

Spinozisme et religiosité

Avant-propos

Si le titre de notre travail peut sembler quelque peu surprenant c'est que l'oeuvre de Spinoza est rarement envisagée sous l'angle essentiellement religieux et que ce dernier est plutôt souvent abordé comme un rationaliste expliquant la nature par les causes matérielles et efficientes ou comme l'auteur d'une sagesse pratique réhabilitant le désir considéré comme une puissance active et productive, et non comme un manque.

D'autre part, il est vrai, que, tant dans sa vie que dans son oeuvre, Spinoza n'entretint pas avec les religions établies des rapports que l'on pourrait qualifier de paisibles. En effet, d'une part les autorités religieuses de sa communauté d'origine l'excommunièrent de la synagogue (il est d'ailleurs permis de penser que Spinoza se fit excommunié et qu'il força un peu la main des rabbins), d'autre part le contenu d'un ouvrage comme le *Traité Théologico-politique* ne ménage pas les divers dogmes auxquels se rattachent la plupart des grandes religions s'inspirant de la Bible.

Cependant si tout cela est vrai, est-ce vraiment en contradiction avec l'idée qu'il puisse y avoir une religiosité du spinozisme ?

Car ce qui peut séduire également dans la pensée de Spinoza c'est le sentiment de plénitude et d'unité que procure sa découverte, l'expérience spirituelle à laquelle nous invite l'auteur de *l'Éthique*.

Y-a-t-il véritablement contradiction à voir dans Spinoza l'un des précurseurs du rationalisme moderne, voire même du matérialisme, ayant pour ambition de libérer les hommes de la servitude et en même temps un penseur offrant comme horizon à l'esprit, la possibilité de réaliser une union totale avec l'être dans son universalité, avec cette substance à laquelle il est permis de donner le nom de Dieu.

Nous aurions pu d'ailleurs intituler ce mémoire " spinozisme et spiritualité ", mais un tel titre nous aurait semblé ambiguë dans la mesure où il pourrait conduire à une mésinterprétation de la pensée de Spinoza et de notre projet. En effet, ainsi intitulé, ce travail aurait pu laisser croire que nous avions l'intention de tirer Spinoza du côté du spiritualisme, alors qu'en réalité notre but, loin d'être celui-là, est de mettre en évidence la richesse de la métaphysique spinoziste qui conduit tout autant à la fondation de la science moderne qui ruine la superstition et l'aliénation politique qu'elle engendre, qu'à l'éveil d'une forme nouvelle de spiritualité (épurée justement de toute superstition).

La philosophie de Spinoza permet donc en ce sens une accession de l'esprit

à l'éternité par la connaissance de l'être dans son universalité, connaissance créant les conditions d'un devenir historique libérant les hommes de toutes les croyances pouvant servir de point d'appui à tout pouvoir arbitraire et donc pour cela illégitime.

Notre but n'étant donc pas de rattacher Spinoza à un courant précis, nous avons tenté de montrer que sa philosophie, qui est un monisme dans lequel tous les aspects de la substance sont analysés et étudiés, offre à l'homme les moyens d'atteindre la joie en persévérant dans son être et en accroissant sa puissance d'être par la connaissance du tout dont il fait partie, joie qui se trouve accrue en se traduisant dans la vie et l'action par une éthique et une politique ne se limitant pas au salut individuel du seul sujet qui veut atteindre la sagesse.

Peut-être peut-on d'ailleurs parler de religiosité du spinozisme en ce sens, car non seulement Spinoza pense les conditions par lesquelles l'homme peut être relié à l'absolu par la pensée dans le cadre d'une spiritualité rationnelle, mais il pense aussi les conditions permettant aux hommes de se réaliser pleinement en étant reliés les uns aux autres dans le cadre d'une cité gouvernée par la raison et non déchirée par des passions antagonistes.

Cela dit, et peut-être n'avons nous pas suffisamment insisté sur ce point dans notre mémoire, le problème se pose de savoir comment l'on peut parler de religiosité ou de spiritualité à propos d'une philosophie qui rapporte au corps le fonctionnement de la vie de l'esprit, l'âme étant définie comme l'idée du corps. Il n'est que de se référer au Livre II de *l'Éthique* pour s'en convaincre, ce dernier s'intitule en effet : *De la nature et de l'origine de l'esprit* et nous nous apercevons en le lisant qu'il y est très souvent question du corps que la psychologie spinoziste, en un certain sens, ressemble parfois à une physique.

En effet cette importance accordé au corps est affirmée dans la proposition 13 du Livre II de *l'Éthique* : " *L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit un certain mode de l'étendue existant en acte et rien d'autre.* "

Et comme le fait remarquer à juste titre A. Tosel dans son ouvrage sur *le Matérialisme de Spinoza*, Spinoza n'affirme jamais la thèse inverse : " *Si l'âme est l'idée du corps, le corps n'est pas corps de l'idée* " ¹.

Le point qu'il nous faudra donc développer consistera à expliquer en quoi nous pouvons trouver des caractères relevant d'une certaine conception du religieux dans une philosophie de ce type.

Si donc la question de la religiosité du spinozisme peut être posée, elle ne va pas en effet sans poser problème. On le sait Spinoza a souvent été accusé d'athéisme, la question se pose donc de savoir ce que vaut une telle accusation.

