un d'eux tentera même de le poignarder. Le 27 juillet 1656 il est excommunié par le grand rabbin Morteira : sans avoir encore rien publié, il est connu pour ses positions hétérodoxes et audacieuses. Il travaille dans la maison de commerce de son père, mais il apprend la taille des verres optiques, dont par la suite il vivra.

À partir de l'été 1656, donc, Spinoza vit en dehors de sa communauté. Il aide quand même son beau-frère (Cacères) qui dirige la maison de commerce familiale. Il est hébergé dans l'école latine de Van den Enden, et il en profite pour perfectionner son latin (langue des érudits et savants). Il semble bien qu'il ait maîtrisé l'allemand, le flamand et le portugais (langues naturelles pour lui), et appris en plus du latin l'hébreu, l'italien et l'espagnol). Il est possible qu'il se soit réfugié ensuite à Ouderkerke, dans la banlieue d'Amsterdam, près du cimetière juif où des membres de sa famille reposaient.

En 1660, il s'installe au village de Rijnsburg, près de Leyde. Il forme un cercle d'études avec des amis protestants non calvinistes, d'inspiration libérale, les "Collegiants", dont certains sont en relation avec des dirigeants politiques. La plupart (et même les plus âgés que lui, deviennent ses disciples. Ils resteront aussi ses amis, fidèles jusqu'à sa mort, plus de 15 ans plus tard. Ils le soutiendront de plusieurs manières : par leurs discussions, par des contributions à son œuvre, par des traductions, plus rarement par une aide financière (le jeune Simon de Vriès, admirateur passionné, alla jusqu'à lui offrir sa propre fortune – proposition refusée).

C'est dans cette atmosphère studieuse et bienveillante que Spinoza va rédiger le *Court Traité*, les *Principes de la philosophie cartésienne*, et une partie de *L'éthique*. Le *Traité théologico-politique*, et le *Traité politique* (inachevé) seront composés ailleurs, mais toujours avec le soutien et les encouragements de ce cercle d'amis.

En 1663, le philosophe s'installe près de La Haye à Voorburg, où rencontre le physicien Christiaan Huygens, ainsi que des protestants français, ou encore Saint-Evremond le libertin érudit, écrivain satiriste français, et Saint-Glain qui traduira le *Traité théologico-politique*. C'est dans cette année 1663 qu'il publiera son premier ouvrage, *Principia philosophiae cartesianae*, écrit pour son élève Caserius et faisant le bilan du savoir cartésien. À part le *Court Traité*, ainsi qu'un début de "grammaire hébraïque" et de traduction du *Pentateuque* en hollandais, tous les autres ouvrages de Spinoza sont écrits en latin.

L'année 1670 est décisive. Sous la pression des rumeurs et des sermons (calvinistes), le philosophe quitte Voorburg pour La Haye ; il va loger chez le peintre Van Spick, jusqu'à sa mort. 1670, c'est aussi l'année de la publication anonyme (on ne mettra pas très longtemps à identifier l'auteur) du *Tractatus theologico-politicus*, daté de Hambourg mais publié à Amsterdam. Inaugurant la critique biblique rationnelle, c'est le plus important ouvrage publié de son vivant ; il est en même temps la mise en place de sa doctrine immanentiste.

Tous les penseurs (philosophes et théologiens), et surtout les plus traditionalistes, comprennent vite qu'il y a dans cette œuvre un "danger d'athéisme" et le projet d'une morale et une politique indépendantes. C'est ce que confirmera une œuvre posthume, *L'Éthique*, publiée l'année même de sa mort par les soins d'un ami, Louis Meyer (médecin luthérien libre-penseur, qui assistera Spinoza sur son lit de mort).

Les dernières années de Spinoza sont assombries par l'effondrement du régime libéral et le triomphe du parti orangiste soutenu par les calvinistes réactionnaires. Les frères Witt sont lynchés par la foule en 1672. Or, Spinoza avait rencontré, en 1663 (grâce à ses amis introduits dans les sphères politiques), Jean de Witt, Grand Pensionnaire de Hollande et des États, dont il était resté le conseiller occulte. Jean et Corneille de Witt, calvinistes libéraux et répu-

blicains, furent les figures politiques dominantes des Provinces-Unies entre 1650 et 1672. Mais les armées de Louis XIV, sans doute jaloux des succès commerciaux et de l'influence de ces régions, envahissent les Provinces-Unies. La riposte sera l'inondation des riches terres de Hollande ...

Le parti orangiste, désormais au pouvoir, est ouvertement hostile à Spinoza. Des rumeurs malveillantes courent sur son compte. Il est souvent décrit comme un athée renié par les siens. Mais il reste en relation avec les philosophes, les politiques ou les savants qu'il a pu rencontrer : le physicien Huygens, le philologue Votius, le bourgmestre d'Amsterdam Hudde, le diplomate et Secrétaire d'État Van Beningen, et le grand Leibniz lui-même, qui lui rendit visite en 1676 ... mais eut envers lui une attitude ambiguë, voire hypocrite.

Son attitude générale est d'ailleurs assez particulière : en 1673, il reçoit de la part de Charles-Louis, électeur palatin, l'offre d'une chaire de philosophie à l'académie de Heidelberg. Il décline cette offre, invoquant des travaux en cours. Un peu plus tard, il est invité à rencontrer le Prince de Condé, commandant les troupes françaises à Utrecht. On s'interroge encore sur le pourquoi de cette entrevue (diplomatie française ? raisons privées ?), et de toutes façons cette entrevue ne put se faire, le Prince ayant dû retourner à Paris plus tôt que prévu. Mais Spinoza fut bien présent à Utrecht cet été là. Condamné et détesté, Spinoza est désormais connu et reconnu : "*C'est bien de cette entrevue manquée qui associe de façon baroque le nom de Condé à celui de l'humble juif qu'il faut faire dater le prestige de Spinoza dans l'opinion européenne.*" (Spinoza et la pensée française avant la révolution, Paul Vernière, Paris, 1954, p. 23)

C'est le 21 février 1677 que Spinoza meurt à La Haye, dans la chambre que lui louait Van der Spick. À son chevet, un seul ami, le médecin Louis Meyer. Toujours faible, chétif, malingre, il était malade, probablement atteint de phthisie, comme sa mère. Il sera enterré dans une fosse commune (excommunié !). Quelques mois plus tard, grâce à un don

anonyme, ses œuvres encore manuscrites furent publiées sous le nom de *Opera posthuma* sans indication d'éditeur ni de lieu d'édition. Ces œuvres comprenaient : *L'Éthique*, le *Traité politique*, le *Traité de la réforme de l'entendement*, plusieurs lettres, et un *Précis de grammaire hébraïque* (tout en latin). Une traduction hollandaise fut publiée assez vite après, mais la traduction française devra attendre le début du XX^e siècle ...

4.2. Aperçu général de son œuvre

Depuis son installation à La Haye, en 1670, Spinoza avait refusé diverses offres. Il s'est essentiellement consacré à son œuvre, qui forme un ensemble cohérent. Cette œuvre comporte :

- ◆ une critique épistémologique de la raison qui met en place une authentique méthode réflexive (analyse de la pensée elle-même dans ses fonctionnements propres) : c'est le *Traité de la réforme de l'entendement*.
- ◆ une étude des fondements existentiels (le désir) et rationnels (le pacte social) de la politique, qui inaugure la critique biblique rationnelle et annonce les rééquilibres modernes entre société, État, individu, religion, liberté de penser, etc. : c'est le *Tractatus theologico-politicus* suivi du *Traité de l'autorité politique*, désigné plus couramment par le titre de *Traité politique*.
- ◆ et la synthèse de sa pensée ontologique, anthropologique et éthique, modèle parfait du système philosophique construit pour dire l'unité du monde et les pouvoirs de l'homme dans la construction de sa propre liberté et de sa propre joie : c'est *L'Éthique*, dont le titre complet est *Éthique démontrée selon la méthode géométrique* et dont l'influence fut considérable pour le matérialisme français du XVIII^e siècle, et l'idéalisme allemand du XIX^e.

Bien entendu, cette influence fut le plus souvent niée, masquée ou réduite ; et si on ne

pouvait occulter le spinozisme, on le combattait et on le dénonçait comme hérétique.

Pourtant, il ne semble pas que le projet philosophique et les tâches de la philosophie tels qu'ils sont définis par Spinoza lui-même aient au premier abord un caractère subversif. La philosophie est d'abord, pour Spinoza, la conscience de soi, du monde et de Dieu (*Éthique* V, 42, ss.), conscience rationnelle et intuitive si intense qu'elle conduit à une béatitude qui n'est pas récompense de la vertu, mais la vertu même (*Éthique* V, 42). Cette définition de la philosophie et de sa tâche essentielle est assez traditionnelle. Pourtant, on y a vu (à juste titre, souvent) une subversion de toutes les valeurs, et un athéisme de fait (comme le pensaient bien des contemporains de Spinoza) capables de remettre en cause les fondements du rapport social en restructurant les rapports du politique et du religieux.

Nous verrons qu'il y a du vrai dans cela, mais pour saisir le spinozisme dans sa vérité, on doit rappeler les tâches que Spinoza assigne à la philosophie, non pas dans *L'Éthique*, mais dans l'ouvrage qui la prépare : le *Traité de la réforme de l'entendement*. Dans ce traité, Spinoza opère d'abord une critique de la vie quotidienne par la mise en évidence du caractère éphémère et relatif des biens que nous y poursuivons. Il se propose donc de définir et d'atteindre « un bien véritable » qui puisse procurer « une éternité de joie souveraine et parfaite ». [Notons au passage (pour plus tard) le rapprochement entre entendement (connaissance), éthique et joie.]

C'est pour accéder à ce but existentiel et éthique qu'il veut édifier une philosophie dont le point de départ et la méthode seraient radicalement neufs, et s'appuieraient sur un entendement purifié, c'est-à-dire sur une raison critiquée et épurée de ses fantasmes imaginaires.

Nous sommes bien au siècle de Descartes, et Spinoza avait composé, dans les années 1660, une sorte de résumé du cartésianisme : les

Principes de la philosophie cartésienne. On retrouve là, non pas le contenu de l'enseignement cartésien, mais l'application de sa méthode, à savoir une double attention : l'attention au point de départ, qui ne doit pas être sujet à caution ; l'attention à la démarche par laquelle on construit le raisonnement (la méthode).

La raison et la connaissance rationnelle sont donc le moyen de ce but ultime qui est la joie souveraine et permanente que *L'Éthique* appelle "béatitude", et qui définit le contenu d'une existence "parfaite et heureuse" (V, 31, sc.). Le spinozisme est d'abord une éthique (comme le confirme le titre de l'œuvre principale), et non une épistémologie ou une théologie. Mais cette éthique n'est pas seulement une philosophie de la joie, elle est aussi une doctrine de la liberté : béatitude et liberté sont identiques (*Éth.* V, 36 ss.); le titre du livre V de *L'Éthique* se réfère à la liberté de l'homme, et les derniers théorèmes du livre IV donnent la saisissante description de « l'homme libre ».

C'est donc bien dans cette perspective éthique qu'il faut situer le spinozisme afin de comprendre que le système de la Nature est subordonné à ce projet existentiel d'une libre joie. La doctrine de la connaissance se comprendra et se situera selon le même principe : la connaissance adéquate n'est qu'un moyen ; c'est la liberté heureuse qui en est la fin suprême. Cette précision était importante pour distinguer le propos de Spinoza des récupérations qui en ont été faites ultérieurement.

4.3. "Dieu, c'est-à-dire la Nature"

... ou "*Deus sive Natura*". Cette expression est aussi caractéristique de Spinoza que le "*Cogito*" ne l'est de Descartes, et illustre le positionnement métaphysique particulier cet auteur ("l'immanentisme", ... nous y reviendrons). Il constitue, avec ce qui précède, une clef de lecture majeure de toute son œuvre.

En première lecture, on peut interpréter cette formule comme un panthéisme (la Nature est

divine, Dieu est la Nature) ou comme un athéisme (la Nature est l'absolu et la seule réalité, il n'y a rien en dehors d'elle). De fait, Spinoza devra se défendre contre les deux accusations.

Il est très difficile, à partir des textes, d'évaluer la "foi" de Spinoza, car il faudrait d'abord se mettre d'accord sur ce que l'on appelle une "foi religieuse", et sur ce que signifie le mot "Dieu". Spinoza parle de Dieu, mais rationnellement, n'introduisant aucune distance entre expérience mystique et exercice de la raison, entre révélation divine et science rationnelle ; et sur ce point il est aux antipodes d'un Blaise Pascal. Il n'admet pas la notion de miracle au sens populaire du terme (un événement contraire aux lois de la nature), mais voit dans la nature et son fonctionnement le seul lieu possible de révélation du divin. Etc.

Il est difficile de se prononcer : sa manière de parler de Dieu, de la Révélation, de la Bible, de la Nature, etc. peut être le fait d'un croyant poussant dans ses derniers retranchements la démarche même de la théologie (en tant que discours rationnel sur Dieu, à la manière d'un Kant ou d'un Hegel), ou la formulation prudente d'un réductionnisme athée (à la manière de Feuerbach), "naturalisant" les concepts de la théologie. Ce qui est plus clair, c'est son anticléricalisme général (toutes religions confondues) et sa méfiance extrême envers toute autorité religieuse, et tout dogmatisme (ce qui se comprend, vu son histoire familiale et personnelle). Il est clair aussi qu'un bon nombre de penseurs après lui tireront sa pensée du côté de l'athéisme plus que de l'autre côté ...

Revenons aux textes : l'expression "*Deus sive Natura*" désigne d'abord chez Spinoza le refus de tout dualisme métaphysique, de tout partitionnement du réel entre "ici-bas" et "au-delà". C'est la négation de toute transcendance à proprement parler. En particulier, il n'y a pas pour lui de causalité divine transcendante : la volonté de Dieu est identique à ce qui se passe en fait, aux lois de

la nature, sinon Dieu se contredirait en introduisant du désordre, de l'irrationnel, donc de l'auto contradictoire dans sa propre pensée (qui est le réel). C'est pourquoi Spinoza ne comprend pas le miracle en tant que "contraire aux lois de la Nature" (qu'il faudrait donc traduire : contraire à la volonté ou à la pensée de Dieu !).

C'est cet **immanentisme** radical qui est l'un des plus importants piliers de sa pensée, et pour lui le fondement de l'éthique de la liberté.

Ce n'est pas pour autant un matérialisme au sens strict : ce qu'il désigne comme "l'Être" est le tout de la nature à la fois comme l'ensemble des esprits singuliers et l'ensemble des corps matériels. L'Être est le réel lui-même en tant qu'il se fonde lui-même sur lui-même comme fait global, originel, autonome. Il désigne cette autonomie absolue et indépassable de la Nature, par delà ses apparences et détermination particulières. Pour reprendre ses mots : "*C'est à dire que le droit de la nature s'étend jusqu'aux bornes de sa puissance ; or la puissance de la nature est la nature même de Dieu.*" (TTP 16) Ou encore : "*La puissance par laquelle les choses de la nature existent et agissent ne peut être aucune autre que la puissance éternelle de Dieu.*" (TP, II, 2)

Notons au passage : c'est cette ontologie naturaliste et moniste qui sera perçue, à son époque, comme un véritable athéisme.

Pourquoi donc, dans un tel système de l'immanence, utiliser un double langage, un double registre de significations et à nommer "Dieu" cet être immanent qu'est la Nature ? C'est en raison de son infinité et de son unicité. Dieu, c'est cette Nature unique et totalement infinie, si infinie pourrait-on dire qu'elle exclut la possibilité que quelque chose subsiste en dehors d'elle, et qui, par là même, la limiterait. Comme le Dieu de la métaphysique classique, la Nature spinoziste est première et parfaite parce qu'elle est infinie, c'est-à-dire non pas totalité fermée et figée, mais totalité active. Spinoza utilise par commodité (ou par pruden-

ce ? mais ne prenons pas trop vite ou trop facilement le point de vue de ses détracteurs ...) le mot "Dieu" pour désigner la Nature infinie, mais que le vrai nom de celle-ci (son non rationnel ou métaphysique) est "Substance". La Substance, en effet, désigne pour Spinoza bien plus que la matière ou la "choséité" des êtres concrets, elle englobe l'activité. La Substance spinoziste n'est pas cette chose inerte que voulaient y voir Schelling, Schopenhauer ou Hegel, mais, bien au contraire, un Être infiniment actif qui produit une infinité de choses sous une infinité de modalités.

Cela découle logiquement de la définition de la Substance comme "ce qui subsiste par soi et en soi". La métaphysique classique avait distingué la substance première (Dieu, seul être qui est véritablement par soi et en soi) et les substances secondes (toutes les réalités naturelles, incapables de s'être créées et de se maintenir dans l'être). Mais pourquoi opposer les deux ? Ce que Dieu pense ou veut ne s'ajoute pas à Dieu.