L'athéisme de Spinoza

D'une part il convient de se demander en quel sens Spinoza peut être considéré comme athée. Car s'il faut entendre par athéisme, le refus de croire en un Dieu

¹A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Éditions Kimé, Paris, 1994

transcendant et doué de qualités comparables à celle de l'homme, il est permis de considérer Spinoza comme un athée, et en ce sens Spinoza revendique cet athéisme et l'assume pleinement ; s'il faut entendre par athéisme le refus de croire au surnaturel et de se soumettre à toutes les superstitions qui accompagnent cette croyance, alors oui, Spinoza est athée et défend au nom de la raison la primauté des causes matérielles et efficientes contre la croyance aux causes finales dans l'explication de la nature, dans la compréhension de la nécessité naturelle².

Mais il n'empêche que Spinoza emploie pour désigner la substance unique le terme de Dieu qu'il utilise indifféremment, il est vrai, comme synonyme de celui de Nature, la question se pose donc de savoir ce que signifie l'usage de ce terme ainsi que la volonté de Spinoza de se défendre contre les accusations d'athéisme qu'il semble juger injustes et illégitimes.

On peut, il est vrai, interpréter cette utilisation des termes empruntés à la religion et à la théologie comme un moyen pour notre auteur d'exprimer sa véritable pensée en ménageant les autorités en place et en sauvant en quelque sorte les apparences. Cela dit, si l'argument de la prudence peut être retenu, il semblerait que cette vertu n'ait pas toujours conduit Spinoza car de nombreux textes, principalement dans le *Traité Théologico-Politique*, ne ménagent ni les autorités politiques ni les autorités religieuses en place.

Il semble donc envisageable de supposer que ce n'est pas seulement la prudence qui a guidé Spinoza dans l'emploi du mot de Dieu, mais qu'il fut aussi guidé par le souci de ne pas réduire sa pensée à une simple théorie de la Nature, à une métaphysique sans âme en quelque sorte et qu'il ait souhaité donner à sa pensée une dimension spirituelle et religieuse (au sens où nous l'entendons dans notre travail, sens que d'ailleurs nous préciserons à nouveau ultérieurement).

²Spinoza se défend d'ailleurs d'être athée stricto sensu dans une lettre à Oldenburg (Lettre XXX) dans laquelle, expliquant les raisons qui l'ont conduit à rédiger le *Traité théologico-politique*, il écrit : " Je compose actuellement un traité sur l'Écriture et en voici les raisons : 1° Les préjugés des théologiens : je sais, en effet, que ce sont eux surtout qui empêchent les hommes d'appliquer leur âme (*animus*) à la philosophie ; je m'efforce donc de dévoiler ces préjugés et d'en débarrasser les esprits les plus avertis. 2° L'opinion qu'a de moi le public, qui ne cesse de m'accuser d'athéisme : je suis contraint de la combattre le plus possible. 3° La liberté de philosopher et de dire notre sentiment : je désire la défendre par tous les moyens, car elle est supprimée par le prestige et l'insolence abusive des prédicants. "

(O.C. Lettre XXX - *Au très noble et très sage Henri Oldenburg*).

Nous citons également la traduction proposée par Ch. Appuhn qui est un peu différente et qu'il cite dans la Notice sur le *Traité Théologico-Politique* publiée aux éditions Garnier-Flammariion : " Je m'occupe à présent à composer un traité où j'exposerai ma manière de voir sur l'Écriture, les motifs qui m'ont fait entreprendre ce travail sont : primo, les préjugés des théologiens : à mes yeux le plus grand empêchement qui soit à l'étude de la philosophie ; je m'efforce donc de les rendre manifestes et d'en débarrasser l'esprit des hommes un peu cultivés ; secundo, l'opinion qu'a de moi le vulgaire ; on ne cesse de m'accuser d'athéisme, et je suis obligé de redresser autant que je le pourrai l'erreur faite à mon sujet ; tertio, mon désir de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et leur jalousie menacent de supprimer dans ce pays. "

Mystique et politique

D'autre part une autre raison importante peut conduire à rejeter l'idée qu'il puisse y avoir une religiosité du spinozisme, c'est ce que dit Spinoza de la révélation dans le *Traité Théologico-politique*, en effet Spinoza y affirme que les prophètes sont des hommes chez qui l'imagination est particulièrement développée et que leurs visions n'ont été que des sortes d'hallucinations exprimant peut-être une vérité compréhensible par le plus grand nombre, mais ne relevant en rien d'une quelconque grâce surnaturelle et d'une communication directe avec un Dieu qui parlerait aux hommes.

Cependant il convient de préciser qu'une telle critique de la Bible s'adresse plus à la religion en tant qu'institution qu'au sentiment religieux lui-même, ce que combat avant tout Spinoza c'est le pouvoir des églises et des autorités religieuses qui cultivent la crédulité des hommes afin de les maintenir dans l'ignorance et la servitude.

N'y-a-t-il pas d'ailleurs chez Spinoza une sorte de solidarité réciproque entre sa critique de l'Écriture s'inscrivant dans le cadre d'une pensée politique ayant pour objectif la libération des hommes et sa métaphysique débouchant, selon nous sur une forme nouvelle et originale de spiritualité.

En effet la liberté de pensée que défend Spinoza dans le *Traité Théologico-politique* est la condition sans laquelle aucune véritable recherche philosophique du vrai auquel aspire l'esprit libre ne peut s'accomplir, et réciproquement cette contemplation du vrai qui procure joie et béatitude, cette union avec Dieu, qui nous conduit à défendre l'idée d'une religiosité du spinozisme, ne peut s'accomplir et s'achever que dans une démarche active du sage pour promouvoir cette liberté, afin de permettre au plus grand nombre qui le peut, d'accéder à cette satisfaction intellectuelle et spirituelle, en créant les conditions matérielles et politiques qui le permettent.

Ainsi s'il est permis d'envisager l'approche de Spinoza de deux manières, soit sous l'angle politique en partant de la lecture et de l'étude du *Traité Théologico-politique* ou sous un angle plus mystique et métaphysique en partant principalement de la lecture de *l'Éthique*, il ne nous paraît pas impossible de tenter une synthèse de ces deux lectures en posant cette réciprocity qui fait qu'il ne peut y avoir de véritable union avec Dieu que dans le cadre d'une société gouvernée par la raison et dans laquelle règne la liberté. Cette union quasi mystique avec Dieu à laquelle accède le sage ne peut s'accomplir dans la jouissance égoïste de la contemplation du vrai, mais ne peut que faire naître en lui le désir de réaliser et de promouvoir cette liberté sans laquelle l'union à Dieu ne peut être pleinement accomplie puisque l'union des hommes entre eux ne l'est pas ; ces derniers vivant encore dans la servitude et sous la domination des passions et non sous le règne de la raison.

Ceci est d'ailleurs confirmé par corollaire 1 de la proposition 35 du livre IV de *l'Éthique* où il est dit que " *Dans la nature, il n'y a rien de singulier qui soit plus utile à l'homme qu'un homme qui vit sous la conduite de la raison. Car ce qui est le plus utile à l'homme, c'est ce qui s'accorde le mieux avec sa nature, c'est-à-dire l'homme. Or l'homme agit, absolument parlant, selon les lois de sa*

nature quand il vit sous la conduite de la raison, et dans cette seule mesure il s'accorde toujours nécessairement avec la nature d'un autre homme. Donc, parmi les choses singulières, rien n'est plus utile à l'homme qu'un homme. ”

Cette réciprocité entre mystique et politique ne se manifeste-t-elle pas d'ailleurs dans l'admiration que semble éprouver Spinoza pour le Christ, dont il rejette la divinité au sens chrétien de ce terme, mais auquel il reconnaît à la fois la capacité de parvenir à une parfaite connaissance de Dieu ainsi que la vertu de l'homme éclairé qui traduit son union avec Dieu dans le cadre d'une action éthique et peut-être aussi politique.

Spinoza et le sacré

Ensuite ce qui pourrait conduire à rejeter l'idée d'une religiosité du spinozisme est l'absence de crédit accordée par Spinoza à toutes les manifestations extérieures de la religion ainsi qu'à la distinction entre le sacré et le profane.

En effet la distinction entre le sacré et le profane qui a lieu d'être dans une pensée de la transcendance, n'a plus aucune signification dans une philosophie de l'immanence comme celle de Spinoza. Ce qui est sacré dans une religion de la transcendance correspond à ce qui nous relie de manière privilégiée à Dieu, un lieu, un objet, un texte ayant une valeur symbolique lui donnant par là même une vertu exceptionnelle.

Or dans une philosophie de l'immanence comme celle de Spinoza la distinction du sacré et du profane perd toute signification étant donné que nous sommes sans cesse unis à Dieu, puisque Dieu est en toute chose et que toute chose est en Dieu.

Si peut-être une chose peut en un certain sens être considérée comme sacrée chez Spinoza c'est la vie humaine elle-même et la puissance de perfection qu'elle contient, car c'est en comprenant mieux notre rapport à Dieu, à la totalité dont nous faisons partie que nous nous donnons les moyens d'accéder à la vie heureuse, tant du point de vue individuel que social, et en ce sens cultiver l'humanité et participer à sa perfection en soi comme en autrui c'est resserrer le lien par lequel nous participons à la divinité.

Matérialisme et spiritualité dans la philosophie de Spinoza

En dernier lieu il nous faudra résoudre le problème soulevé dans l'introduction de cet exposé et qui est de savoir en quoi une philosophie qui accorde tant d'importance au corps et à la matière peut présenter certains caractères propre au domaine du religieux.

Pour résoudre ces difficultés il convient de préciser à nouveau le sens que nous donnons à la notion de religiosité. Comme chacun sait l'étymologie du mot " religion " est controversée, ce terme peut aussi bien désigner le respect

scrupuleux d'un dogme, d'une règle ou d'un rite, que l'idée d'un lien unissant les hommes à Dieu et les unissant entre eux du fait même de cette union.

Il est clair que le premier sens qui s'applique à la religion sous sa forme superstitieuse ne convient pas à la philosophie de Spinoza.

En revanche le second sens, même s'il est discutable d'un point de vue purement étymologique semble sur de nombreux points correspondre à la métaphysique et à l'éthique de Spinoza.

Qu'il y ait chez Spinoza des accents matérialistes cela est difficilement contestable comme le confirme la fin de la lettre 56 à Hugo Boxel dans laquelle Spinoza se réclame d'Epicure, Démocrite et Lucrèce contre " *l'autorité de Platon, d'Aristote et de Socrate* ". Cependant la question se pose de savoir si ce matérialisme exclut toute expérience spirituelle, toute religiosité au sens où nous l'entendons.