Et il faut prendre en compte une autre détermination : son *pouvoir*, sa *puissance*. "*La puissance, dont elles (les réalités naturelles) ne peuvent se passer pour commencer à exister, leur est aussi nécessaire pour prolonger leur existence ; il s'ensuit que la puissance, grâce à laquelle tout ce qui est dans la nature existe et exerce une action, ne saurait différer de la puissance même de Dieu.*" (TP II, 2). En effet, d'où viendrait-elle, sinon de l'Absolu, cette puissance de création et de maintien dans l'être, cette puissance d'agir dont fait preuve la Nature avec une telle force et une telle variété ? Peut-on imaginer que la Nature puisse créer, vivre, agir, se transformer ... par elle-même, et que Dieu, extérieur à elle, en soit inconscient, ou pire : qu'il n'en soit pas d'accord ? "*Toute puissance autre que celle-là (celle de Dieu) devrait être créée ; elle ne pourrait par conséquent assurer sa conservation propre, ni, à plus forte raison, la conservation des réalités naturelles. Elle aurait besoin, pour continuer elle-même à exister, de la puissance dont sa création n'avait su se passer.*" (ibid. suite)

Autrement dit : tout ce qui est, et tout ce qui se passe, est actuellement pensé et voulu par la "Substance", (quel que soit le nom que vous lui donniez : Dieu, la Nature, le Réel, l'Être suprême, l'Être en soi ...) c'est à dire par cette entité qui fait que les choses sont ce qu'elles sont et qu'elles agissent comme elles agissent.

Le fait d'imaginer Dieu comme "extérieur" au réel que nous sommes et que nous habitons, c'est au fond de l'anthropomorphisme : pour nous humains, il y a bien une distance (et une différence radicale) entre ce que nous pensons, ce que nous voulons, et ce qui est, ce que nous réalisons. En Dieu, il n'en n'est pas ainsi : le réel est directement – sans distance, sans différence – ce que Dieu pense et veut (car d'où pourraient venir les différences ?). Il s'ensuit que les lois de la Nature sont directement la volonté de Dieu. L'être des choses est directement la pensée de Dieu. Le réel (dans toutes ses dimensions : matière, forme, esprit, etc.) est directement la puissance de Dieu en acte.

L'essence de la Nature infinie (ou Dieu, ou la Substance) n'est donc rien d'autre que son pouvoir infini et permanent de production de l'infinité des êtres, avec l'infinité de leurs modalités. C'est comme Substance que la Nature est non seulement unique et infinie, mais active au point d'être effectivement le substrat, la condition et l'origine permanente de tout ce qui existe, avec ceci de particulier (conséquence du monisme ou de l'immanentisme de cette pensée), que "tout ce qui existe" égale "tout ce qui est donné dans la nature".

Mais ce pouvoir infini de production qui fait l'essence de la Nature (ou de la Substance) ne doit pas être confondu avec une force obscure de nature vitaliste. Le mot "panthéisme" n'est pas un mot spinoziste, surtout dans son sens romantique : la beauté et la laideur, l'ordre et le désordre de la nature sont des produits de l'esprit humain et, même, de l'imagination humaine. La science doit éviter toutes les projections, tous les anthropomorphismes qui risquent de dénaturer le concept de Nature,

comme il a dénaturé le concept de Dieu : on faisait jadis "délirer" la nature et les dieux avec soi-même ...

C'est pourquoi le pouvoir de la Nature n'est pas obscur, ou sous-jacent ; et il n'est pas une "vie", au sens romantique (schellingien ou bergsonien). Si la Substance n'est pas une chose figée et morte, elle n'est pas non plus une force vitale ou instinctuelle, un élan ou un inconscient. L'idée de Nature chez Spinoza est un concept qui doit permettre de rendre compte de la multiplicité des choses d'une façon rationnelle.

C'est pourquoi le concept de Nature n'est pas suffisant. Et s'il utilise le mot "Dieu" autant que "Nature" ou "Substance", c'est pour décrire le monde comme système logique, structuré de telle sorte qu'il puisse effectivement rendre compte du réel. Le système spinoziste doit être pensé rationnellement : la Substance infiniment infinie désigne le tout de l'Être sous tous ses aspects possibles (ils sont en nombre infini, et chacun d'eux est infini) ; il ne s'agit pas d'une réalité transcendante qui donne sens ou fondement au monde, mais c'est l'essence intrinsèque du monde avant toute connaissance.

Le système rationnel et structuré de l'unité de la Nature permet donc à la fois de se libérer du mystère et des arrière-mondes, et d'instaurer une maîtrise rationnelle de l'homme sur la Nature et sur l'Être. Il n'y a pas de contradiction entre l'homme et l'Être parce que l'Être n'est rien d'autre que cette totalité structurée dont l'homme est une partie finie, fort intelligible.

Ultime conséquence de cet immanentisme :

Spinoza refuse le dualisme classique entre liberté et déterminisme (nous y reviendrons avec l'éthique). Le programme éthique de Spinoza est classique dans ses termes : le salut, ou le but de la vie, ce qui produirait une "*éternité de joie suprême et incessante*", ce ne peut être que la participation à l'être même de Dieu. Mais ce Dieu n'est pas à chercher dans

un au-delà plus ou moins imaginaire. L'être de Dieu est l'être même du réel. La volonté de Dieu est toute rationalité (et même la relation d'amour en est une dimension). Vivre en conformité avec cela, c'est donc au fond participer nous-mêmes à l'acte par lequel Dieu nous produit ; c'est à dire devenir co-créateurs de nous-mêmes.

Le spinozisme est une philosophie de l'affirmation de l'être. L'éthique de Spinoza n'est ni un renoncement à la vie, ni un auto déploiement arbitraire ... c'est une auto-création conforme à la raison. Cette "obéissance" à la raison est la seule véritable liberté (et aussi la seule véritable obéissance à Dieu). Toute autre obéissance (à d'autres personnes, à ses passions, ...) n'est qu'esclavage, contrainte, erreur, voire lâcheté. La vraie liberté n'est pas un choix inconditionné (ce serait illusoire). Elle consiste à choisir ses déterminismes, ou plutôt à choisir les déterminations de la raison plutôt que les déterminismes de la passion, de l'erreur ou de la contrainte extérieure.

5. Connaissance et réflexion.

La doctrine spinoziste de la connaissance se présente comme un itinéraire qui, en menant de l'erreur (l'imaginaire) à la vérité (rationnelle), conduira l'esprit de la servitude à la possibilité de la liberté. Cet itinéraire est à la fois une démarche et un effort. C'est donc à la fois du domaine de la connaissance et de l'éthique (voire de la religion, du moins de la métaphysique).

Spinoza classe la connaissance par "genres", et il en distingue trois.

5.1. Le premier genre :

C'est la connaissance "imaginaire" (pas forcément illusoire ni fautive, mais liée aux fonctions imaginatives), par expérience "vague" ou par "ouï – dire", c'est-à-dire répétition et anony-

mat ("ce qui se dit", ce "qu'on raconte") ; c'est une connaissance empirique sans fondement.

C'est aussi la connaissance liée à la passion et à l'égoïsme.⁶ Mais il ne s'agit pas ici de condamner cette pratique au nom d'une éthique de charité ou d'altruisme. Il s'agit de démontrer les rouages de l'acte de connaître pour identifier les problèmes ... et ainsi parvenir au vrai bien. La connaissance du premier genre vise cela, mais elle s'y prend mal.⁷

Le vrai bien (comme on vient de l'évoquer à la fin du chapitre précédent), c'est l'auto construction de soi, la persévérance et l'auto déploiement dans l'être. Tout être vise naturellement à vivre, à exister, à être totalement, et le plus complètement, et le plus longtemps possible, ce qu'il peut être. La passion et l'égoïsme sont donc "naturels", et par conséquent "bons" (ils sont la volonté de Dieu : sinon d'où viendraient ce désir profond et cette force vitale ?). Seulement, pour que ce soit efficace, utile, il faut que ce soit fait correctement.

Nous en analyserons ultérieurement les conséquences éthiques et politiques. Mais, ici, concernant la connaissance, il faut prendre conscience d'une chose importante : pour être pleinement ce que nous sommes appelés à être (à savoir des êtres humains), il nous faut

⁶ Au tout début du Traité de la *Réforme de l'Entendement* (TRE), il décrit sa recherche comme projet de recherche d'un bien véritable, le "souverain bien", et il constate que, si l'on regarde les actes de beaucoup, tout se passe comme si le souverain bien reposait sur trois choses : richesse, honneurs, plaisir sensuel. Il montre (de façon classique) que tout cela apporte plus d'ennuis et de dangers que de bonheur durable. Il faut donc chercher ailleurs ... mais sans ignorer ce qui précède, car ce n'est pas dissociable de la connaissance concrète : "*Ce n'est pas sans raison que j'ai employé ces mots : pourvu que je puisse réfléchir à fond. Car, si clairement que mon esprit perçût ces choses, je ne pouvais cependant pas me détacher tout à fait de l'avarie, du plaisir sensuel, et de la gloire.*" (TRE 10, p. 105).

⁷ Cf. TRE 11 : "*Le gain, le plaisir sensuel ou la gloire ne sont nuisibles que si on les recherche pour eux-mêmes, et non comme moyens en vue d'une autre fin. (...) Comme nous le verrons en son lieu, ils nous aideront à atteindre le but que nous recherchons.*"

nécessairement déployer notre rationalité, et donc dépasser ce niveau de connaissance "basique" tout à fait insuffisant (et source d'erreur, donc de malheur). C'est là notre désir le plus profond, si l'on regarde bien : qui souhaiterait vraiment être trompé, être dans l'ignorance, dans l'erreur, être manipulé ... ? Et, de toutes façons, connaître les choses en vérité est notre intérêt (notre utilité) le plus grand.⁸

Notre capacité spontanée de connaissance est donc empêtrée dans l'imaginaire et les préjugés. Descartes avait déjà montré que toute connaissance rationnelle implique le rejet de tout préjugé, de tout présupposé, ceux-ci n'étant que des idées obscures et confuses insuffisamment – ou pas du tout – soumises à la critique du doute.

Cette étape critique est pour tous une nécessité, car les préjugés sont – plus que le bon sens lui-même – *"la chose au monde la mieux partagée"* (*Discours de la Méthode*, début première partie). Descartes en donne même une explication : dans notre petite enfance, quand nous commençons d'appréhender le monde, nous n'avons pas les outils rationnels suffisamment développés pour cela (c'est l'immaturation naturelle de tout enfant). Nous commençons donc par percevoir et connaître le monde de manière incorrecte et surtout imaginaire (nous imaginons des explications plus ou moins adroites pour tous les phénomènes que nous voulons comprendre). L'enseignement que nous recevons par la suite peut être fait par d'excellents professeurs ... mais l'insatisfaction que ressent

⁸ Plus fondamentalement, c'est la "nature humaine" selon Spinoza, liée au désir de tout homme : même sans en avoir de connaissance, ni de conscience claire, nous visons tous "quelque chose qui nous dépasse", nous ne nous contentons pas de notre état, nous sommes toujours insatisfaits. Les plaisirs, la gloire ou l'argent ne combleront pas cette soif. Cela signifie que notre "nature" humaine dépasse ce que nous sommes (sinon nous serions comblés et satisfaits). D'où : *"Il [l'homme] est enclin à chercher les moyens d'arriver à une telle perfection. Tout ce qui peut être moyen d'y arriver, on l'appelle bien véritable. Et le souverain bien consiste pour lui à jouir d'une telle nature, avec d'autres individus si possible. Ce qu'est cette nature, nous le montrerons en son lieu : c'est la connaissance de l'union de l'esprit avec la nature totale."* (TRE 13, p. 106)

Descartes à la fin de ses études lui permet d'affirmer que la raison ne peut se contenter de répéter des opinions, même autorisées.

Bref : tout notre apprentissage de la vie et du monde se fait (inévitablement) sur de l'imaginaire et des présupposés. Nous sommes portés à pré-juger bien avant d'apprendre à juger. Spinoza enfonce le clou : notre connaissance naturelle (spontanée) n'est jamais claire ni adéquate.

On pourrait s'y résigner (comme les sceptiques) ou s'en contenter ... si la connaissance n'était pas liée à la liberté, si l'erreur et l'illusion n'étaient pas une atteinte à notre capacité de vivre libres et donc heureux ! Comme nous l'avons déjà évoqué : notre désir le plus profond inclut l'accès à la connaissance et à la vérité, car tout simplement elles sont bien plus utiles pour nous que l'ignorance et l'erreur. *"Il suffira pour le moment de poser en principe ce que tous doivent reconnaître : que tous les hommes naissent sans aucune connaissance des causes des choses, et que tous ont un appétit de rechercher ce qui leur est utile, et qu'ils en ont conscience."* (*Eth. I*, Appendice).

Un peu plus loin : *"Je dis expressément que l'âme n'a ni d'elle-même ni de son propre corps une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée toutes les fois qu'elle perçoit les choses suivant l'ordre commun de la nature, c'est à dire toutes les fois qu'elle est déterminée du dehors, par la rencontre fortuite des choses, à considérer ceci ou cela, et non toutes les fois qu'elle est déterminée du dedans."* (*Eth. II*, p. 29, scolie).

Pour lutter contre les préjugés, Descartes va utiliser l'outil du doute, et récuser tout ce qui n'apparaît pas comme strictement évident, irréfutable. Autrement dit, il ne va se fier à rien d'extérieur à lui, et s'en remettre à une sorte de lumière intérieure identifiée comme "raison".

Spinoza va utiliser le même outil (rejeter toute "détermination du dehors" et n'admettre que les "déterminations du dedans"), mais il va le

pousser plus loin que Descartes. En premier lieu, il récuse le "sentiment" sur lequel s'appuyait Descartes pour certains types d'évidence. Ce que l'on "ressent" ne nous renseigne que sur nos structures imaginatives, pas sur le monde qui nous entoure. Si l'on croit atteindre ainsi le réel, c'est parce que spontanément, nous vivons prisonniers d'un premier préjugé très répandu et naturel : **l'anthropomorphisme.**

Ce préjugé, nous l'avons déjà un peu entrevu en évoquant les dualismes que refuse Spinoza : introduire une distance entre Dieu et le monde, entre la pensée de Dieu et la réalité, entre la volonté de Dieu et les lois de la nature, c'est transposer sur Dieu (ou sur la Substance) la distance que nous, humains, nous vivons entre nous et le réel, entre notre pensée et la réalité, entre notre volonté et ce que nous réalisons ...

Ce dernier point (la distance entre la volonté et sa réalisation) est important, car il révèle un second préjugé, très fondamental celui-là : **le finalisme.** Une des premières conséquences du préjugé anthropomorphique, c'est en effet d'introduire la finalité dans l'explication des phénomènes naturels. Imaginer une finalité divine aux voies impénétrables et mystérieuses, rendre compte des phénomènes naturels en termes de "vertus", de sortes de "projets" naturels, ... c'est refuser une explication véritablement rationnelle des données de l'expérience. C'est extrapoler notre expérience humaine de la volonté et la transposer directement dans les objets ou les processus naturels. Aussi longtemps qu'on reste prisonniers (inconscients) de ce préjugé, on "délire", c'est à dire qu'on laisse parler notre imagination au lieu de réfléchir.

Toujours dans l'Appendice de la première partie de l'*Éthique*, il en tire une conséquence importante : "*Les causes finales ne sont rien que des fictions des hommes.*" On reconnaît là une attaque claire contre la théorie aristotélicienne des quatre causes, un des piliers de la physique scolastique. Mais surtout, par voie de conséquence, c'est une mise en question du

statut de l'homme lui-même, tel qu'on le percevait dans l'univers médiéval : sans finalité, la nature vaut pour elle-même ; elle n'est pas faite spécialement pour l'homme, elle peut être analysée et comprise pour elle-même, sans rapporter ses fonctionnements à l'homme. C'est aussi, parallèlement, la fin de l'anthropocentrisme : la vie humaine doit pouvoir être étudiée comme un phénomène naturel parmi d'autres.⁹

Ce préjugé de "finalisme", Spinoza le considère comme le préjugé de tous les préjugés : "*Tous ceux que j'entreprends de signaler ici dépendent d'ailleurs d'un seul, consistant en ce que les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent comme eux-mêmes en vue d'une fin, et vont jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même dirige tout vers une certaine fin.*" (Eth. I, App.)

En projetant sur l'extérieur (sur la Nature) le schéma finaliste de sa propre volonté, l'homme s'expose à ne jamais comprendre les fonctionnements réels du monde qui l'entoure : "*Par là, ils n'ont pu manquer de former ces notions par lesquelles ils prétendent expliquer la nature des choses, ainsi le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion, le Chaud, le Froid, la Beauté et la Laideur ; et de la liberté qu'ils s'attribuent sont provenues ces autres notions, la Louange et le Blâme, le Péché et le Mérite.*" (Eth. I, App.).

Dans la lettre 42 à Oldenburg, il dit très clairement : "*Je n'attache à la nature ni beauté, ni laideur, ni ordre, ni confusion ; les choses ne peuvent être dites, en effet, belles ou laides, ordonnées ou confuses, que par rapport à notre imagination. Par cohésion donc des parties, j'entend simplement que les lois ou la nature de chaque partie s'ajustent de telles façons aux lois de la nature d'une autre qu'il ne peut y avoir de contrariété entre elles.*" L'idée d'un ordre supérieur ou d'une harmonie cosmique est

⁹ Attention : nous ne sommes ni dans le nihilisme nietzschéen ni dans les philosophies dites de l'absurde. La vie humaine, chez Spinoza, reste tendue vers son bonheur. Mais ce bonheur n'est pas autre chose que d'être pleinement ce que l'on est. Il n'a pas de but extérieur à l'être homme. Être humain nous suffit pour être heureux.

pour lui extravagante. Le mécanisme universel suffit à comprendre l'organisation de la nature. Les descriptions en termes qualitatifs sont relatives à l'homme. Galilée le disait déjà pour la physique. Spinoza l'étend à tout le reste : éthique, politique, religion ...