Car s'il n'y a pas chez Spinoza dévalorisation du corps ou survalorisation de l'esprit, c'est que précisément ils sont l'un et l'autre expression de Dieu soit sous l'attribut de la pensée, soit sous celui de l'étendue. L'homme en tant qu'esprit conscient de lui-même et de la nature peut parvenir par la réflexion, par un retour de l'esprit sur lui-même pour mieux se connaître à la connaissance de la vérité, à la saisie de l'idée vraie qui est en lui.

De ce point de vue la science qui est rendue possible par la philosophie, si elle n'est pas en contradiction avec une certaine forme de matérialisme, s'ouvre sur un type nouveau de spiritualité débarrassé de tout mystère, de toute référence au surnaturel ; la science philosophique en tant qu'elle est connaissance de Dieu par la pensée est en fait réalisation de l'esprit pleine et entière, principalement dans et par la connaissance du troisième genre.

Ce genre de connaissance qui est à la fois principe et aboutissement de tout le processus par lequel l'entendement humain parvient à s'unir à l'entendement divin auquel il participe, est affirmation pleine et entière de la puissance de l'esprit qui parvient ainsi à une joie sans pareil et à la béatitude, à la satisfaction que procure la connaissance du vrai pour lui-même, même si ensuite cette connaissance a pour conséquence nécessaire comme nous l'avons précédemment signalé un travail actif de l'homme pour communiquer cette joie à ses semblables afin qu'ils puissent tous vivre libres sous le règne de la raison.

En ce sens, peut-être est-il permis de parler à l'instar d'André Comte-Sponville, dans *Le mythe d'Icare*, d'un " *matérialisme ascendant* " de Spinoza, au sens où la pensée de ce dernier ne réduit pas l'homme à une simple chose, à un objet comme les autres dans la nature, mais le constitue comme l'être par lequel la substance se pense elle-même et s'accomplit de manière pleine et entière par cette pensée. Par la réflexion l'âme parvient à saisir la vérité même de l'être, à s'unir à la substance unique, au " *Deus sive natura* " dont elle est l'expression.

Il nous semble donc permis, en ce sens, et en ce sens seulement, de parler d'une spiritualité ou d'une religiosité du spinozisme, spiritualité dans la mesure où l'esprit de l'homme, non seulement s'accomplit pleinement dans la connaissance de Dieu ou la Nature, mais parvient par cette connaissance à vivre de manière intense son union à Dieu, union qui constitue précisément cette religiosité que nous avons tenté de dégager du spinozisme.

Si donc il y a une religiosité du spinozisme, il s'agit, cela est clair, d'une religiosité sans religion, sauf à parler comme nous l'avons fait dans notre conclusion d'une religion philosophique de l'immanence, le spinozisme présente en effet certains caractères du religieux, dans la mesure où il permet aux hommes, tant sur le plan éthique que sur un plan plus spirituel, de répondre véritablement à tout ce à quoi ils aspirent lorsqu'il se jettent aveuglément dans les bras des religions historiques, établies et institutionnelles, et si cette réponse est véritable c'est parce que précisément elle propose comme réponse, à ce désir d'unité et de sens, une vérité qui est à elle-même et pour elle-même son propre signe et non un croyance imparfaite et trompeuse en des superstitions irrationnelles.

L'homme peut donc trouver son salut dans et par la raison, être sauvé de l'ignorance et de la crainte par la science philosophique, être sauvé de la mort (et surtout de la crainte de la mort) en prenant part à l'éternité par la connaissance, du second et surtout du troisième genre, qui nous permet de saisir notre essence éternelle et celle de toute chose et de participer dans une certaine mesure à l'entendement divin.

Introduction :

La lecture de l'oeuvre de Spinoza et principalement du *Traité Théologico-politique* pourrait conduire à penser que Spinoza est un ennemi de la religion et qu'au nom de la puissance de la raison il se veut l'adversaire de toute forme de spiritualité ou de toute expérience offrant à l'esprit une autre satisfaction que celle que procure la connaissance rationnelle, de type scientifique, de la nature.

Selon cette interprétation il y aurait chez Spinoza une opposition entre religion et philosophie, dans la mesure où la première serait de l'ordre de la foi, et la seconde de la raison, ces deux démarches correspondraient donc à deux voies, qui bien que toutes deux sources de salut, seraient distinctes et incompatibles.

Spinoza ne verrait au mieux dans la religion qu'une expression imagée de la vérité, quand il n'y verrait pas le mensonge et l'erreur sous la forme de la superstition³. Il y a en effet dans la pensée de Spinoza une remise en question de la croyance au surnaturel qui ne peut se manifester dans une philosophie de l'immanence, voire un panthéisme, comme l'est la philosophie spinoziste.

En revanche il semble difficile de n'accorder aucune dimension spirituelle à cette approche de la métaphysique et de l'éthique, la question peut donc se poser de savoir s'il n'y aurait pas une certaine religiosité dans la pensée spinoziste, c'est-à-dire, sans faire de Spinoza un défenseur ou un apologiste d'une quelconque religion établie⁴ (bien qu'il ne faille pas négliger ses origines juives et sa riche culture hébraïque), que nous nous proposons de réfléchir sur les caractères du religieux qui peuvent se manifester dans la philosophie de Spinoza.

Quels sont ces caractères ?

Si l'étymologie du terme même de Religion nous reste assez mystérieuse et que l'hypothèse selon laquelle ce terme proviendrait du latin *Religare* est de plus en plus controversée⁵, il n'empêche que cette erreur étymologique donne

³Préface au *Traité théologico-politique*.