De la même façon, donc, l'homme qui est empêtré dans le préjugé finaliste s'expose à ne jamais bien se comprendre lui-même : "*Les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés. (...) Les décrets de l'âme ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, et varient en conséquence selon les dispositions variables du corps. (...) Aussi bien le décret que l'appétit de l'âme et la détermination du corps sont de leur nature chose simultanée ou plutôt sont une seule et même chose, que nous appelons décret quand elle considérée sous l'attribut de la pensée et expliquée par lui, détermination quand elle est considérée sous l'attribut de l'étendue et déduite des lois du mouvement et du repos.*" (Eth. III, 2, scolie).

Les notions de libre arbitre et de contingence sont donc deux illusions liées à un préjugé (en l'occurrence l'ignorance dans laquelle nous sommes de nos déterminismes et de ceux de la nature).¹⁰ Épistémologiquement, c'est la mise en place d'une intuition fondatrice : l'universelle nécessité, l'identité entre ce qui se passe et ce qui doit se passer, la correspondance exacte entre le réel et l'esprit (débarassé de tout imaginaire), ou "*l'union de l'esprit avec la nature totale*" (TRE 13 déjà cité). Ce sera l'aboutissement du trajet : la connaissance du troisième genre.

5.2. Le deuxième genre :

C'est déjà une connaissance adéquate, c'est à dire vraie et universelle, mais formelle. C'est la raison qui connaît les propriétés des choses, mais pas encore les choses singulières elles-

¹⁰ Cette analyse touche aussi la notion de culte : les hommes, par préjugé anthropomorphique, veulent attirer les bonnes grâces d'un Dieu conçu comme "celui qui dirige tout de l'extérieur" (à notre image) afin qu'il dirige la nature à notre avantage.

mêmes (sous l'aspect de la nécessité de leur essence et de leur existence, en quelque sorte sous l'aspect de l'absolu). Ce deuxième genre est aussi qualifié de "*connaissance des notions communes*" (Eth. II, 40) ; le troisième genre sera qualifié de "*connaissance des choses singulières*" (Eth V) ou de "*jouissance et possession de l'Être*" (Court Traité).

Mais avant d'aller plus loin, une mise au point s'impose : dans son texte le plus ancien,¹¹ le Court Traité, Part II, "*De l'homme*", Chap. 1, Spinoza évoque trois, puis quatre modes de connaissance. Dans le TRE,¹¹ chap. 26 à 29, il évoque quatre modes ; il les réduit à trois dans Éthq. II, 40.

Cf. Annexe 1 : La Pléiade, pp 45 – 46 (Court Traité) et pp. 110 – 111 (TRE).

Ce qu'on peut résumer ainsi : ¹²

1. Opinion acquise par ouïe-dire, sans vérification personnelle.
2. Opinion vérifiée dans quelques cas, sans généralisation.
3. Raisonnement qui permet d'avoir une généralisation (une règle universelle) correcte du procédé.
4. Intuition claire de ce qu'est (ici) la proportionnalité dans tout type de calcul.

Finalement, les modes 1 et 2 sont ramenés au même genre, car tous deux sont sujets à l'erreur (possible). Le troisième mode fait entrer déjà dans une connaissance vraie, et rationnelle, mais pas aussi complète que celle du troisième genre. Pour passer à la connaissance du deuxième genre, une

¹¹ Rédigé à partir de 1660 ... mais publié quelques mois après sa mort, en 1677.

¹² On trouve une classification semblable en scolastique classique :

1. αἰσθησις (*sensus*)
2. φαντασία (*imaginatio*)
3. λόγος (*ratio*)
4. νοῦς (*intellectus*).

Ou encore chez Aristote, dans le *De Anima* :

1. αἰσθησις
2. δοξά
3. ἐπιστημη
4. νοῦς.

vérification ne suffit pas, car il faudrait une vérification infinie de tous les cas possibles. De plus, cela n'amènerait rien sur la connaissance réelle et profonde du phénomène lui-même : ce ne serait qu'une liste infinie de propositions exactes. Pour connaître vraiment, il faut comprendre la nécessité interne d'un fonctionnement, d'un processus ou d'un objet d'expérience. Cette nécessité interne n'est ni une qualité, ni une vertu, ni une finalité ... ni aucune autre illusion anthropomorphe.

En bon cartésien, Spinoza prend modèle sur les mathématiques et la géométrie : les hommes seraient restés dans l'ignorance "*si la mathématique, occupées non des fins mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avait fait luire devant les hommes une autre norme de vérité.*" (Eth. I, App.) Ce qui implique quelques règles, en particulier :

- progresser d'idée claire en idée claire.
- déduire à partir d'axiomes évidents et de définitions univoques.
- écarter toute préoccupation étrangère au contenu posé.
- exclure toute notion qui n'est pas directement exigée par les prémisses.
- ...

Pour qu'une définition ou un axiome soient variables, ils ne doivent reposer que sur l'essence ou la cause "prochaine" (surtout pas sur une cause lointaine ou finale), c'est à dire sur les conditions qui font qu'une chose existe ou qu'un événement se produit (les conditions, et non le but, ou des qualités attribuées à l'objet).

La démarche mathématique sert ici de modèle, comme chez Descartes, mais elle est aussi la norme de toute vérité. Et la question de la vérité prend chez Spinoza une tournure inattendue.

Deux problèmes se posent, traditionnellement :

- le problème du point de départ, qui doit lui-même être assuré (sans régression à l'infini).

- le problème de la certitude (sur quoi repose-t-elle ? est-ce une lumière intérieure ? comment la distinguer du sentiment sincère mais subjectif d'avoir touché la vérité ?)

Concernant le point de départ, Spinoza commence par récuser le problème de la régression à l'infini, en argumentant un progrès réel (historiquement constatable) de la connaissance humaine. Même si le savoir de son époque n'est pas complètement assuré, il est clair qu'il est plus sûr, plus "vrai" que celui des siècles précédents. Dans le cours de notre vie humaine, peu importe au fond que l'on parte d'une approximation, voire d'une erreur : pour peu qu'on en fasse l'effort, on parvient à la corriger, au moins en partie, ce qui nous donne quelques outils plus performants, quelques grilles de compréhension plus performantes, donc plus d'aptitude à corriger d'autres erreurs, et ainsi de suite. Le progrès s'auto entretient : la connaissance valide la méthode, et réciproquement.

Cf. Annexe 1 : TRE § 30 – 32, pp. 111 – 112.

Concernant le délicat problème du discernement entre certitude et vérité, Spinoza reconnaît la nécessité de l'expérience pour "nourrir" la connaissance, mais il ne lui reconnaît aucun principe de discrimination entre le réel et l'imaginaire. Partageant sur ce point l'analyse de Descartes, il remarque que l'observation la plus pointue – livrée à elle seule – n'atteint que la connaissance du deuxième genre. Cela permet d'éviter les "délires" trop grossiers, mais ça n'éclaire pas sur l'essence des choses, leur nécessité interne. En mathématique ou en géométrie, la vérité d'une définition ou d'un raisonnement apparaît dans la définition elle-même ou dans le raisonnement lui-même, non par comparaison avec le monde extérieur (lequel d'ailleurs, dans ces matières, peut n'avoir aucune existence concrète !).

C'est donc vers l'intérieur même de l'entendement, vers ses propres fonctionnements, qu'il faut se tourner : pour valider une démonstration mathématique, on regarde la

cohérence du raisonnement, et cela suffit. C'est en ce sens que Spinoza parle de "connaissance réflexive" (ou "idée de l'idée") pour qualifier sa méthode :

Cf. Annexe 1 : TRE § 38 ss, pp113 – 114.

Ce qui suppose une redéfinition de l'entendement humain, et une non symétrie entre vérité et erreur. En effet, de même que l'eau, sans obstacle, suit naturellement la pente du terrain par le chemin le plus court, de même l'entendement humain, s'il n'est pas empêché par l'illusion – à savoir tous les effets des préjugés, mais aussi les maladies, les accidents corporels, les sentiments, etc. – suit naturellement la "pente" de la vérité ; car l'esprit humain est déterminé par le contact avec le réel autant que la trajectoire de l'eau par l'attraction terrestre.

Spinoza, à l'inverse de Descartes, n'utilise pas le doute systématique. Pour lui, nous sommes d'emblée dans la vérité, dès que nous pensons (correctement). Pour tout dire : nous ne pouvons pas réellement penser le faux ; être dans l'erreur, ce n'est pas réellement "penser", c'est autre chose (c'est délirer, imaginer, suivre aveuglément une pulsion ou une opinion, etc.). Il ne s'agit pas du même acte. Par exemple, "parler" signifie "produire des sons sensés" ; si ça ne produit pas de son, c'est du mime ; si ça ne produit pas de sens, c'est des vocalises ou du bruitage ; mais ce n'est pas parler). Le seul vrai problème, c'est donc d'arriver à penser vraiment, et non à croire qu'on pense parce que des idées nous traversent l'esprit.

Quand à la certitude, elle n'est pas autre chose que l'attitude naturelle de l'esprit humain mis en présence de la vérité, ou essence objective. On ne peut la confondre avec le sentiment subjectif de certitude que l'on éprouve naïvement quand on croit savoir quelque chose. L'un est d'ordre logique (indubitable, apodictique), l'autre d'ordre psychologique. Dans l'expérience de la certitude naïve, on croit ou on sent qu'on a raison, mais sans pouvoir dire pourquoi ; on ne devrait pas employer le terme de certitude, mais de "foi",

car on fait confiance en sa propre impression subjective. Dans la certitude éprouvée lors de la pensée d'une idée vraie, l'expérience est différente : ce qui est donné, ce qui est présent à l'esprit, ce n'est plus un simple sentiment de vérité, c'est la compréhension claire de la nécessité de ce qui est, et la perception – en même temps – de sa (ou ses) cause(s) prochaine(s).

Les deux états d'esprit peuvent se ressembler tant qu'on n'a pas fait l'expérience d'avoir en tête une idée indubitablement vraie. Mais quiconque a connu réellement, de l'intérieur, l'expérience cartésienne du *cogito*, ou encore l'évidence d'une démonstration mathématique ou géométrique, sait faire la différence. De plus, quiconque a été en mesure de faire cette différence voit toutes ses fausses certitudes fragilisées, et se met spontanément à la recherche du troisième genre de connaissance. Bien sûr, il peut trouver cela trop ardu, ou ne pas avoir le temps de s'y consacrer ... mais alors il cesse de penser véritablement (il fait confiance, il suit l'opinion, il se moule sur ce que dit tout le monde, il croit ce qui lui plaît ... bref il fait tout sauf penser).

5.3. Le troisième genre :

Qualifié de "science intuitive", c'est le passage "*de l'idée adéquate de l'essence des attributs à l'essence adéquate des choses*" (*Éth.*, II, 40, 2^e sc.). C'est la connaissance authentique, à la fois rationnelle et intuitive, qui saisit le rapport entre la totalité comme Substance et la singularité de l'être.

Reprenant, dans TRE §§ 23-24, l'exemple des nombres proportionnels (cf. Court Traité 1, 3), Spinoza marque bien la différence entre le second et le troisième genre. Tous deux sont dans la vérité, mais :

- la connaissance du deuxième genre ressemble à celle des "marchands", tout à fait capables de calculer très exactement le quatrième nombre proportionnel en appliquant le bon procédé, mais qui en

restent là,

- tandis que la connaissance du troisième genre est celle des mathématiciens qui ont démontré la proportionnalité (comme Euclide, prop. 19 du livre VII) ou toute personne qui perçoit intuitivement et complètement ce qu'est la notion même de proportionnalité, et donc tout ce qu'on peut en tirer.

Sans doute a-t-il à l'esprit le fait que Descartes, méditant sur la proportionnalité, en a tiré une méthode pour résoudre des équations d'un degré supérieur.

Comme nous l'avons déjà évoqué (page précédente) en parlant de méthode "réflexive", la connaissance du troisième genre est claire, complète, et consciente d'elle-même. C'est "savoir", mais en même temps "savoir qu'on sait", et "savoir ce que c'est que savoir".

Comment y parvenir ? Nous l'avons déjà largement abordé ; je résume :

- d'abord éliminer tout ce qui fait obstacle à la saisie naturelle de la vérité, à savoir : tous les préjugés (les anthropomorphismes, le finalisme ...), les fausses évidences, les jugements non critiqués, les connaissances acquises seulement par "ouïe dire", les habitudes de pensée, le résultat des passions, des désirs qui nous font comprendre les choses selon nos souhaits et non selon la vérité, etc.
- ensuite, éliminer les risques liés aux déficiences de la mémoire et aux faibles capacités de notre esprit, et le plus efficace moyen est de réduire la complexité des problèmes et d'avancer avec précaution et méthode ; on retrouve ici les exigences "mathématiques" de clarté, d'univocité, de progression pas à pas par des méthodes éprouvées, d'élimination de tout ce qui n'est pas directement exigé par les prémisses, etc.
- une fois ces conditions réunies, la progres-

sion sera naturelle : purifié et correctement appliqué, l'esprit sera de plus en plus sensible à la vérité (à l'essence objective, à l'être), et se dotera d'outils, de fonctionnalités, de possibilités et de réflexes de plus en plus performants, jusqu'à arriver au stade ultime de la connaissance.

Il ne faut pas oublier que, pour Spinoza comme pour Descartes, ce chemin n'est pas un pur projet idéal : par l'expérience des mathématiques et celle du *cogito*, par exemple, mais aussi par la fécondité des nouvelles méthodes scientifiques, nous avons déjà des exemples de vérité indubitable. Nous en connaissons donc le modèle, le prototype. Nous en avons expérimenté la certitude. Nous savons donc quel type de chemin suivre. Cf. *TRE 38* (p. 114) : "*Donc, la bonne méthode sera celle qui montre comment diriger l'esprit selon la norme d'une idée vraie.*"

Munis de cette expérience, nous pouvons faire la différence (discriminer, discerner) entre une idée vraie et une autre. Pour Spinoza, l'idée fictive se reconnaît d'abord à son indétermination. On peut imaginer l'objet de cette idée comme existant ou comme n'existant pas. Si nous connaissons mal la nature d'un être, nous pouvons lui attribuer plus ou moins arbitrairement tel ou tel prédicat, telle ou telle qualité. Nous pouvons par exemple imaginer que notre âme réside dans le cerveau, ou bien dans notre corps tout entier ... une idée fictive (pas forcément fautive, mais fondée sur un préjugé) est une idée qui permet l'alternative. Or, si nous acquérons une idée vraie d'un être, l'indétermination disparaît.

En effet, comprendre un être ou un événement ou un processus, c'est en saisir (par démonstration, ou mieux : par intuition) la nécessité. Dans le réel, selon Spinoza, il n'y a ni hasard ni arbitraire : la Substance, ou la Nature, ou Dieu, en tant qu'absolu, ne donne prise ni au caprice ni à l'arbitraire. Il n'y a ni indétermination ni hasard. Tout ce qui se produit, tout ce qui est, a une raison d'être, et

la connaissance du troisième genre est la connaissance de cette raison d'être, de la nécessité que cela soit, et que cela soit ainsi.

Quand on arrive à ce stade de compréhension, le doute n'est plus possible. Il ne reste ni alternative, ni confusion, ni indistinction. L'idée vraie contient la raison de tout ce que l'on peut nier ou affirmer de son objet, ainsi que la nécessité de son existence. C'est ainsi qu'en géométrie, par exemple, l'idée vraie du cercle contient toutes les propriétés du cercle, qu'on obtient par déduction.

Petite (ou grande) différence par rapport à Descartes : ce dernier croit nécessaire d'appuyer sur l'existence de Dieu (et d'un Dieu parfait, non-pervers) la valeur de la certitude de l'esprit humain. Car il ne trouve aucune autre solution de continuité entre les idées – radicalement internes à l'esprit pensant – et le réel, extérieur à ce même esprit.

Spinoza se passe de cet argument : l'esprit humain est déterminé par le réel, car il en est une partie homogène (le spinozisme est un monisme). De même que l'œil, déterminé par la lumière, voit la réalité sauf s'il est abîmé ou si on le trompe par un artifice, de même l'esprit humain connaît le réel en vérité sauf s'il est lui aussi abîmé, empêché ou trompé. Enlevez les obstacles, et l'esprit retrouvera le chemin de la vérité.

5.4. De la connaissance à l'éthique :

Cette différenciation des genres de la connaissance, on le voit bien, n'est pas un classement, mais un itinéraire. Un itinéraire qui consiste à comprendre d'abord que l'origine de la pensée fautive est **l'imagination** avec ses délires anthropomorphiques et superstitieux sur le plan théologique, ses délires passionnels dans le domaine psychologique, et enfin ses délires de frayeur et d'angoisse sur le plan moral et politique. Il s'agit donc de procéder d'abord à la critique de l'imaginaire, en montrant que l'origine même de cet imaginaire (qui est à son tour origine de l'erreur) est le **désir** lorsque

celui-ci n'est pas critiqué.

Il y a donc déjà, dans l'analyse des origines de l'erreur (désir spontané, imagination non consciente de soi), un souci d'éthique et de visée libératrice : l'itinéraire philosophique consistera naturellement, à partir d'un désir de liberté, à procéder à la critique de la connaissance imaginaire (et du langage), pour s'efforcer enfin de connaître les choses rationnellement et en vérité pour être en mesure d'accéder à la liberté.

Cet itinéraire est tracé dès le *Traité de la réforme de l'entendement* : cette recherche et cette acquisition supposent une transformation radicale des attitudes de l'esprit (justement une "réforme de l'entendement") et des méthodes de la connaissance. C'est dans le dessein d'accéder au vrai bien que la connaissance doit repartir sur de nouvelles bases. La connaissance, chez Spinoza, n'est pas sa propre fin.

Mais, pour mettre la connaissance au service de l'éthique et de la liberté, il ne suffit pas de montrer la nécessité de passer de la pensée imaginaire à la pensée rationnelle. Il faut établir une vraie connaissance de la Nature qui nous détermine. Ce qui signifie : en avoir une idée vraie. La philosophie, c'est son rôle, doit déployer son système, c'est-à-dire "se représenter l'image de la Nature", en commençant par "l'idée de l'Être le plus parfait" : l'esprit "doit produire toutes ses idées à partir de celle qui représente l'origine et la source de la Nature" (TRE §§ 49 et 42). Le *Court Traité* le disait déjà : « Dieu, ou ce qui pour moi est exactement la même chose, la vérité » (*De l'homme*, V, 5).

La Nature, ou Dieu, ou la Substance ... est là, dans son irréductibilité et dans son absolu. Rien ne nous permet d'affirmer l'existence de régions ontologiques différentes. Fidèle à son monisme absolu, Spinoza rejette tout dualisme. Mais il faut bien rendre compte des différences fondamentales du réel, comme la différence cartésienne entre l'étendue et la pensée, ou la différence classique entre le fini (les créatures singulières) et l'infini (les

productions naturelles, la totalité, etc.). Ces différences découleront logiquement, pour Spinoza, de l'infinité de l'Être même de Dieu (ou Substance ...). Cette infinité se déploie, ou se traduit pour nous, dans l'infinité des Modes et des Attributs de l'unique Substance.

Les Modes et les Attributs sont des instruments conceptuels (quasiment une axiomatique) destinés à rendre intelligible le rapport entre cette totalité substantielle et les êtres ou choses singulier(e)s. Les Attributs sont les aspects ou les genres selon lesquels la Substance se donne à l'intelligence humaine : l'étendue et la pensée (nous sommes bien dans l'optique cartésienne, malgré tout) sont donc des aspects déterminés (et infinis, dans leur genre) de la Substance ou Nature. D'autres attributs pourraient exister (par exemple pour d'autres formes d'intelligence ...) mais ce serait toujours la même Substance. Penser la Nature sous la détermination d'un attribut, c'est donc la limiter (n'en penser qu'un aspect, d'où parfois des débats ou des mises en oppositions qui ne sont que le reflet de l'incapacité à penser ensemble tous les attributs) ; mais c'est inévitable : on ne peut humainement penser que par déterminations.

Mais l'étendue et la pensée ne suffisent pas à rendre compte de la singularité des êtres et des choses. C'est la fonction des Modes que d'opérer cela : ils peuvent être infinis (comme le mouvement, l'entendement, ...) ou finis (comme les personnes, les êtres, les choses, ...). Ils sont la Substance en tant que productrice ("nature naturante") et produite ("nature naturée") car bien sûr la Substance n'est pas une entité supérieure qui crée les choses, les mouvements, etc. Elle est à la fois ce qu'elle est et ce qu'elle produit. Ce sont deux aspects logiques de la même réalité qui se donne à voir selon de multiples modes.

Substance, attributs, modes infinis et modes finis sont donc le système conceptuel qui permet de n'expliquer la Nature que par la Nature (sans mystère ni transcendance), tout en respectant l'opposition fondamentale entre le fini et l'infini. C'est seulement sur un plan

homogène méthodologique (celui de la raison) que ces deux aspects du réel s'opposent ; ils sont instruments de connaissance et détermination d'une même nature, et non pas régions ontologiquement différentes ou hétérogènes.

Mais il reste un problème fondamental, rendu plus délicat encore par le monisme de Spinoza : n'y a-t-il pas contradiction entre la liberté visée par l'éthique, et la nécessité essentielle au système de la nature? C'est la doctrine de l'homme et du désir qui permettra de répondre.

6. Anthropologie et éthique.

Nous sommes bien, avec Spinoza, dans une pensée moniste : les modes et les attributs expriment tous à leur façon une seule et même réalité, la pensée et l'étendue expriment la même et unique Substance, l'homme est un être singulier unitaire et non pas double. Il n'est pas, comme dans la tradition classique, la juxtaposition d'une âme et d'un corps, mais l'unité corps-esprit. L'âme, que Spinoza nomme plutôt l'esprit (*mens*), n'est pas une autre chose, mais elle est l'idée du corps (*idea corporis*),¹³ qu'on pourrait traduire par "la conscience du corps", "le corps se pensant lui-même". Très moderne également est sa façon de décrire les facultés humaines : l'homme, cet être unitaire, est toujours un acte (action de penser, de vouloir, de désirer), et jamais une potentialité (faculté de vouloir, de sentir, de juger).

Et surtout, on trouve dans *L'Éthique* la doctrine la plus importante et la plus nouvelle (pour l'époque) : cet être unitaire et contingent qu'est l'homme n'est pas un être de connaissance, mais un être de désir.

¹³ Le terme latin "idea" est assez souple : on l'employait pour désigner les "idées" platoniciennes, aussi bien que pour traduire – parfois – la notion de "forme" chez Aristote.

6.1. L'homme, un être de désir.

Spinoza l'affirme nettement à plusieurs reprises, par exemple au livre III, prop. 9, p. 422 : *"L'appétit n'est donc rien d'autre que l'essence même de l'homme (...). Le désir est l'appétit accompagné de la conscience de lui-même."*

ou prop. 58, p. 466 : *"D'autre part, l'esprit, en tant qu'il a des idées claires et distinctes, aussi bien qu'en tant qu'il a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être. Or, par effort, nous entendons le désir. Donc le désir se rapporte aussi à nous en tant que nous comprenons, autrement dit en tant que nous sommes actifs."*

ou encore dans la première définition des sentiments (Livre III, après la prop. 59, p. 469)) : *"Le désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée, par une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose."*

Le fondement de ce désir est à la fois naturel, intelligible et actif : c'est l'effort pour persévérer dans l'être. Spinoza renverse ici l'ordre classique des termes : ce n'est pas pour connaître que l'homme désire (comme chez Platon) ; c'est pour déployer son désir (c'est-à-dire l'affirmation de son existence, le déploiement de ses capacités) que l'homme s'efforce d'imaginer ou de connaître.

Le désir n'est pas pour Spinoza le domaine inférieur de la sensibilité, qui serait source du mal et de l'esclavage et qu'il conviendrait de réprimer par la raison et la morale. Cette perspective platonicienne ou kantienne est aux antipodes du spinozisme. Ici, au contraire, le désir est le mouvement existentiel du corps et de l'esprit ; c'est un mouvement unique qu'on appellera modification du corps ou idée de l'esprit, suivant le point de vue et le registre adoptés. Les passions et les sentiments (termes non spinozistes), ou plutôt les affects, ne sont rien d'autre que la conscience des transformations du corps, ou l'idée des affections du corps.

Ce mouvement unitaire du désir est originel et premier. Mais comme le pouvoir qu'il manifeste peut aller en s'accroissant ou en diminuant, l'homme peut vivre la joie ou au contraire la tristesse, bien qu'il poursuive essentiellement toujours la réalisation et la perpétuation de son désir, c'est-à-dire la joie. De ces deux "passions" fondamentales (trois si, comme Spinoza le fait lui-même, on y ajoute le désir, qui est en réalité la source des deux autres) découleront tous les affects humains : amour, générosité, «force d'âme», courage, ou bien, au contraire, envie, haine, jalousie, ambition. Une psychologie rationnelle est possible, c'est-à-dire une anthropologie intelligible qui dise les sources et les formes des passions irrationnelles ou des affects actifs et libres.

6.2. Désir, passion, et liberté.

C'est ici que peut se situer le problème de la liberté. L'esclavage, la servitude comme dit Spinoza, n'est pas le fait du désir, mais de la passion. Or la passion n'est pas définie par le corps et la sensibilité, mais par l'hétéronomie et l'illusion : un affect est une passion s'il implique l'imagination, l'erreur, la connaissance partielle et confuse des causes, la dépendance à l'égard de causes qui ne sont pas en nous. La servitude (les passions) découle aussi de l'illusion objectiviste : le fait de croire que les objets et les êtres sont désirables en eux-mêmes, et que le bien (la valeur) est extérieur au désir qu'il déterminerait.

La liberté, au contraire, c'est la conscience de l'ordre véritable des choses : *« Nous ne désirons pas une chose parce qu'elle est bonne, mais au contraire c'est parce que nous la désirons que nous la disons bonne »* (Éth. , III, 9, sc.). C'est ici le véritable renversement copernicien dans l'ordre des valeurs.

Mais revenons en à la servitude : c'est donc le désir confus, tronqué, produisant des actions qui se retournent contre lui. La servitude, c'est le désir ignorant et imaginaire, livré à lui-même dans sa spontanéité et s'enchaînant en

fait à des déterminations extérieures à lui-même :

- ◆ Dans l'ordre psychologique, le désir s'enchaîne aux dialectiques de l'imaginaire : identification et imitation, ambivalence, contradictions et instabilité passionnelles, renversement des passions dans les relations de l'amour et de la haine.
- ◆ Dans l'ordre politique, le désir s'enchaîne à la monarchie, garant illusoire de l'équité.
- ◆ Dans l'ordre métaphysique et religieux, le désir s'enchaîne à ses propres peurs qui le conduisent au délire et à la superstition.

Cette servitude n'est donc pas définie par le seul désir, mais par ses productions imaginaires. Cela est perceptible dans le domaine de la philosophie politique. Puisque le désir est antérieur à toute valeur, il n'existe dans l'état de nature ni bien ni mal, ni droit ni injustice. Le droit est la force, la puissance d'exister. Mais de là découle le contraire de la liberté : la guerre généralisée, l'insécurité, la servitude comme peur et dépendance. Aussi comprend-on la nécessité de fonder un ordre social juridique, en passant un "pacte social" qui, en définissant des institutions, déterminera désormais ce qui est juste et injuste dans une société donnée, et assurera la sécurité. Il appartiendra ensuite à la philosophie politique de montrer que la démocratie réalise le plus parfaitement possible ce pacte social, condition de la liberté objective ; et il appartiendra à la philosophie d'aller encore plus loin et, après avoir établi la concorde et l'amitié (et non pas seulement la sécurité), de travailler à la libération intérieure et à l'instauration du "bien véritable" qui est joie souveraine et parfaite.

Spontanément, le désir produit donc dans l'ordre politique la convoitise, la concurrence et la guerre (sans qu'il y ait là aucun "mal") et dans l'ordre individuel la passion, l'angoisse et la dépendance (qui sont faiblesse et tristesse et non pas péché et mal). En un mot, le désir produit d'abord l'impuissance de fait et la destruction de soi : le contraire de ce qu'il visait. C'est là la

véritable servitude, ou "nécessité", le contraire de la liberté.

Le déterminisme de la nature (si fortement affirmé par Spinoza) n'est jamais posé comme servitude. Il n'y a pas contradiction entre déterminisme et liberté, parce que celle-ci est définie – non pas comme l'absence de cause ou comme l'inintelligible libre arbitre – mais comme la connaissance réflexive de l'affect qui, dissolvant les images et les faux biens, transforme l'affect passif (hétéronome et aveugle) en affect actif (autonome et éclairé).

6.3. Un travail de libération :

La libération n'est pas la suppression du désir, mais sa transmutation par la réflexion : or cette réflexion sur le désir est toujours possible puisque l'affect est précisément l'idée d'une affection du corps, et que nous sommes toujours conscients de nos idées. Quand nous sommes "inconscients" (l'appétit remplaçant le désir), c'est que nous n'avons que des idées confuses et tronquées sur nous-mêmes et le monde où nous agissons.

Par la connaissance réflexive de la nature et de nous-mêmes, nous pouvons donc transformer le désir passif en désir actif, passant de la dépendance par rapport aux causes externes à l'autonomie qui nous réalise selon notre propre désir et notre propre causalité. Le pouvoir de l'individu se déploie alors effectivement ; son essence singulière se réalise alors authentiquement dans la joie et l'indépendance.

La liberté n'est donc pas la fuite hors de la nature ni la négation du corps, mais bien au contraire la réalisation, dans cette nature et selon ses lois, des puissances conjointes du corps et de l'esprit. Le spinozisme est le contraire d'un ascétisme. Libéré des valeurs transcendantes et objectives, libéré de la peur de la mort et de l'angoisse métaphysique (puisque un seul monde est donné, qui est le nôtre), l'homme devient effectivement ce qu'il désire être, et déployant son pouvoir, il accède à la joie.

Ce pouvoir, il est clair qu'il dépend de la connaissance adéquate (réflexive et totalisatrice), puisqu'elle seule peut rendre le désir à lui-même et l'homme à sa causalité immanente. C'est pourquoi la connaissance du troisième genre (qui est la philosophie même) sera la plus haute "vertu". Seule la connaissance peut conduire le désir à sa plus haute réalité et à sa plus haute perfection, en le libérant des illusions. Seule elle est capable de définir, pour chacun, l'«utile propre», c'est-à-dire un bien qui soit à la fois spécifique et réel : seule, par conséquent, elle peut mener le désir à la plus haute joie, qui est de puissance, d'indépendance et de sérénité. La liberté n'est rien d'autre que cela.

On le voit, elle est fondée sur la réflexion, seule capable de réaliser authentiquement le désir par la cohérence des buts finaux et des moyens termes. Et cette liberté réflexive, inséparable d'un authentique pouvoir, a pour contenu la joie même.

6.4. Le salut ou la béatitude.

C'est pourquoi il n'y a pas de différence entre liberté et béatitude. La liberté comme joie et perfection souveraine est béatitude parce que, ainsi que le recherchait le *Traité de la réforme de l'entendement*, elle est permanente et continue. La béatitude est donc, comme liberté et joie, le salut même. Elle est le plus haut contentement de l'esprit et du désir : à la fois satisfaction de soi, accord avec soi-même et le monde, et repos actif en soi-même.

Par-là, la conscience accède à une certaine espèce d'éternité : non pas l'immortalité empirique et imaginative (il n'y a pas d'âme), mais une manière d'être et de vivre selon la vérité des déterminations essentielles, détachée des contingences empiriques liées au temps ordinaire. Certes, cette "éternité" appartient à l'esprit par essence et par nature. Cependant, puisqu'au terme du long itinéraire que constitue *L'Éthique* la conscience accède à une joie et à une permanence qu'elle n'avait jamais éprouvées, tout se passe comme si "*l'esprit*

commençait seulement à être" (*Éth.*, V, 31, sc.) et commençait seulement à comprendre les choses sous l'aspect de l'éternité.

Il s'agit en fait d'une "seconde naissance" (comme le disait déjà le *Court Traité*) : cet amour intellectuel de Dieu, quoique éternel, "*a toutes les perfections de l'Amour, comme s'il avait pris naissance*" (*Éth.*, V, 33, sc.). Il s'agit (puisque Dieu, Nature et Vérité sont identiques) d'une naissance à soi, d'une entrée dans la liberté et la joie, et non pas d'une entrée ou d'un voyage dans un autre monde. Le langage même de Spinoza oblige à faire cette précision : c'est que l'allusion aux valeurs mystiques est seulement destinée à suggérer que l'enjeu existentiel du spinozisme (joie, liberté, repos actif en soi-même) est aussi important que l'enjeu métaphysique des mystiques.

La béatitude éternelle n'a, en fait, qu'un sens recevable et c'est un sens purement immanent, mais suprêmement exigeant, totalement réflexif et totalement existentiel à la fois. Pour situer l'éthique spinoziste dans son époque, on peut dire qu'elle s'oppose à ce qu'il considère comme trois dérives ou aberrations :

- une spiritualité de "fuite" vers un au-delà mystique qui oppose vrai bonheur et vie concrète : pour Spinoza, le bonheur est l'adéquation de notre désir et de notre réalité concrète ; ou bien il est fait pour cette vie, ou bien il n'existe pas. La vocation de l'homme, ici bas est la joie et le bonheur, ici et maintenant. Car il n'y a pas d'ailleurs. Il n'y a pas à quitter la nature pour rejoindre Dieu, puisqu'il y a coïncidence entre les deux.
- le report du "bonheur" vers la vie après la mort : Spinoza ne croit pas à l'immortalité de l'âme, ni à la résurrection de la chair ... ou plutôt il y voit des images d'une réalité qui suffit au bonheur : l'éternité qu'acquiert l'individu accédant à "l'amour intellectuel de Dieu", coïncidant avec sa propre essence, comprenant et intégrant la totalité

de la nature et de sa nécessité. C'est "être" ce que l'on est, et non "subir" une existence peu maîtrisée.