⁴Si nous sommes d'accord avec F. Alquié (*Le rationalisme de Spinoza*, chapitre premier, P.U.F.) pour penser que la philosophie de Spinoza n'est pas une religion, nous nous écartons de sa pensée lorsqu'après avoir posé une question assez similaire à la nôtre il refuse à la pensée de Spinoza tout caractère pouvant l'apparenter à une spiritualité répondant à une aspiration de type religieux : " *Il est donc permis de se demander si Spinoza, sous l'influence du désir, chez lui incontestable, de dépasser toute séparation, et d'atteindre une totale unité, n'a point essayé de réunir et de confondre, en un même corps de doctrine, le religion et la philosophie.*

Nous ne croyons pas qu'il en soit ainsi, et tenterons de montrer que l'Éthique, en proposant le salut, laisse en dehors d'elle toute voie proprement religieuse vers lui. ", opus cité p. 22.

⁵" *Le mot ne vient pas de religare, il n'indique pas le lien privilégié qui reliait l'homme*

à penser et concerne l'un des caractères essentiels du religieux, cette volonté d'union à l'absolu qui donne sens à l'existence humaine dans la mesure où elle nous offre la possibilité de nous unir avec ce qui est au-delà du sens, ce qui n'a aucun sens parce que se suffisant à soi-même étant l'absolu même.

Cette question du sens nous semble d'ailleurs fondamentale pour bien comprendre l'oeuvre de Spinoza dans la mesure où l'on peut en effet considérer que le spinozisme remet en cause l'idée selon laquelle la nature pourrait avoir en elle-même un sens, c'est-à-dire renvoyer à autre chose qu'elle-même et poursuivre des fins qui lui serait externes. En effet toute la critique de la finalité développée dans l'appendice du Livre I de *l'Éthique* laisse clairement entendre que la nature ne poursuit d'autre fin que sa propre conservation et persévérance dans l'être. La Nature n'a pas été faite pour les hommes et Dieu n'a pas créé les hommes pour qu'il lui rende un culte, une telle interprétation ne relève que de l'anthropomorphisme, c'est-à-dire d'un délire de l'imagination qui se représente toutes les choses de la nature animées d'une conscience et d'une volonté comparables à celles dont disposent les hommes⁶.

Ce préjugé anthropomorphiste que condamne ici Spinoza a principalement pour cause l'imagination qui, parce que les affects interviennent dans l'exercice de la pensée, en arrive à produire des représentations dans lesquelles, les hommes prenant en quelque sorte " leurs désirs pour des réalités ", les choses ne sont pas telles qu'elles sont, mais telles que nous souhaiterions qu'elles soient.

Ainsi les hommes confondent-ils les causes et les effets dans la nature⁷ et adhèrent-ils à la croyance en des causes finales qui ordonneraient la nature, or ce que Spinoza souligne avec insistance c'est que les notions d'ordre, d'harmonie, et finalement de sens ne signifie rien dans la nature.

à Dieu et les fidèles entre eux. " R. Sitterlin, *La religion*, éd. Quintette.

- " *L'étymologie du terme religion reste incertaine ; elle est controversée depuis l'Antiquité. À la suite de Lactance, de Tertullien, les auteurs chrétiens se plaisent à expliquer le latin religio par les verbes ligare, religare, lier, relier. La religion serait un lien de piété, elle aurait pour objet les relations qu'on entretient avec la divinité, elle signifierait attache ou dépendance, elle profiterait même des nuances et des variations de sens que nous obtenons, en français comme en latin, lorsque nous changeons un rattachement en attachement, un lien effectif en lien affectif.*

Une autre origine est plus probable, signalée par Cicéron, appuyée de son autorité. Religio se tire de legere, cueillir, ramasser, ou de religere, recueillir, recollecter. Toutefois ce dernier verbe, attesté seulement par un participe, est une restitution. D'après Émile Benveniste, il voulait dire : revenir sur ce qu'on fait, ressaisir par la pensée ou la réflexion, redoubler d'attention et d'application. En conséquence, religion est synonyme de scrupule, de soin méticuleux, de ferveur inquiète. Dans ce sens, le mot convient éminemment à l'exercice du culte, à l'observance rituelle, qui exigent que la pratique soit littérale, le zèle soucieux et vigilant. " Article Religion de l'Encyclopædia Universalis

⁶ " D'ailleurs, tous les préjugés que j'entreprends de signaler ici dépendent d'un seul : les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et bien plus ils considèrent comme certain que Dieu lui-même dispose tout en vue d'une certaine fin, car ils disent que Dieu a fait toute chose en vue de l'homme, mais il a fait l'homme pour en recevoir un culte. " *Éthique*, Appendice au Livre I. O.C. p.347

⁷ " J'ajouterai cependant encore ceci : cette doctrine finaliste met la nature à l'envers. Car ce qui en réalité, est cause, elle le considère comme effet, et inversement. Ce qui par nature est antérieur, elle le rend postérieur. " *Éthique*, Appendice au Livre I, O.C. p. 349.

D'une part il paraît en effet contraire à la nature même de Dieu qu'il puisse manifester comme l'homme des désirs auxquels il répondrait par son activité créatrice et ordonnatrice du monde. Si en effet Dieu est l'être parfait il ne peut rien lui manquer et donc rien ne pourrait le conduire à créer autre chose que lui-même, ce qui serait d'ailleurs une absurdité puisque, Dieu étant le tout, il ne peut rien y avoir hors de lui. Tout ce qui est, par définition, est en lui⁸.