- la rigidité de la morale (calviniste surtout, à son époque), qui déprécie le désir et empêche l'homme de goûter la joie d'être ce qu'il est. Cette approche morale enferme l'homme dans une culpabilité constante, puisque l'homme est un être de désir, et que le désir est soupçonné d'emblée d'être source de tout péché. Une telle morale est donc répressive (et non pas éducative) vis à vis du désir.

Une telle éthique pourrait paraître assez proche, jusque dans ses termes, de l'approche thomiste, par exemple. Il est vrai que les deux visent le bonheur de l'homme, dès maintenant, par la conversion du désir et l'amour de Dieu, pour atteindre la vraie liberté. Une première (et grande) différence réside dans l'identification de ce Dieu : Dieu transcendant pour le christianisme, Substance unique (ou refus de toute transcendance) chez Spinoza. Cela implique une différence radicale dans la manière de concevoir l'essence de l'homme, ce vers quoi il tend, la satisfaction de son désir ... donc son bonheur.

Pour s'épanouir, l'homme a-t-il besoin de sortir de soi pour aller à la rencontre de l'Autre, ou doit-il au contraire chercher en soi sa propre coïncidence avec la nature ? Pour le dire d'une autre manière : le Salut est-il de l'ordre de l'amour, c'est à dire une grâce, un don, voire un pardon ... ou est-il de l'ordre du raisonnement, c'est à dire un chemin que nous pouvons parcourir par nos seules forces ? Sur ce point, spinozisme et christianisme sont incompatibles.

C'est ce qu'expriment des précisions terminologiques importantes : quand il parle de l'amour de Dieu, Spinoza précise bien "amour intellectuel de Dieu". Mais le plus fondamental, c'est le titre (et le mode d'exposition) de son ouvrage majeur, *l'Éthique*. Le titre complet est : *Éthique démontrée selon l'ordre géométrique*. On remarque d'emblée

que, en dépit de ses origines juives, il n'est pas question d'indexer cette éthique sur une quelconque révélation transcendante. Comme dans un traité de géométrie, le texte de *l'Éthique* commence par un certain nombre de définitions et d'axiomes. Puis, le texte se déroule de façon rigoureuse, par propositions, démonstrations, et commentaires. Comme dans tout système axiomatique, quiconque admet les définitions préliminaires, et accepte le bien fondé des axiomes, est contraint d'en arriver aux conclusions de Spinoza (à moins bien sûr de découvrir quelque erreur dans une démonstration).

Bien sûr, on peut aujourd'hui déceler bien des pré-supposés dans les propos de Spinoza : refus de toute transcendance, surévaluation de la rationalité, méconnaissance des ressorts intimes de la psychologie humaine, etc. Mais la démarche en soi ouvre des perspectives intéressantes : peut-il exister une éthique universelle ? Enjeu de taille, pour nous, à l'heure de la mondialisation. La démarche de Spinoza n'a pas rassemblé les esprits comme le fait une démonstration mathématique ... mais il devient clair que l'on peut envisager de bâtir une éthique sans référence religieuse (ce que faisait, d'ailleurs, la philosophie grecque, ce que feront Kant et bien d'autres ...) sans pour autant sombrer dans le relativisme moral ou la simple convention sociale. Une seule "valeur" suffit, ou plutôt un constat : l'homme désire vivre et déployer toutes ses possibilités.

Un autre point fort de la démarche de Spinoza, c'est la prise en compte d'un autre constat de base, dont il faut tirer toutes les conséquences : l'être humain ne vit pas seul. La dimension politique n'est pas un accident regrettable de l'histoire, c'est une dimension humaine fondamentale. Une éthique n'est donc qu'une illusion, ou au mieux une utopie, si elle n'en tient pas compte.

7. La politique.

Pour analyser le politique, la démarche de Spinoza est encore une fois très cartésienne : démonter les problématiques en éléments de base, en remonter les éléments avec minutie, et ne faire intervenir que les constats d'évidence et la seule raison humaine.¹⁴

Pas besoin donc, pour comprendre et évaluer le politique (même chose pour l'éthique) de faire appel à un "autre monde", à une révélation hétérogène ou une intelligibilité autre que ce que la nature nous montre à voir. Son regard porte sur l'homme tel qu'il se présente dans sa nature et dans son histoire, dans ses réalisations et dans ses désirs.

Son refus des dualismes traditionnels lui permet ainsi de se passer des justifications religieuses classiques (à son époque) sans pour autant les nier. L'existence du monde est en soi la volonté de Dieu, concrète, réelle. Les lois naturelles sont l'expression directe de la puissance même de Dieu. Les potentialités naturelles de l'être humain, ses capacités et ce qui le motive profondément ... sont le projet de Dieu sur l'humanité, la vocation (naturelle ou divine, c'est identique, pour lui) de l'homme.

C'est ainsi qu'il échappe à deux écueils (et c'est ce qui en fait l'intérêt) :

- **Analyser le politique à partir d'autre chose que lui** (théologie ou éthique extrinsèque). Éviter cet écueil est important si l'on veut réfléchir le politique dans une société pluri-religieuse et pluri-culturelle, où il n'y a donc aucune unité théologique, ni éthique.
- **Réduire le politique à n'être qu'une convention**, un arrangement arbitraire entre individus. Éviter cet écueil est important si l'on veut sortir du relativisme politique : tous les régimes politiques se valent-ils, du moment que les citoyens sont d'accord ?

¹⁴ Démarche qui ouvre une question intéressante : qu'est-ce qu'une politique rationnelle ?

7.1. Au point de départ : la nature humaine.

Pour démarrer l'analyse rationnellement, il convient de regarder simplement la nature humaine telle qu'elle est, de regarder dans la nature ce qui convient à l'homme, ou quel est son désir (son mouvement) le plus naturel. Et ceci sans a priori d'aucune sorte, ni théologique ni éthique.

"Les philosophes conçoivent l'homme non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent : de là cette conséquence que la plupart, au lieu d'une éthique, ont écrit une satire. (...) La politique, telle qu'ils la conçoivent, doit être tenue pour une chimère ou comme convenant soit au pays d'Utopie, soit à l'Age d'Or ..." (Traité Politique I, 1).

Une observation rationnelle de l'humain nous le montre d'abord "à l'état de nature", dans un état en quelque sorte "pré-rationnel". Le moteur le plus général et le plus profond de son activité est, comme pour tout être naturel, **la volonté de persévérer dans son être propre** (la conservation de soi, mais plus dynamiquement le vouloir vivre, tout ce qui relève des tendances naturelles, du besoin, du désir, ...) **et la puissance de l'accomplir**. *"Il est évident que la nature, considérée en elle-même, jouit d'un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir. C'est à dire que le droit de la nature s'étend jusqu'aux bornes de sa puissance."* (TTP XVI)

Autrement dit : oui, l'être humain est naturellement violent, conquérant, égoïste, prêt à faire ce qu'il peut pour obtenir ce qu'il veut ... et il faut l'accepter comme **une donnée objective**, au lieu d'en faire aussitôt une lecture théologique (c'est une conséquence d'un péché d'origine) ou moralisatrice (c'est un mal, donc il faut le combattre par des Lois, l'éducation, la répression, etc.).

La première condition du réalisme politique de Spinoza est ce regard "neutre" de scientifique sur l'objet qu'il analyse. L'originalité, c'est qu'il ne s'agit pas d'une neutralité méthodologique. Pour lui, ce que nous voulons, à savoir persévérer dans notre être à la mesure de ce que

nous pouvons (et toute la violence éventuelle que cela implique), c'est cela la "volonté de Dieu, ou de la Nature" : il nous a faits (ou : nous sommes faits) pour vivre et déployer notre vie selon les possibilités qu'il nous a données (ou dont nous disposons). Sans cela, Dieu se contredit.

Dans ce contexte précis, le Bien ou la Vertu sont ce que "je" veux dans la mesure de ce que "je" peux. Le désir et la puissance. De même, la notion de "bonheur", trop floue et trop subjective, va être remplacée par celle, plus précise et plus compréhensible, plus immédiate, d'"utilité" : *"La raison ne demande rien contre la nature, elle demande que chacun s'aime soi-même, qu'il cherche l'utile qui est le sien, ce qui lui est réellement utile et qu'il désire (...) de sorte que chacun, selon sa puissance d'être, s'efforce de conserver son être."* (Éthique IV, 18, scolie).

La Vertu, ou le Bien, n'est rien d'autre que "ce qui est réellement utile pour conserver son être".

L'intérêt de cette perspective, c'est justement de pouvoir définir un droit naturel imprescriptible, et de **fonder la politique** en nature et en raison, autrement dit : ne pas en faire un simple système de conventions humaines arbitraires.

7.2. Le Droit Naturel :

"... sous le nom de Droit naturel, je désigne les lois ou règles de la nature en vertu desquelles tout se déroule dans le monde, c'est à dire la puissance de la nature même." (TP IV, 4).

"Le Droit naturel de chaque homme est donc déterminé non par la saine raison, mais par le désir et la puissance." (TTP XVI).

Il n'a donc pas d'autre limitation que la force de l'individu, lequel n'a, sur ce point, aucun compte à rendre à personne (il est souverain). Ce n'est pas une justification de la violence, ce n'est pas là l'idéal. C'est tout simplement la

tendance naturelle de **l'individu en tant que tel**. Son être propre, qu'il a tout à fait le droit de protéger et de vouloir développer.

"Par droit ou loi d'institution naturelle, je désigne tout simplement les règles de la nature de chaque type réel selon lesquelles nous concevons chacun d'entre eux comme naturellement déterminé à exister et à agir d'une certaine manière. Par exemple, les poissons sont déterminés d'après leur nature à nager, et les plus gros à manger les petits ... d'après un droit naturel souverain." (TTP XVI).

La force étant naturelle (donc volonté de Dieu), elle est naturellement de droit. Chacun a le droit naturel d'exercer sa force (c'est à dire rien d'autre que sa liberté concrète). Nous avons ici **la fondation métaphysique** (même théologique, au sens d'une théologie naturelle) d'un **droit naturel absolu** : celui de **la liberté**, non pas théorique, mais pratique.

Ce n'est pas pour autant une légitimation de l'exercice inconsidéré de cette force. Car un usage inconsidéré, dès qu'il y a plusieurs humains en présence, se traduit par des conflits et de la violence. D'ailleurs, l'analyse qui précède rend compte précisément du pourquoi de ces conflits qui sans cesse ressurgissent ... tout individu est un danger permanent pour tous les autres.

C'est pourquoi le droit naturel défini plus haut n'existe jamais à l'état pur, car ce serait invivable. Le cas concret le plus proche de cet état "naturel" non régulé, ce sont les "barbares", mais *"nous voyons en effet ceux qui vivent en barbares, sans civilisation, avoir une vie misérable et presque animale, et, cependant, le peu qu'ils ont, tout insuffisant et grossier, ils ne se le procurent point sans se prêter mutuellement une assistance quelle qu'elle soit."* (TTP V)

7.3. La raison :

Or, et c'est là une distance par rapport à Hobbes, qui conçoit les rapports naturels des hommes comme une guerre de tous contre tous,

Spinoza estime que leur union est au fond "la chose la plus utile" pour tous et pour chacun : ils se rassemblent spontanément, au nom même de leur vouloir vivre, en sociétés politiques, "naturellement", c'est à dire **conformément à leur nature** (et non conventionnellement, en fonction de leur intérêt du moment).

Là où Spinoza fait preuve d'optimisme, (mais pour lui c'est de l'ordre du constat, de l'histoire), c'est quand il introduit la raison comme "naturelle" elle aussi. Là où Hobbes, ou Machiavel, ne voient que lutte d'intérêts et rapports de forces (ce qui sous-entend la nécessité d'un État fort, d'un Souverain doté du maximum de pouvoir, d'un pouvoir aussi absolu que possible), Spinoza estime que les hommes ne peuvent rester indéfiniment dans l'absurde, le non sens. Même les plus abrutis finissent par comprendre où est leur intérêt à long terme, et donc vont accepter de limiter **par eux-mêmes** leurs propres désirs, leur propre puissance.

Une entente est donc inévitable ... et tout aussi naturelle que le droit naturel. Ce sera le **passage de l'état de nature à l'état de société**.

Et la raison, régulatrice et organisatrice, tout aussi naturelle que l'état de nature, va jouer tout son rôle dans cette évolution : *"Il n'en n'est pas moins indubitable que les hommes ont le plus grand intérêt à vivre suivant les lois et les critères certains de leur raison, car ceux-ci (...) servent l'intérêt véritable des hommes. En outre, il n'est personne qui ne souhaite vivre en sécurité, à l'abri de la crainte, autant que possible. Mais ce vœu est tout à fait irréalisable, aussi longtemps que chacun peut accomplir tout ce qui lui plaît, et que la raison en lui ne dispose pas d'un droit supérieur à celui de la haine et de la colère. (...) Dès lors, pour vivre en sécurité et de la meilleure vie possible, les hommes ont dû nécessairement s'entendre. Et voici quel fut le résultat de leur union : le droit, dont chaque individu jouissait naturellement sur tout ce qui l'entoure, est devenu collectif."* (TTP XVI)

Machiavel, pour contrebalancer la violence des individus préconisait un pouvoir absolu, extérieur aux individus, et sans limites éthiques.

C'est au cœur même des individus que Spinoza cherche le contrepoids naturel à la violence naturelle : **la raison**.

Optimisme ? naïveté de philosophe qui croit que tout le monde finit par être raisonnable ? Pour Spinoza, c'est encore un simple constat d'évidence : l'histoire des institutions politiques et juridiques montre bien que l'être humain ne fonctionne pas uniquement sur le registre de l'affirmation sauvage de ses désirs individuels à court terme (même chez les "barbares").

L'homme est donc naturellement raisonnable, du moins en potentialité, à charge pour le pouvoir souverain de permettre (ou de ne pas détruire) cette capacité ...

L'introduction de ce concept est fondamentale : cela va colorer radicalement la notion de Droit naturel de l'individu, droit absolu à déployer concrètement son être et son agir naturels. C'est plus que sa simple survie physique, et c'est bien autre chose que vivre selon ses envies et caprices du moment : c'est déployer ses potentialités humaines et individuelles. Il s'agit fondamentalement de **sa liberté inaliénable de penser et d'agir**, car il ne saurait y avoir liberté véritable sans pensée raisonnable ni possibilité d'action. La composante essentielle du droit inaliénable de chaque individu est donc la **"liberté de jugement"** : liberté de penser, d'évaluer, de juger, de choisir ... conformément à la raison (et non en fonction d'une idéologie, d'un dogmatisme religieux, ou encore de ses propres passions ...).

En opposition à Hobbes, il ne peut donc pas viser l'abandon du droit naturel au profit de l'État (c'est nécessaire chez Hobbes, car c'est un état de guerre, de conflit permanent). Il dit clairement (lettre à Jarig Jelles) que, contrairement à Hobbes, il maintient toujours le droit naturel.

C'est son "réalisme" fondé sur l'observation neutre et la rationalité : **le droit naturel, fondé sur l'être même des individus, la liberté qui les construit dans leur humanité, ne peut être aboli sans détruire ce qui fait les individus.** Il doit donc être inclus dans l'organisation politique de l'État, qui n'a d'autre légitimité que de permettre à tout un chacun d'accomplir sa nature. Et donc de respecter scrupuleusement la liberté de jugement. Sinon, ce régime politique est anti naturel, non conforme à l'humanité de l'homme.

7.4. Une politique rationnelle :

Une politique rationnelle est donc une politique selon laquelle les hommes, écoutant la raison, consentent à s'unir sous le principe général d'utilité. Aux limites naturelles de la puissance de chacun s'ajoutent des limites consenties librement. C'est analogue à la décision du sage qui choisit, librement, de se conformer à la nécessité (divine ou naturelle). Il pourrait aussi ne pas le faire, mais ce serait catastrophique.

Mais cela introduit des problèmes nouveaux, d'ordre théorique (comment concilier le droit naturel de chacun à sa liberté, et l'obéissance nécessaire au Souverain sans laquelle il n'y a pas d'entente politique ?) et d'ordre pratique (comment gérer les rapports églises / état ? quelles institutions mettre en place ?)

Nous avons vu que **le droit naturel des individus** est un droit inaliénable à déployer sa vie en liberté. Cet exercice peut très facilement produire de **la violence**. Pour la contrer, il faut donc que l'individu, devenant citoyen ou sujet, **abandonne l'exercice de son pouvoir au bénéfice de la société**, ou plus concrètement au bénéfice d'un Souverain. C'est ce qui en légitime l'autorité.

7.5. Un pouvoir souverain absolu.

La conséquence directe de cela (qu'on retrouve chez Hobbes ou Machiavel), c'est l'affirmation de la toute puissance du

Souverain (quel qu'il soit), et la nécessité impérieuse de **conférer le maximum de pouvoir à l'instance qui gouverne**. Étant donné les troubles politiques qui agitent l'Europe à cette époque-là, il n'est pas étonnant que la première préoccupation des penseurs politiques un tant soit peu "réalistes" soit d'établir la solidité du pouvoir afin qu'il puisse assurer la sécurité des citoyens ou sujets.

Ce qui va donner (chez Spinoza comme chez d'autres) de propos qui semblent faire l'apologie de la dictature : "*Il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de nature, c'est à dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir.*" (TTP XVI) ; "*La volonté de la Cité doit être tenue pour la volonté de tous ; si le sujet juge iniques les décrets de la Cité, il est néanmoins tenu de s'y soumettre.*" (TP III, 5); "*Nous sommes dans l'obligation d'exécuter rigoureusement tous les ordres de la Souveraine Puissance, fussent-ils d'une extrême absurdité.*" (TTP XVI)

Il s'agit d'abord d'assurer un fondement solide à l'État (il n'est plus soutenu par "en haut", par une religion, un sacré).

De plus personne n'a à gagner à un pouvoir souverain faible : le souverain ne pourra pas jouer son rôle, et la sécurité des individus ne sera pas assurée. Il faut être réaliste ... Même si c'est la raison qui a poussé les individus (et les pousse toujours) à se regrouper en sociétés structurées et à modérer leurs désirs, on n'a encore jamais vu des citoyens ou sujets se comporter toujours et partout raisonnablement (surtout en foule !) et vertueusement (surtout quand on n'est pas vu). En fait, de par son attitude naturelle, le citoyen ou sujet est le pire ennemi de l'État, car ennemi intérieur à gérer par le système des lois (alors que l'ennemi hors frontières est externe et non sujet de la loi du pays, on peut donc le combattre sans problème par la violence directe, la guerre) : "*Une nation est*

toujours menée à sa perte par ses citoyens, plutôt que par les ennemis du dehors, car la majorité des hommes n'est pas constituée de gens de bien." (TP VI, 6).

C'est aussi une question de logique, en quelque sorte : le pouvoir souverain est par définition au sommet de l'échelle des pouvoirs. Si c'est Dieu qui est au sommet, alors parlons simplement de théocratie, et de rien d'autre. Il n'y a alors aucun souverain possible hormis Dieu. Mais Spinoza montre que, historiquement, concrètement, un état réellement théocratique n'a jamais fonctionné, et ne pourrait le faire, pas même dans l'histoire ancienne d'Israël. Donc, quelque soit le régime, un souverain n'a de sens que s'il est investi du pouvoir suprême ; sans cela, il n'est que l'exécutant de quelqu'un d'autre.

Argument corrélatif et plus fondamental : la rationalité de l'État. Le pouvoir du souverain est d'autant plus absolu qu'il est rationnel, c'est à dire non relatif à des pulsions individuelles, à des pressions catégorielles, ou à des influences étrangères. Contre la foule souvent violente et stupide, ou encore manipulée, l'émanation rationnelle des individus, même partiellement inconscients de cela, apporte cet élément de rationalité qui est de l'ordre même de la "volonté de Dieu", ou de l'absolu (il n'y a rien au dessus). Il faut parfois protéger les citoyens sujets contre eux-mêmes.

Et aussi (mais nous y reviendrons tout à l'heure), il s'agit d'affirmer la primauté de l'autorité politique sur tout autre autorité, surtout religieuse. Spinoza a des raisons personnelles et historiques à cela. Mais aussi la logique même de son système : Dieu s'exprime plus sûrement par la nature et par ses lois que par une révélation sur laquelle plus personne n'est d'accord ou par un clergé (ou assimilé) qui impose ses idées de façon dogmatique au lieu d'en exposer la vérité par voie rationnelle.

Pour aller jusqu'au bout de cet **absolutisme du Souverain**, il faut abandonner l'idée d'une morale, d'une norme absolue, au dessus de l'État. Celui-ci est une réalité naturelle, rien d'autre

que l'émanation raisonnable du Droit Naturel des individus, qui n'a d'autre but, d'autre norme, d'autre Bien ... que de déployer la vie des hommes dans toutes ses possibilités réalisables (hormis limites naturelles et limites acceptées pour coexister).

C'est l'État qui crée la norme, la Loi, et non l'inverse. On retrouve au sommet de l'État l'apparente a-moralité du droit naturel individuel. Apparente seulement : la volonté de Dieu (ou la nature) est de faire ce que nous pouvons faire, réaliser nos potentialités. Le seul manquement à cette règle, c'est d'empêcher ou de gêner cela. Le rôle du politique est donc d'assurer la paix et la sécurité de la vie, c'est à dire donner à chaque individu les moyens nécessaires pour accomplir son être autant que faire ce peut.

Les lois civiles, traditionnellement morales ou sacrées (dans leur fondement), cessent ici d'être transcendantes. Elles sont socialisées, laïcisées.

7.6. Que devient alors l'individu ?

Ceci dit ... "Nul ne pourra jamais, quelque abandon qu'il ait fait à un autre de sa puissance et conjointement de son droit, cesser d'être un homme. Et il n'y aura jamais de souverain qui puisse tout exécuter comme il voudra." (TTP XVIII)

Correctif important : être à la source du Droit n'implique pas d'en être le maître. Nous sommes là au niveau d'un autre constat : un pouvoir oppressif, corrompu, tyrannique, ou pervers ... produit tôt ou tard une révolte. Comme Thomas d'Aquin, Spinoza en impute la responsabilité au tyran, pas au peuple qui se révolte.

Existe-t-il donc une auto régulation naturelle ? En quelque sorte : la raison, la raison naturelle qui a poussé les hommes à se rassembler en société pour leur plus grand bien, est la même qui guide la souveraine puissance prescrivant la loi que le citoyen consent à respecter.

Puisque la liberté est d'agir selon la raison (et non selon ses pulsions, ou par obéissance à la volonté d'autrui), il est contradictoire d'agir contre la raison au nom de la liberté. Il est donc contradictoire pour un citoyen d'invoquer sa liberté pour désobéir à une loi juste ; et il est tout aussi contradictoire pour un pouvoir souverain de mettre en place une loi inique, et surtout de vouloir agir contre la liberté (d'action, et surtout de jugement) des citoyens : *"Un homme, plus il est guidé par la raison et plus il est libre, plus il s'astreindra à respecter la législation de son pays ainsi qu'à exécuter les ordres de la Souveraine puissance à laquelle il est soumis."* (TP III, 6) Mais aussi : *"La communauté politique la plus libre est celle dont les lois s'appuient sur la saine Raison."* (TTP XVI)

Il faut même aller plus loin : la liberté de jugement et d'action des citoyens, loin d'être une menace pour l'État, constitue sa meilleure chance de fonctionner correctement et donc de durer. *"La liberté individuelle ne saurait être enlevée sans mettre en péril la paix intérieure et miner considérablement la communauté entière."* (TTP, Pref.). Ou encore : *"La puissance individuelle de la liberté de juger (qui ne menace ni la paix, ni aucune ferveur véritable au sein de la communauté publique, ni le droit de la souveraine Puissance) est, en outre, elle-même indispensable à la conservation de la paix, de la ferveur et du droit politique souverain."* (TTP XX).

Il n'y a aucune incompatibilité – au contraire ! – entre la liberté des citoyens et des lois raisonnables. De fait, seules des lois raisonnables peuvent assurer le maintien et la force du pouvoir Souverain, car des lois non raisonnables le fragiliseraient et produiraient tôt ou tard le discrédit d'un tel pouvoir et la révolte des citoyens.

L'argument reste valable, de quelque côté qu'on se tourne : l'histoire montre qu'aucun pouvoir absolu tyrannique ou dictatorial n'a pu se maintenir indéfiniment en place ; il semble impossible de maintenir durablement un peuple tout entier dans l'absence de pensée (et de liberté) ou dans un même mode de

pensée (pensée unique, donc esclavage) ; et même si une telle chose était possible, cela aboutirait à produire un troupeau de *"bétail, inapte à s'assimiler quelque rôle que ce soit, sinon celui d'esclave"* (TP V) ; perdant alors toute initiative, toute intelligence, un tel peuple n'aurait plus aucune consistance. Ce serait l'effondrement à terme. Le pouvoir lui-même ne s'en relèverait pas : il aurait à faire soit à l'inertie improductive d'un peuple sans vitalité, sans imagination, soit à la révolte (Spinoza, évoquant les pratiques des tyrans turcs, estime que – même muselé et enchaîné par la peur – un peuple opprimé est une menace permanente pour le tyran : la preuve, il doit sans cesse réprimer, punir, montrer sa force, pour se maintenir au pouvoir).

Autrement dit : la même raison qui pousse les individus à obéir au Souverain, poussera le Souverain à respecter et promouvoir la liberté raisonnable des citoyens. Toute autre attitude est absurde, suicidaire pour l'un comme pour les autres. De tels systèmes contre nature ne peuvent durer très longtemps.

7.7. La démocratie : un régime naturel.

C'est pour cette raison que Spinoza estime que le régime démocratique est *"le plus naturel, le plus susceptible de respecter la liberté des individus"* (TTP XVI). Il s'en explique : *"Outre que dans un état démocratique, l'absurde est moins à craindre, car il est presque impossible que la majorité des hommes, unis en tout, s'accordent en une absurdité, cela est peu à craindre en second lieu en raison du fondement et de la fin de la démocratie qui n'est autre que de soustraire les hommes à la domination absurde de l'appétit et de les maintenir autant qu'il est possible dans les limites de la raison, pour qu'ils vivent dans la concorde et dans la paix."* (ibid).

On voit mieux, dans cette définition de la démocratie, comment l'abandon de la volonté individuelle n'est pas l'abdication de sa liberté : chacun n'abandonne sa volonté qu'en

adhérant à la volonté de tous (donc à la sienne aussi) éclairée par la raison (source de vraie liberté). L'obligation qui est faite à chacun de se conformer à la loi n'est que la confirmation du fait que chacun a voulu raisonnablement cette loi.

Dans d'autres théories politiques (comme Hobbes, ...), le rapport social est perçu comme un **abandon total**, ou une délégation accordée, à une puissance qui les protégera, et assurera leur sécurité, **au prix de leur liberté**. Démarche normale si l'individu est perçu comme naturellement et essentiellement violent, cupide, égoïste, déraisonnable. La seule alternative est alors soit la guerre permanente, soit l'abandon des libertés individuelles au profit d'un pouvoir souverain absolu, un pouvoir fort, seul apte à opposer une force efficace à la violence cumulée des individus. Dans cette perspective (qui est aussi une forme de démocratie, si un tel abandon est voulu par la majorité), l'accent est nécessairement mis sur l'**obéissance** du sujet ou citoyen : laisser trop de liberté aux individus, c'est courir le risque d'un retour à la violence naturelle. On demande donc à l'état d'être fort ... et en conséquence on compte beaucoup sur lui, et on attend beaucoup de lui (décisions, lois, normes, aides ...).

Spinoza est conscient de la nécessité de renoncer à la violence et à l'égoïsme naturels pour passer de l'état de nature à celui de société. Mais **il ne croit pas que la solution vienne "d'en haut"**, de la seule action du souverain, par la contrainte des libertés individuelles.

Et cela pour plusieurs raisons :

- parce que renoncer à sa liberté individuelle, c'est renoncer à être humain. C'est sans doute impossible, ou bien – si c'est possible – c'est une catastrophe pour l'individu comme pour le groupe social auquel il appartient.
- parce que, sans l'exercice des libertés individuelles (libertés raisonnées, non pas caprices arbitraires), le pouvoir souverain qui en émane devient lui-même arbitraire, absurde, donc dangereux et instable,

produisant des réactions violentes et son auto destruction.

- parce que la contrainte extérieure et la violence d'état ne suffisent pas à obtenir l'équilibre et l'harmonie entre les citoyens : les répressions créent des "martyrs", ce qui discrédite l'état et attise le désir de vengeance ou le sentiment de révolte.
- parce que la ruse et la séduction peuvent faire illusion un moment, mais finissent tôt ou tard par être démasquées, produisant alors un sentiment d'extrême frustration qui aboutit aussi au renversement du pouvoir ou à la révolte.
- parce que le meilleur gage d'efficacité et de stabilité du pouvoir est d'obtenir, par la raison, l'assentiment intime et libre de la majorité des citoyens (sinon de tous). Une loi reconnue bonne et profitable par tous n'a nul besoin de la force pour être appliquée.

Ce n'est donc pas, pour Spinoza, seulement de l'optimisme, un regard bienveillant sur l'espèce humaine. Il estime seulement qu'un pouvoir qui ne correspond pas à ce qu'est l'être humain dans toutes ses dimensions (désir et raison, liberté et responsabilité) ne pourra se maintenir très longtemps, car il génèrera plus de problèmes qu'il n'en résoudra.

Donc, aucun système politique ne saurait faire fi du désir le plus profondément naturel de l'individu : agir avec sa propre liberté, y compris d'ailleurs en acceptant (mais librement, par lui-même) d'obéir aux lois justes et raisonnables de la Cité. *"La fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celle de bêtes brutes et d'automates, mais, au contraire, il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes les fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres.*

La fin de l'État est donc, en réalité, la liberté." (TTP XX)

C'est pourquoi il n'est pas question, dans cette démocratie, de légiférer sur tout : "*Vouloir régler la vie humaine toute entière par des lois, c'est exaspérer les défauts plutôt que de les corriger.*" (TTP XX).

Admettre que l'individu est – aussi – raisonnable, c'est asseoir le pouvoir de l'État sur la responsabilisation des citoyens, plus que sur la peur, la force, la ruse, la séduction, ... autant de pratiques qui infantilisent les citoyens.

7.8. La démocratie : modèle du politique.

Si l'on considère les analyses minutieuses que fait Spinoza des diverses formes classiques de gouvernements (monarchies, aristocraties), on remarque que ses critiques, assez fortes concernant les monarques, sont assez modérées en ce qui concerne la forme libérale du gouvernement de type aristocratique. Certains commentateurs estiment que Spinoza serait revenu en arrière après le renversement du régime libéral des Régents en 1672, au cours duquel la foule lyncha Jean (et Corneille) De Witt, dont il avait sans doute été conseiller politique. Après une telle expérience, il se serait davantage défié de la "masse" violente et aveugle, si loin des individus raisonnables qui unissent leurs volontés pour leur plus grand bien.

Mais il faut voir plus loin. D'abord, son argumentation précédente tient la route, y compris au regard de l'histoire, sur le long terme. La même foule qui un jour a lynché les frères De Witt n'a pas pour autant explosé en une multitude d'individus sauvages en guerre permanente les uns contre les autres.

Mais surtout, il semblerait que ce portrait de la démocratie ne soit pas à ses yeux un type de gouvernement parmi d'autres. **La démocratie, pour lui, n'est pas un mode d'organisation du rapport social parmi d'autres ... elle est le rapport social dans son essence.** Il existe de

nombreuses façons de vivre ou de gérer les rapports sociaux : diverses monarchies, des plus autoritaires aux plus modérées, diverses formes d'aristocratie, des régimes parlementaires, d'autres qui se diront républicains, et bien sûr diverses formes de démocratie ... mais ce que décrit Spinoza est ce vers quoi tendent les rapports sociaux dès lors que l'on quitte les simples rapports de violence et de domination arbitraire.

Autrement dit, dès que des humains tentent d'organiser une vie commune en tant soit peu raisonnable, ils tendent naturellement (même si c'est en tâtonnant beaucoup) à la démocratie. Si l'être humain est ce qu'en dit Spinoza, c'est à dire individu fait de désir et d'intelligence, ayant besoin et volonté de persévérer dans son être propre, alors nécessairement – et malgré tout – il est fait pour vivre en démocratie telle que nous l'avons vue, à savoir sous un pouvoir absolu ne dépendant de rien d'autre que de leur commune volonté éclairée par la raison.

Tous les régimes politiques existants peuvent et doivent être jugés à l'aune de cette démocratie là. Et aucun n'arrive à cette perfection, en raison des conditions particulières du lieu et du moment. Mais tous tendent – obscurément ou sciemment – vers ce modèle idéal où s'agent au mieux les aspirations de tous et les contraintes diverses, au moyen d'institutions appropriées.

À partir de là, Spinoza se comporte comme un "mécanicien" de la politique. Jamais il ne renonce à sa démarche générale de pensée : la démonstration. Il s'agit de chercher "logiquement" (sans autre considération), les meilleures formes d'organisation possible. Ce qui est significatif, c'est qu'il ne bâtit pas une sorte de projet politique qui serait une démocratie idéale à partir des principes évoqués précédemment. Il reprend et analyse les grandes formes de gouvernement (monarchies, aristocraties, démocraties), pour essayer d'en fixer les modalités idéales de gouvernement. Nous n'entrerons pas ici dans le détail, faute de temps.

Mais vous devinez aisément que **les monarchies** constituent, à l'aune de ses analyses, le système le plus discutable et le plus fragile : reposant sur une seule personne, il est discutable parce qu'il est plus sujet à l'arbitraire, et il déresponsabilise les sujets ; il est fragile parce qu'une personne seule assume le poids des décisions et des mécontentements. Il est quand même viable, à condition de bien faire reposer l'autorité du monarque sur le consentement populaire (quel que soit le mode de désignation du roi), et non sur un sacré ou une transcendance. Il faut de plus que le pouvoir royal soit assisté par un Conseil formé de délégués du peuple, lui-même organisé en clans ou familles, et surtout que ce peuple puisse se prendre en main autant que possible, au niveau local ... Ce qui fait dire à certains commentateurs, que la monarchie selon Spinoza n'est autre qu'une démocratie couronnée.