Mais alors si Dieu n'est pas une personne décidant de ce qui doit se produire dans la nature, s'il ne prend pas de décisions permettant d'expliquer les phénomènes naturels, si la volonté du Dieu de ceux qui croient au causes finales n'est qu'un " *asile de l'ignorance* " ⁹ comment peut-on supposer qu'il y ait une religiosité du spinozisme, que cette pensée réponde à la quête de sens qui caractérise l'homme ?

En effet il ne s'agit pas de s'unir à Dieu afin de s'intégrer dans un ordre qui nous conviendrait et dans lequel nous retrouverions une part de nous-mêmes, il n'y a pas pour Spinoza d'ordre dans la nature dans la mesure où cette notion est relative et n'a de sens que pour le sujet humain qui voit un ordre là où les choses s'agencent selon ses désirs. De ce point de vue on ne peut pas non plus faire de la philosophie de Spinoza un panthéisme personnifiant la nature et dans ce cadre il y a aussi une opposition entre la philosophie de Spinoza et la religion au sens classique de ce terme.

Or si précisément la philosophie de Spinoza s'éloigne de la religion dans la mesure où elle se présente comme savoir et connaissance de la vérité de la Nature assimilée à Dieu, il n'empêche qu'elle offre une parenté avec elle dans la mesure où elle s'affirme également comme un accomplissement de l'Esprit dans sa tendance naturelle à l'union avec Dieu ou la Nature sous la forme de cet " *amour intellectuel de Dieu* " en quoi consiste la connaissance du troisième genre qui relèverait d'une certaine mystique dans la mesure où elle serait de l'ordre d'une connaissance non démonstrative dans laquelle s'accomplirait l'union avec l'absolu.

Ainsi l'Esprit humain accède au seul bien qui vaille et trouve son salut en s'unissant à Dieu¹⁰.

⁸ " *Ensuite cette doctrine détruit la perfection de Dieu : car si Dieu agit en vue d'une fin, il désire (appétit) nécessairement quelque chose dont il est privé. Et, sans doute, les théologiens et les métaphysiciens distinguent bien entre une fin de besoin (indigentia) et une fin d'assimilation, mais ils avouent néanmoins que Dieu a tout fait pour lui-même, et non pour les choses à créer, car, avant la création, ils ne peuvent, en dehors de Dieu, rien assigner pourquoi Dieu eût agi ; par conséquent ils sont nécessairement contraints d'avouer que Dieu était privé des choses à créer (et c'est pour elles qu'il a voulu préparer des moyens) et qu'il désirait ces choses, comme il est clair de soi-même.* " *Éthique*, Appendice au Livre I, O.C. p.350.

⁹ " *...et ils (les partisans des causes finales) ne cesseront ainsi de vous interroger sur les causes des causes, jusqu'à ce que vous vous soyez réfugiés dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance* " *Éthique*, Appendice au Livre I, O.C. p.350.

¹⁰ " *Hors le salut, le philosophe ne trouve rien au monde qui vaille la peine d'être recherché, il veut réaliser sa nature humaine, il veut être heureux et libre. Il ne peut l'être - et donc l'homme en général ne peut l'être - qu'en s'unissant à Dieu.* " Roland Caillois, introduction aux œuvres complètes de Spinoza dans la bibliothèque de la Pléiade, II *Le système, Deus sive natura*, p. XIV

Autrement dit si cette union à Dieu répond à notre quête du sens c'est précisément parce que Dieu est au-delà du sens, il n'est pas non plus absurde, il est tout simplement, il est l'être dans sa totalité et sa plénitude et c'est à cette entité que nous avons besoin d'être reliés pour que notre existence trouve son sens c'est-à-dire soit en mesure de se situer dans l'absolu.

En s'unissant à Dieu l'esprit humain se retrouve lui-même et surtout retrouve la source même de son être, car sans Dieu il n'est rien, il n'est que parce qu'il est partie de Dieu, et c'est parce qu'il est victime de l'illusion de la subjectivité qu'il se sent déchiré, imparfait et que le désir se manifeste en lui comme manque. Mais s'il parvient par la philosophie à se guérir de son ignorance, il comprend qu'il n'est qu'un maillon de la chaîne de causes et d'effets qui constitue Dieu, il prend conscience de sa place relative dans le déterminisme universel de la nécessité naturelle et ainsi se trouve en mesure d'accepter sa condition et d'agir pour la modifier dans un sens qui lui convient quand cela est possible.

C'est d'ailleurs la connaissance qui permettra à l'homme de prendre conscience de l'éternité de son âme. Dans la mesure où connaître la Nature c'est connaître l'ensemble des déterminations qui sont causes de toutes choses, et l'âme étant " *l'idée du corps* ", savoir que l'existence de mon corps est déterminée de toute éternité et donc que son idée est présente éternellement dans l'entendement divin c'est savoir que mon âme est éternelle.

Ainsi, de manque le désir devient puissance d'être et la résignation passive face aux malheurs de l'existence, ou la révolte désespérée contre une nature que l'on juge " mal faite " deviennent acceptation active de la nécessité naturelle et désir de jouir pleinement de l'existence en agissant sur les choses pour accroître cette joie quand cela est possible, c'est-à-dire quand cela ne s'oppose pas à la nécessité naturelle.

Cette joie ne réside cependant pas seulement dans l'idée que l'on peut agir sur la nature, elle est aussi de nature contemplative dans la mesure où l'esprit tire une satisfaction sans pareil de la saisie intuitive de Dieu par ce troisième genre de connaissance aboutissant à ce que Spinoza nomme " *l'amour intellectuel de Dieu* " .