Les aristocraties sont de forme multiple, selon le mode de désignation du groupe qui dirige, et les rapports que celui-ci entretient avec le peuple. Le système est plus sûr que la monarchie, mais porte encore une contradiction interne, un danger : que la plèbe, n'ayant aucune part aux décisions, soit encore une fois déresponsabilisée, ou qu'elle n'agisse que comme une menace permanente, une pression implicite sur ceux qui gouvernent. De plus, parce que le pouvoir est pluriel, mais non électif, les risques de corruption, d'arbitraire et de complaisance, sont plus importants. Spinoza préconise une décentralisation du gouvernement aristocratique, une sorte d'aristocratie fédérale libérale qui distribue le pouvoir de façon proportionnée entre les diverses villes qui composent le pays.

Et les démocraties ? S'agit-il donc, malgré ce qu'en dit Spinoza, d'une utopie de plus ? Il y a une différence importante entre un modèle idéal et un modèle rationnel : ce dernier est déjà partiellement en application, et œuvre à sa propre réalisation. Il est comme le savoir incomplet, mais réel, dont disposaient nos ancêtres : ce n'était pas encore la science

moderne, mais c'était de la science, et c'est ce qui a permis l'avènement de la science moderne.

On peut même aller plus loin : "*Je suis bien convaincu que la plupart des aristocraties sont issues de démocraties primitives.*" (TP VIII, 12) Pour lui, les premiers groupements humains se sont bâtis spontanément sur le modèle démocratique. Puis, ça et là, arrivent des étrangers sur les mêmes terres. Même là où ces étrangers ont été accueillis et admis, souvent, les premiers occupants ont été naturellement enclins à protéger leurs droits, et non à les partager. Et la démocratie initiale a "dégénéré" en aristocratie ... puis, "*peu à peu l'autorité politique revient à une minorité et, enfin, par suite de querelles entre les factions, à un seul.*" (ibid).

Si, historiquement, cette analyse est assez discutable, on peut quand même lui reconnaître une certaine pertinence pour **prendre conscience des dérives potentielles d'un système démocratique**. Cette perspective souligne qu'une démocratie concrète n'est pas forcément un système abouti, parfait, définitivement acquis pour la suite des siècles. Au contraire, c'est un système naturellement fragile, nécessitant un long investissement de tous, et capable de dérives et de régressions. La démocratie est en quelque sorte une ligne de crête, sur laquelle nous aspirons tous à nous situer parce que c'est la meilleure position, mais il faut pour l'atteindre fournir un gros effort, et sans cesse veiller à ne pas redescendre. Pour qu'un système démocratique fonctionne, il faut des institutions adaptées et une constante vigilance.

Les passages cités tout au long de cet exposé ont fait apparaître diverses causes de telles régressions ou dégradations du fonctionnement démocratique :

- la difficulté à partager équitablement le pouvoir sur un même territoire (altération ou privation des droits d'une part des citoyens)
- les querelles entre factions rivales (centralisation et élitisme du pouvoir en place)

- l'absence d'instances de contrôle du peuple sur le souverain (détournement du pouvoir absolu du peuple au profit d'un homme ou d'un groupe)
- déresponsabilisation des citoyens ou des sujets, etc.
- et bien sûr le manque de liberté de penser ...

8. La liberté de penser :

C'est la grande préoccupation du TTP, comme Spinoza l'exprime clairement au tout début du chap. XVI : *"Jusqu'à présent, nous nous étions donné pour tâche de distinguer la philosophie de la théologie, afin d'indiquer que cette dernière laisse parfaitement à chacun toute liberté de philosopher. Maintenant, il est temps de nous demander jusqu'où la liberté de pensée et de parole peut s'exercer, au sein – cette fois – des meilleures réalisations (qui soient) de l'organisation publique."*

8.1. La liberté de penser et le politique.

Tout le chapitre XIX du TTP est écrit dans l'intention de montrer que la liberté de penser ne peut en aucune manière porter préjudice à l'État, au contraire. Par conséquent, l'autorité souveraine ne doit pas se contenter de la tolérer, elle doit **la promouvoir en la protégeant par des institutions.**

Propos banals aujourd'hui, mais utopistes ou provocateurs à l'époque. La liberté de penser, dans les diverses églises, est revendiquée pour sa propre religion en temps de persécution ... mais elle est soumise à un principe plus important, qui l'annule presque : le droit absolu de la vérité. Du point de vue politique, c'est une opinion dangereuse, source de dissensions et de guerres.

Dans le TTP, il s'agit sans conteste d'un plaidoyer, lié sans doute en partie à son histoire familiale et personnelle : l'exigence de respect

de la liberté de jugement passe bien avant celle de sécurité (c'est souvent au nom de la sécurité que l'on limitait, à l'époque comme aujourd'hui, le droit à diverses formes de liberté). L'orientation du TP est différente, plus nuancée, ou plutôt plus concrète. La liberté de penser, de juger par soi-même, reste évidemment une valeur suprême, et le but de l'organisation sociale. Mais à condition qu'elle s'incarne dans la Cité. Et, pour permettre la plus grande liberté responsable des citoyens, le souverain doit d'abord assurer la paix et la sécurité des personnes.

On trouve sans doute trace, ici, de ses discussions politiques avec Jean de Witt. Et aussi l'écho d'une difficulté sans cesse renaissante : comment articuler concrètement l'exigence de sécurité pour tous et le droit des libertés fondamentales des individus ? Dans ces époques troublées, la sécurité paraît prioritaire. Spinoza le reconnaît implicitement ... mais sans lâcher le fond de sa conviction : **il ne peut y avoir aucune sécurité réelle et durable sans l'assentiment volontaire et intérieur des sujets (donc sans la liberté de jugement).** Une sécurité obtenue par la violence et la force ne produit que des victimes, des vengeances, et une haine qui finit tôt ou tard par exploser.

8.2. La liberté religieuse dans l'État démocratique :

L'expérience socio-religieuse de Spinoza est tout à fait particulière. Il est descendant des "marranes", ces juifs espagnols ou portugais convertis de force pendant la sanglante période de l'Inquisition espagnole (puis portugaise). Un certain nombre, expulsés ou volontairement exilés pour fuir les persécutions, retournèrent au judaïsme, comme la famille Despinoza. La communauté juive d'Amsterdam, où grandit Spinoza, avait pignon sur rue, mais dans cette communauté, il fut témoin de flagellations et autres humiliations publiques infligées par les responsables de la synagogue à des juifs pas assez orthodoxes. Lui-même, pour avoir pris distance par rapport au dogmatisme de l'ensei-

gnement reçu, fut agressé, et finalement excommunié. Partout en Europe, les guerres de religion laissent des traces profondes. Et, si Spinoza fréquente des protestants libéraux, les Provinces Unies voient grandir l'influence de la puissante Église calviniste, qui soutient le parti orangiste opposé au libéralisme des frères De Witt. Parallèlement, de nombreuses sectes – parfois très bizarres – tentent de répandre et d'imposer leurs idées et leurs cultes.

Toute sa vie d'adulte, et avant même d'avoir commencé à publier, Spinoza fut en butte à des attaques sévères et injurieuses en matière religieuse. Pour lui, une chose est claire : en aucun cas les autorités religieuses ne doivent se mêler de politique, ni même d'éthique ! Quelle que soit la religion. C'est au contraire à l'autorité civile d'assumer son droit absolu et inaliénable, y compris en matière religieuse (et même culturelle : l'homélie offre une tribune importante ; et cette idée n'est pas saugrenue dans la perspective réformée, puisqu'il n'y a plus de clergé).

"Lorsque j'ai dit, en général, que les Autorités politiques exerçaient leur juridiction en toutes circonstances dans l'État, lorsque j'ai dit que leur vouloir était à l'origine du Droit positif, je n'ai pas voulu parler uniquement du Droit dont est régi la vie sociale profonde, mais aussi du Droit sacré. Car, dans le domaine sacré aussi, les autorités politiques interprètent et défendent la législation." (TTP XIX).

Et un peu plus loin : *"Les rites sacrés sont assumés par un clergé qui mène, certes, une vie particulière, mais qui n'est pourtant pas descendu d'une souche exceptionnelle. De sorte que même les personnes exerçant une autorité politique ne doivent plus être écartées des cérémonies comme indignes de les célébrer. Plus que jamais, les Autorités souveraines sont seules à incarner le Droit dont est régie toute manifestation sacrée." (ibid.)*

Spinoza paraît donc militer pour une sorte de religion civile, une "*religio patriae*" selon ses propres mots, sous l'autorité de l'État (un peu ce que la Révolution Française tentera de

mettre en place un siècle plus tard). Cette religion aurait un seul objet (un Dieu moral) et un seul but (l'union des bonnes volontés).

Ce qui va d'ailleurs l'amener à composer l'équivalent d'un Credo qui pourrait servir de base commune et de trait d'union à l'unité nécessaire d'une nation. Par exemple, au Chap. XIV du TTP : *"Il existe un Être Suprême qui aime la justice et la charité, auquel tous, pour être sauvés, sont tenus d'obéir, et qu'ils doivent adorer en pratiquant la Justice et la Charité envers le prochain."*

Mais, fondamentalement, ce n'est pas le but ultime de son projet politique. La Préface du TTP commence par une définition de la superstition, et se poursuit par une série de constats et d'analyses : les religions sont pleines de superstitions, et la crainte superstitieuse est le fondement de tout régime de servitude (religieux ou politique). L'analyse biblique qui va suivre (premiers chapitres du TTP), qui met en place les bases d'une lecture rationnelle du texte biblique, poursuit la même logique : la raison en lutte contre les opinions et les superstitions.

La politique rationnelle de Spinoza s'enracine dans la critique des opinions religieuses (superstitieuses) pour finalement prendre la place de la religion elle-même dans sa prétention à organiser la vie de la cité.

Les religions ont d'ailleurs fait la "preuve" (historique) de leur incapacité à assurer cette tâche. La politique doit le faire, c'est même son rôle, mais à la condition expresse d'être rationnelle, surtout pas sous l'influence d'une confession religieuse quelconque. Cette démarche n'exclut pas la religion en soi, au contraire elle permet d'en faire cohabiter plusieurs. Ce n'est pas nécessairement une démarche athée, du moins en théorie, de part l'immanentisme qui caractérise la démarche de Spinoza (Dieu ou la Nature).

Mais ce qui est intéressant (pour aujourd'hui, notamment), c'est l'idée d'une "**religion civile**".

Sur le plan théologique et spirituel, c'est une aberration. Mais si Spinoza la présente comme une nécessité, c'est qu'il a bien saisi le danger d'un renvoi du religieux dans la seule sphère du privé. Pour lui, **la privatisation complète de la vie religieuse n'est pas souhaitable**. Car elle conduit à l'émiettement des croyances et des communautés en une multitudes de sectes, parfois loufoques ou dangereuses, et une multitude d'interprétations personnelles des mêmes textes sacrés ou des mêmes dogmes ... avec le risque majeur de dissolution du contrat social, et donc de la paix civile.

La position de Spinoza comporte trois aspects (mais il est difficile d'aller plus en détail, car le TP, inachevé, s'interrompt au moment où il commençait à préciser ce domaine ...) :

- au plan de la piété, du sens religieux intime, c'est le respect total et inviolable : le culte intérieur de Dieu "*relève de ces prérogatives si personnelles de l'individu humain qu'elles ne sauraient jamais être transférées*" (TTP XIX) ou encore : "*chacun est souverain en matière religieuse*" (ibid). Il faut noter que, s'agissant du droit imprescriptible de chacun à penser librement, donc rationnellement, nous ne sommes pas ici dans le domaine des simples opinions subjectives, mais dans la démarche d'une connaissance rationnelle de Dieu et de sa volonté.
- au plan du Droit civil, c'est la séparation radicale des domaines : "*Il est très fâcheux, tant pour la religion que pour la communauté politique, d'accorder aux administrateurs spécialisés du droit sacré un droit exécutif ou gouvernemental quelconque.*" (TTP 18) À l'inverse, l'État ne doit en aucun cas légiférer sur l'intériorité des consciences (et leur expression) : "*... pour conserver avec sécurité son autorité morale, la souveraine Puissance doit laisser chacun libre de penser ce qu'il veut et d'exprimer sa pensée.*" (ibid)
- au plan du culte et de "l'extériorité religieuse", c'est une position stratégique : il vaut

mieux tolérer et laisser paraître au jour ce que l'on ne peut empêcher. La multiplication des discours publics relativisera (et donc affaiblira) les affirmations trop dogmatiques. C'est en tous cas moins dangereux que des interdictions : les groupes interdits œuvrent dans l'ombre, sans contrôle, défiant par leur existence même le pouvoir souverain.

Au fond, il ne s'agit pas d'un compromis. À y regarder de plus près, c'est l'application aux groupes religieux de l'attitude rationnelle de l'État vis à vis des particuliers : s'ils jouent le jeu de la démocratie, ces groupes sont invités à abandonner à l'État toute revendication de position dominante ou hégémonique dans la société, laissant l'État seul juge et acteur de ce qui concerne la sécurité et la paix publique (donc les lois civiles et l'ordre public).

En contrepartie, l'État assure aux groupes les conditions naturelles (et publiques) de leur "persévérance dans leur être propre", dans les limites du possible matériel et social, et du raisonnable (du bien commun).

Reste le problème (mais il existe aussi au niveau de chaque citoyen) : comment faire quand l'État produit des lois qui paraissent iniques à tel ou tel groupe ? La solution idéale selon Spinoza serait que la raison – au terme de discussions souvent conflictuelles – arbitre le débat, et tranche la question pour le plus grand bénéfice de tous.

9. La postérité du spinozisme.

Comment résumer une telle pensée ?

On pourrait dire que le spinozisme est à la fois une philosophie de la joie et une philosophie de la philosophie.

9.1. Une philosophie ...

C'est une philosophie de la joie, qui s'oppose à tous les courants tragiques et pessimistes, d'Héraclite à Heidegger compris. Par le monisme, Spinoza veut réconcilier l'homme et sa vie, mais aussi l'homme et le monde, qui avaient été séparés par l'illusion religieuse et métaphysique. Le bien suprême, pour Spinoza, est la liberté, c'est à dire la jouissance de s'appartenir à soi-même, en toute lucidité.

On réduit souvent le spinozisme à une éthique concrète du désir, une générosité amicale, une politique démocratique et une liberté totale d'expression. Mais il ne faut pas sous-estimer le côté "mystique" de sa démarche, qui pourrait être une mystique athée en dépit du vocabulaire religieux employé. Il y a chez Spinoza quelque chose de comparable aux spiritualités athées, ou plus précisément post-religieuses, que l'on voit fleurir à la fin du XX^e siècle, mais avec plus de force. Car il n'est pas seulement un humanisme athée rompant tranquillement avec la culture traditionnelle et répressive, et préparant les bouleversements du XVIII^e siècle. Ce que Spinoza tente de constituer, c'est le désir et l'effectuation d'une seconde naissance qui soit le retour de la conscience à elle-même comme centre. La conscience, telle que définie au livre V (qui a fasciné bien des esprits, et des plus grands) est la nouvelle source de toute existence et de toute vérité, et c'est à ce titre qu'elle est, comme désir réfléchi, la joie même.

Le spinozisme est, en outre, une philosophie de la philosophie. Le "salut" (béatitude et liberté, ou libre joie) découle en effet de la connaissance du troisième genre, qui est la conscience de soi, du monde et de "Dieu". Il est donc la plus haute et la plus simple réflexion, qui intègre l'univers total dans un système discursif, ce qui est le but de la philosophie même.

Plus encore : puisque nous sommes dans un monisme, on doit reconnaître que, par la conscience de soi à laquelle tout homme peut accéder, c'est la nature totalisée qui se réfléchit en

elle-même. Et cette auto-réflexion qui est aussi auto-crédation, relève de la connaissance du troisième genre : seule cette connaissance, en effet, peut produire l'amour intellectuel de Dieu qui, en clair, est la joie même dans toute sa compréhension, c'est-à-dire à la fois comme conscience que le monde prend de soi, et comme conscience que l'homme prend de lui-même. Cette double conscience du monde et de soi repose naturellement dans la conscience du philosophe, qui en est la médiation.

Ainsi, le spinozisme est la doctrine philosophique qui fait de la philosophie la condition même de la liberté et de la joie des hommes. Hegel ou Bergson l'ont suggéré : le spinozisme, c'est le projet philosophique lui-même.

9.2. Le spinozisme aux XVII^e et XVIII^e siècles :

Il y a des penseurs qui ont du succès de leur vivant, et d'autres qui mettent longtemps à être reconnus. Spinoza fait partie de ces derniers.

Il faudra attendre le XIX^e siècle pour que le spinozisme soit reconnu comme étant l'un des grands courants de l'histoire de la pensée : il marque profondément la *Naturphilosophie* de Schelling, la philosophie du vouloir-vivre chez Schopenhauer, l'idéalisme panthéiste de Schelling à Hegel, et même l'éthique de Nietzsche. Les études spinozistes furent très fécondes en France depuis le début du XX^e siècle sous la plume de divers spiritualistes.

Par contre, au XVII^e siècle, Spinoza fait presque l'unanimité contre lui. Au point de déclencher des insultes et de véritables haines. Rarement un philosophe a fait l'objet d'une telle opposition. Au XVIII^e siècle, beaucoup vont largement utiliser ses écrits ... mais sans oser le nommer.

De son vivant, ses seuls disciples furent quelques rares amis plus soucieux de fonder leur libéralisme protestant que de comprendre et

de répandre pour elle-même sa doctrine. Et vous connaissez son histoire personnelle : sa communauté juive l'a excommunié, les catholiques, par Malebranche, ont jeté sur lui l'anathème, tandis que l'orthodoxie protestante, par Leibniz, souhaitait pour lui la prison et pour ses œuvres l'autodafé. Et il eut aussi à subir une tentative d'assassinat. Spinoza est, avec Socrate et Giordano Bruno, l'un des rares philosophes pour lesquels la mort effective était le prix à payer pour l'exercice de la pensée libre. Spinoza était considéré comme un philosophe "dangereux". Mais quel était ce danger ?

9.3. L'introduction du spinozisme en France :

Le danger représenté par le spinozisme apparaît lors des premiers contacts de sa doctrine avec la pensée française. Avant 1670, date de la publication anonyme du *Tractatus theologico-politicus*, le libertinage érudit est déjà sensible au prestige naissant du spinozisme : Déhénault fait le voyage de Hollande vers 1668 pour rencontrer Spinoza à Rijnsburg, et Saint-Evremond, autre libertin épicurien qui fut le premier grand admirateur de Spinoza, se rend à Voorburg vers 1669. Ces sympathies, exceptionnelles, sont assez révélatrices d'une première forme du danger : la remise en cause fondamentale des autorités morales et religieuses, et de toute forme de moralisme répressif.

En 1673, le lieutenant-colonel Jean-Baptiste Stoppa (ou Stoupe), un commandant d'armes de Louis XIV en Hollande, publie *La Religion des Hollandais*, un ouvrage qui dénonce avec violence "l'impiété" de la nouvelle philosophie (qui conteste, on l'a vu, le caractère sacré des Écritures, leur authenticité, la réalité des miracles et des prophéties, et enfin la providence d'un Dieu transcendant). Même si Spinoza est juif, c'est l'Europe chrétienne qui va réagir, et le contexte mouvementé de la Réforme (protestante et catholique) ne favorise pas la sérénité. La plupart des lecteurs de Spinoza

accueille cette nouvelle pensée comme un "nouvel athéisme".

Dans un premier temps, cela ne concerne que des cercles restreints de catholiques monarchistes en France et de calvinistes en Hollande, ainsi que les théologiens cartésiens des Provinces-Unies. Mais un événement (qui n'a sans doute pas eu lieu !) va faire parler de Spinoza dans un public beaucoup plus large : l'hypothétique entrevue d'Utrecht avec le prince de Condé en 1673. Par la politique, la guerre et l'accusation de trahison, Spinoza va devenir célèbre, mais avec une réputation sinistre.

9.4. Le XVII^e siècle et la réaction chrétienne :

La lutte contre Spinoza (donc le début de son influence) commence immédiatement après la publication anonyme du *Tractatus theologico-politicus* : les synodes provinciaux des États de Hollande et l'Église calviniste d'Amsterdam condamnent violemment l'écrit, tandis qu'en Allemagne c'est Thomasius, le maître de Leibniz, qui rédige la première "réfutation".

Ces réfutations, très nombreuses durant tout le dernier tiers du XVII^{ème} siècle, sont d'abord le fait de protestants mystiques comme Pierre Yvon (*L'Impiété convaincue*, 1681) ou le pasteur Pierre Poiret (*Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, 2^e éd., 1685). De grands pasteurs rationalistes contribuent aussi à la lutte contre Spinoza et donc à la diffusion involontaire de sa pensée : par exemple des pasteurs français exilés, comme Abbadie, Jacquelot, La Placette, qui tous mènent la lutte contre Spinoza et contre les libertins.

Le catholicisme, lui aussi, se montre bientôt inquiet et entre dans la bataille : Dom François Lamy publie à Paris *Le Nouvel Athéisme renversé* (1696) et Jean Leclerc à Amsterdam *De l'incrédulité* (1696) où il combat Richard Simon¹⁵ avec les arguments de Spinoza, mais sans le nommer. Quand il le nomme, c'est pour le

¹⁵ Exégète chrétien qui utilise la méthode de Spinoza pour l'analyse des textes bibliques.

combattre.

Les grands philosophes du XVII^{ème} siècle réagissent souvent avec violence et même avec mauvaise foi.

Leibniz, par exemple, combat Spinoza, mais il lui écrit et le rencontre. Il lui demande de lui communiquer ses écrits, mais n'hésite pas à réclamer par ailleurs qu'on brûle de telles œuvres et qu'on emprisonne leurs auteurs. En fait, Leibniz se bat pour défendre sa propre position : il lui faut se démarquer d'une philosophie de la totalité et de l'immanence qui est comme la tentation même de sa propre philosophie. La critique de la pensée de Spinoza lui servait donc à deux choses : compromettre son adversaire Descartes, en affirmant partout que le spinozisme était la conséquence ultime du cartésianisme ; et en même temps, se protéger lui-même de toute accusation de spinozisme.

Il en est de même pour Malebranche : il parle de Spinoza comme d'un impie, d'un misérable et d'un philosophe qui lui inspire le dégoût ; et sa querelle avec Arnaud se déroule en effet tout entière autour de Spinoza. Mais son idée de l'étendue intelligible n'est compréhensible que par la substance spinoziste, comme le voit très bien Dortous de Mairan. Henri Gouhier a raison de dire que toute la philosophie de Malebranche est une protestation contre le spinozisme, c'est-à-dire contre la tentation immanentiste qui guette sa propre pensée : certains critiques ont parlé de l'athéisme de Malebranche !

On peut évoquer aussi Bossuet, qui réfute partout Spinoza sans le nommer, mais qui le lit (sans l'avouer) et en possède presque tous les écrits dans sa bibliothèque. Il faut citer aussi Fénelon qui, dans son *Traité de l'existence de Dieu* (1712), réfute Spinoza, mais qui le rejoint sur de bien nombreux points, bien sûr sans le citer.

9.5. Le XVIII^{ème} siècle : la formation du matérialisme et la pensée révolutionnaire :

À l'entrée du XVIII^{ème} siècle, on note à la fois la sympathie et la prudence de Bayle. En 1682 paraissent à Cologne les *Pensées diverses sur la Comète*, avec le chapitre célèbre sur la "vertu des athées" qui, à travers l'enthousiasme de Bayle pour l'homme Spinoza, introduit le concept de l'athée vertueux. Mais l'article "Spinoza" publié dans le *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1697), est étonnant : Bayle y présente une caricature de la doctrine spinoziste de l'immanence de Dieu à la Nature, et ironise sur ce dieu qui mène une guerre contre lui-même en se faisant à la fois turc et allemand. Puis, dans sa polémique contre Jurieu, Bayle retrouve et assume le message spinoziste de tolérance, de liberté d'expression, de défense de l'individu au sein d'un État solide qui est aussi le garant des libertés individuelles et de l'indépendance à l'égard des puissances religieuses.

Une attitude semblable apparaît chez le comte de Boulainviller (ou Boulainvilliers), qui écrit une réfutation de Spinoza dont l'esprit est tout spinoziste et un *Abrégé d'histoire universelle* inspiré du *Tractatus*, et qui, enfin et surtout, donne la première traduction de *L'Éthique* (publiée en 1907 par F. Colonna d'Istria).

Pratiquement, les érudits, les libertins et les matérialistes commencent à se réclamer de Spinoza, soit ouvertement, soit à mots couverts. Par exemple, les matérialistes vont puiser dans *L'Éthique* une conception de Dieu qui n'est autre que la totalité du réel (et vont l'appeler "Monsieur de l'Être"). Et c'est pour réfuter Spinoza que le pasteur hollandais Jacques de La Faye invente, à propos de *L'Éthique*, le mot "panthéisme" (*Defensio religionis*, 1709). Cette interprétation de Spinoza va préparer, à travers les luttes religieuses, le nouveau matérialisme athée.

Cela se manifeste d'abord chez l'abbé Meslier (curé de campagne athée) qui, dans son *Testament* ou dans ses annotations à son exem-

plaire du *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon, combat l'ouvrage de l'évêque de Cambrai : il prend indirectement parti pour Spinoza.

Le bénédictin Dom Deschamps développe un panthéisme presque hégélien, mais sa philosophie du Tout est, sans le dire, directement inspirée du spinozisme. Diderot, qui le connaissait, voyait dans l'œuvre de Dom Deschamps « *un traité d'athéisme très frais et très vigoureux plein d'idées neuves et hardies* ».

Le matérialisme vitaliste de Diderot est, lui aussi, directement inspiré de Spinoza, même si cette filiation n'est pas toujours clairement assumée. *L'Interprétation de la nature* n'est pas évidente à cet égard. En revanche, *l'Essai sur le mérite et la vertu* (1745) distingue explicitement le déisme et l'athéisme spinoziste, tandis que *Les Promenades du sceptique* se réfèrent nettement à Spinoza et à la critique biblique. C'est encore le *Tractatus* qui inspire la lutte antireligieuse des *Pensées philosophiques*, tandis que l'ontologie spinoziste de la nature une et autonome se retrouve, tirée dans le sens du vitalisme, dans *Le Rêve de d'Alembert*. Mais c'est dans la *Lettre sur les aveugles* (1748) que le spinozisme révèle toute la place qu'il tient dans la pensée de Diderot : il met en scène un dialogue entre le spinoziste athée et le déiste. Diderot n'est pas exactement athée, mais le spinozisme est pour lui un allié dans sa lutte contre la religion et dans l'élaboration de son matérialisme.

Certes, les disciples restent encore un peu prudents. L'article "Spinoza" de *l'Encyclopédie* est une critique du philosophe, de même que les articles "Bible", "Chronologie sacrée" et "Athéisme". Mais cela n'empêche pas que Spinoza soit présent partout. On le retrouve dans la philosophie déterministe de Montesquieu (*L'Esprit des lois*) et dans la critique morale et religieuse développée dans les *Lettres persanes* (laïcisation du droit et de l'histoire).

À côté de La Mettrie, l'auteur de *L'Homme-Machine*, le baron d'Holbach est le représentant le plus extrême du matérialisme

mécaniste et systématique que l'on tire, au XVIII^{ème} siècle, du spinozisme. De 1761 à 1770, en effet, il se consacre à l'attaque du christianisme avec des arguments spinozistes. En 1770, il publie le *Système de la nature*, qui est une interprétation matérialiste et unilatérale de l'ontologie de *L'Éthique*. De 1770 à 1776, il édifie une morale et une politique positives. Pour la première fois depuis Spinoza, et dans son sillage, un philosophe prône ouvertement l'athéisme. Pour cette raison, il est possible de dire que le baron d'Holbach marque un tournant dans l'histoire du spinozisme.

Voltaire n'aura ni le même courage ni la même perspective : il reste obscurément travaillé par la pensée spinoziste, mais il est antisémite et déiste. Ce qui l'empêchera de soutenir clairement Spinoza.

Le cas de Rousseau est intéressant. On a souvent prétendu qu'il n'avait pas lu Spinoza, mais ni les *Lettres de la montagne* ni le *Contrat social* ne se comprennent sans référence à Spinoza. Quant aux idées du *Contrat*, et même leur formulation, elles sont pratiquement celles du *Traité politique* ou du *Traité théologico-politique* : négation du droit naturel, aliénation des droits privés, suprématie de la volonté collective, défense de la liberté individuelle et de ce qu'il y a en elle d'inaliénable, infaillibilité du souverain, défini comme le corps social et législatif tout entier. Chez les deux auteurs, on trouve à la fois le souci de défendre la liberté du citoyen et d'assurer l'autorité de l'État (nécessaire pour supplanter l'absolutisme des monarques du XVII^{ème} et du XVIII^{ème} siècle). Si Rousseau est le théoricien moderne de la démocratie, c'est pour une bonne part à Spinoza qu'il le doit.

Du point de vue politique, il est même possible d'établir assez clairement le rôle de Spinoza dans la formation de la pensée révolutionnaire :

Sylvain Maréchal, "l'égalitaire", comme dit Dommanget, est conscient de l'importance du

spinozisme (cf. son *Dictionnaire des athées anciens et modernes*). Il en est de même pour le marquis de Mirabeau : dans deux ouvrages publiés en 1787 et 1788 (*Sur Moses Mendelssohn et sur la réforme politique des Juifs*, et *Aux Bataves sur le stathoudérat*), il étudie la démocratie hollandaise et le rôle des frères de Witt. Spinoza est cité deux fois. Sa bibliothèque (de trois mille volumes) possède quatorze ouvrages de philosophie, dont quatre sont de Spinoza, les autres étant de deux disciples de Spinoza : John Toland (panthéiste) et le baron d'Holbach (matérialiste).

Au sujet de la Révolution, il faut citer encore Sieyès. Ses discours à la Convention et son *Projet pour servir à la Constitution de l'an VIII* sont si proches des constitutions monarchistes et aristocratiques du *Traité politique* (démocratie représentative et présidentielle à cinq niveaux sous la figure d'une monarchie constitutionnelle) que les historiens n'ont aucune peine à établir la parenté intellectuelle de Sieyès avec Spinoza.

Source de la pensée humaniste, démocratique et révolutionnaire du XVIII^{ème} siècle, après avoir été celle du réveil de la chrétienté au XVII^{ème} siècle, il est encore (et cela est mieux connu) à l'origine de la renaissance philosophique en Angleterre et en Allemagne, sous la forme d'un panthéisme, matérialiste en Angleterre et idéaliste en Allemagne.

9.6. Spinoza et la naissance du panthéisme en Angleterre et en Allemagne :

À la fin du XVII^{ème} et au début du XVIII^{ème} siècle, l'Irlandais John Toland évoque explicitement dans ses œuvres le nom, la méthode et la doctrine de Spinoza, disant de celle-ci (mais c'est devenu admiratif) qu'elle est "panthéiste".

Il reprend la critique spinoziste de la Révélation dans ses *Origines judaïques* (La Haye 1709), et la même vision d'une Nature-Dieu

dans ses *Lettres à Serena* ou ses *Lettres philosophiques*, que d'Holbach traduira, et qui comportent une étude sur le système de Spinoza. Il précise simplement en termes plus modernes l'idée capitale de l'inhérence du mouvement à la matière, qui inspirera, avec la doctrine spinoziste de la puissance de la nature, le courant vitaliste du XVIII^{ème} siècle français. Mais la grande œuvre de Toland est sans conteste le *Pantheisticon*, de 1720, paru sous le pseudonyme de Janus Junius Eoganesius (Eogani Insula étant la péninsule de Londonderry où naquit Toland).

Quant à l'Allemagne, sa situation est assez paradoxale : la tradition s'était vite établie, dans toutes les universités, de faire commencer les études philosophiques par des travaux et des dissertations antispinozistes ; et pourtant c'est par le spinozisme que la philosophie allemande fut en mesure de dépasser à la fois le dogmatisme luthérien et la "sécheresse" kantienne.

L'Europe cultivée est, au XVIII^{ème} siècle, relativement unifiée, assez pour que les rencontres favorisent une rapide circulation des idées. Tandis que d'Holbach traduit Toland, que Mirabeau lit d'Holbach, Toland et Spinoza, Diderot rencontre Herder à Paris et s'entretient avec lui de Spinoza ; mais il a également une correspondance avec Jacobi. Or Jacobi connaît aussi Hemsterhuys, le panthéiste hollandais, et discute avec Lessing à propos de Spinoza : Lessing avoue être spinoziste.

Les années 1780, en Allemagne, marquent la naissance du *Pantheismusstreit*, mouvement qui allait préparer tout le grand idéalisme allemand du XIX^{ème} siècle et qui concernait Jacobi, Lessing, Herder, Mendelssohn, Goethe. Ce dernier lit *L'Éthique* avec Herder chez Mme de Stein, et Jacobi s'entretient également de Spinoza avec Hemsterhuys.

L'enjeu de toutes ces fermentations est encore le christianisme : aux yeux de tous, désormais, la raison conduit forcément au spinozisme (Hegel dira qu'un authentique philosophe

commence toujours par être spinoziste) et, pour sauver la foi, il ne reste désormais que le "saut". Le mot est de Jacobi ... mais on croirait déjà entendre la réaction existentialiste d'un certain Kierkegaard ...

Cela peut sembler exagéré de rattacher à Spinoza autant de courants de pensée : l'idéalisme, le panthéisme, l'athéisme moderne, le matérialisme, le réveil religieux du XVII^{ème} siècle, les révolutions politiques et démocratiques du XVIII^{ème} siècle, les grands systèmes et les réactions qui ont suivi, l'exégèse moderne, etc.

De fait, c'est un peu comme rattacher toute la philosophie à Platon et à Socrate. Ou rattacher les révolutions politiques des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles à Karl Marx. S'ils n'en sont pas l'origine totale et absolue, ils apparaissent comme les catalyseurs d'un immense mouvement qui les porte, les dépasse, et parfois les trahit.

Dans le contexte trouble et violent de l'époque de Spinoza, la pensée européenne n'était pas encore prête à regarder en face ce qu'elle était en train d'enfanter. D'où les déchaînements de haine à l'égard de ce philosophe, puis le pillage silencieux de son œuvre. Ce qui explique qu'il soit encore mal connu du grand public.

Comme beaucoup de grandes pensées, le spinozisme est une œuvre collective dont Spinoza est le déclencheur, dans la mesure où il a su saisir et formuler le génie d'une époque. On pourrait dire que, si Socrate "incarne" la naissance de la philosophie occidentale, Spinoza incarne celle de la philosophie européenne moderne.