Cette aspiration à s'unir à Dieu se manifeste dès les premières oeuvres de Spinoza, ainsi pouvons nous lire dans le *Court Traité* le texte suivant :

ii 1 - *Puisque la raison n'a pas le pouvoir de nous conduire à l'état bienheureux, il reste à voir si nous pouvons y parvenir par la quatrième et dernière manière de connaître. Nous avons dit d'ailleurs que cette sorte de connaissance ne se tire pas d'autre chose, mais naît de ce que l'objet lui-même se manifeste immédiatement à l'entendement ; et si cet objet est magnifique et bon, l'âme lui sera nécessairement unie comme nous avons dit qu'elle est unie à notre corps.*

2. - *Il s'ensuit bien évidemment que c'est la connaissance qui est cause de l'amour, de sorte que si nous apprenons à connaître Dieu de cette manière, nous devons nécessairement nous unir à lui (puisqu'il ne peut se manifester et nous être connu autrement que comme souverainement magnifique et souverainement bon). Et dans cette*

union seule consiste notre félicité ıı¹¹

Ce texte peut dans une certaine mesure être interprété comme l'annonce du projet auquel répondra ensuite toute l'oeuvre de Spinoza et principalement son ouvrage principal : *L'Éthique*. Certes, il s'y trouve un certain nombre d'éléments auxquels Spinoza apportera ensuite des modifications dans la forme la plus accomplie qu'il donnera ensuite à son oeuvre.

Ainsi, si *Le Court Traité* évoque quatre genres de connaissance comme d'ailleurs le *Traité de la réforme de l'entendement* et que *L'Éthique* n'en retient plus que trois, il n'empêche que cet ouvrage de jeunesse, loin d'être l'expression d'une pensée sur laquelle Spinoza reviendra ensuite, est plutôt l'exposé des grands principes du système qui sera développé dans cet ouvrage majeur qu'est *L'Éthique* et qui donne à la pensée de notre auteur sa forme la plus accomplie.

Nous retiendrons donc dans la pensée de Spinoza trois caractères principaux du religieux que nous tenterons de déceler dans son oeuvre.

- Le premier de ces caractères sera tout d'abord la notion de salut qui est posée comme le but ultime de l'entreprise de recherche de vérité poursuivie par Spinoza qui voit dans la philosophie et la religion deux voies permettant aux hommes d'être sauvés. S'agit-il de deux voies parallèles ou y a-t-il entre ces deux chemins une certaine convergence ?

Ne faut-il pas d'ailleurs penser que la religion (lorsqu'elle ne prend pas la forme corrompue de la superstition pour servir les tyrans) et la philosophie sont justement deux voies de salut parallèles dans la mesure où bien que ne se rencontrant jamais elles sont orientées toutes deux dans des directions voisines.

- Le second caractère concernera une certaine forme de foi en l'intuition du vrai sous la forme de l'évidence : " *car nous avons une idée vraie* " ¹². N'y a-t-il pas en effet chez Spinoza une foi en la puissance de l'esprit humain et de la raison qui autofondés ne peuvent d'une quelconque manière être remis en question ¹³ ?

Il peut sembler en effet étrange de parler de foi à propos d'un auteur comme Spinoza qui se veut un rationaliste total, et c'est pourquoi nous devons préciser ici ce que nous mettons derrière ce mot et le sens précis que nous lui donnerons tout au long de ce travail.

Le terme de foi n'est bien entendu pas à prendre ici au sens chrétien ou même judaïque. Pour les religions du Livre, issues de l'*Ancien Testament*, la

¹¹ *Court traité*, chapitre XXII, *De la connaissance vraie, de la régénération, etc.* O.C. pp. 80, 81.

¹² *Traité de la réforme de l'entendement*, § 33, O.C. pp. 112.

¹³ Ce point de vue est celui défendu par Yirmiyahu Yovel dans son ouvrage *Spinoza et autres hérétiques* (Seuil) P. 191 : " *Un rationalisme tel que celui de Descartes ou de Spinoza comporte inévitablement un aspect existentiel dont aucune preuve ne pourra jamais garantir l'effectivité. Ces deux philosophes n'admettraient évidemment pas une telle description, la raison puisant en elle-même à leurs yeux sa propre lumière, trouvant en elle-même sa propre justification. Mais, même de ce point de vue théorique qui est le leur, la rationalité n'émane pas de l'argument ou de la preuve, mais de cette seule sorte d'intuition intellectuelle appelé par eux lumen naturalis, variante séculière de la révélation réputée accessible à tous et dépourvue de toute connotation religieuse.* "

Cette absence de connotation religieuse semble cependant poser problème puisque le même auteur parle quelques lignes auparavant (P. 189) d'une " *religion immanente de la raison* " s'opposant chez Spinoza " *à toutes les religions historiques* " .

foi consiste en une soumission aveugle à la volonté et à la loi de Dieu. Il s'agit d'une conviction subjective en l'existence de Dieu que rien d'objectif ne vient confirmer, sauf peut-être le miracle pour le prophète, mais ne s'agit-il pas d'un phénomène naturel, exceptionnel et incompris qui est pris pour un événement surnaturel ne pouvant résulter que de la volonté de Dieu ?

Il est bien clair que l'on ne peut parler d'une telle foi à propos de la Raison, que signifierait en effet une soumission et une obéissance et une soumission aveugle à la raison ? Ne serait-ce pas une contradiction dans les termes ?

Par foi il nous faudra plutôt désigner ce qui est à l'origine de cette sorte d'illumination rationnelle qui fait que l'idée vraie est posée d'emblée comme inhérente à la nature de l'esprit humain qui réfléchit sur lui-même et qui trouve précisément au coeur et au fondement de sa réflexion les principes de la pensée cohérente et vraie. A aucun moment cette évidence n'est remise en doute, Spinoza ne prend même pas les mêmes précautions que Descartes qui feint de croire que ce qu'il perçoit doit quand même être soumis à l'examen du doute, sa confiance en la raison est telle qu'il affirme sa puissance d'une manière presque provocatrice¹⁴.

Cette affirmation de la puissance de la raison et de la présence de l'idée vraie en nous est en quelque sorte le signe par lequel nous savons que nous ne sommes pas étrangers à la Nature, c'est par cette puissance et cette présence que nous allons être en mesure de nous retrouver en Dieu, c'est-à-dire d'établir en notre conscience cette unité, qui, de fait, existe, mais que l'illusion de la subjectivité nourrie par l'imagination avait recouvert. Cette unité se trouve donc masquée à la conscience et la méthode réflexive permet de la connaître et d'atteindre ainsi la béatitude.

- Cette relation ou convergence sera peut-être d'ailleurs ce qui permettra de déboucher sur le troisième et dernier caractère que nous retiendrons et qui est celui auquel nous avons fait référence dans le texte cité dans cette introduction puisqu'il concerne cette aspiration à s'unir à Dieu qui peut-être relève d'un certain mysticisme¹⁵.

Il convient d'ailleurs de soulever une objection qui pourrait être avancée contre notre hypothèse d'une religiosité du spinozisme et qui pourrait consister dans le constat d'une différence entre la conception de la religion telle qu'elle est définie par Spinoza et le sens que nous lui donnons.

En effet la préface du *Traité théologico-politique* définit principalement la fonction de la religion par l'obéissance :

” *Ayant ainsi établi les principes fondamentaux de la foi, je suis*

¹⁴” *L'idée vraie (car nous avons une idée vraie), est quelque chose de distinct de son objet.*” *Traité de la réforme de l'entendement*, § 33, O.C. pp. 112

¹⁵Cette hypothèse est d'ailleurs soulevée par J.M. Muglioni dans son article sur Spinoza publié dans le recueil *Les philosophes de Platon à Sartre* aux éditions Hachette : ” *Le spinozisme, pour lequel spéculation et action, intelligence et vie, sont une seule et même chose, est le type même de la philosophie. En outre, dès sa première expression, son exigence pratique d'union en Dieu par l'amour est toujours religieuse et toujours inséparable d'un besoin théorique de clarté absolue.(...) Nous ne nous demanderons pas s'il y a là deux tendances inconciliables, une volonté cartésienne de raison et un besoin religieux et même mystique d'union en Dieu.*”

en mesure de faire voir enfin, que la connaissance révélée ne porte que sur l'obéissance ”¹⁶.

Cette manière d'envisager la religion concerne principalement la religion morale et politique qui fait appel à la foi pour conduire les hommes à respecter la loi et se comporter de manière juste les uns envers les autres.

Mais la question que nous nous posons étant celle de savoir s'il n'y a pas une troisième forme de religion dans la pensée spinoziste, c'est-à-dire une religion proprement philosophique dont la dimension spirituelle serait essentielle, nous donnerons au terme de religion (et nous préférons d'ailleurs employer le terme de religiosité pour les raisons évoquées précédemment) un autre sens plus proche de celui déjà souligné, nous entendrons par religion ce mouvement naturel par lequel l'entendement humain s'unit par la connaissance du troisième genre à Dieu pour accéder à la joie et accroître ainsi sa puissance d'être.

Cette démarche s'accompagnera d'une réflexion sur le vocabulaire emprunté à la théologie qu'utilise Spinoza et qui nécessite un permanent travail d'interprétation tout au long de la lecture de son oeuvre, s'agit-il de l'expression d'un authentique souci d'affirmer l'existence d'un Dieu véritable ou s'agit-il d'un procédé par lequel Spinoza dissimule sa véritable pensée ?

¹⁶ *Traité des autorités Théologiques et Politiques*, Préface, O.C. P. 614

Chapitre 1

LA CRITIQUE DE LA RELIGION

1.1 Religion et superstition

On pourrait rétorquer à l'énoncé de notre hypothèse de travail que la philosophie de Spinoza ne peut d'aucune façon être considérée comme religieuse dans la mesure où le *Traité des autorités théologiques et politiques* se présente comme une critique des Écritures pouvant laisser penser qu'il y a pour Spinoza une assimilation possible entre religion et superstition.

C'est en effet de la superstition qu'il est question dès les premières lignes de la préface de cet ouvrage : " *Si les hommes avaient le pouvoir d'organiser les circonstances de leur vie au gré de leurs intentions, ou si le hasard leur était toujours favorable, ils ne seraient pas en proie à la superstition.* " ¹

La superstition est donc ici présentée comme une tendance à la crédulité afin de soulager la crainte qui résulte de l'ignorance de l'avenir. Ce que veut dénoncer ici Spinoza c'est le recours à l'irrationnel par le biais de l'imagination produisant des associations totalement arbitraires de choses qui dans la réalité n'ont aucun rapport les unes avec les autres.

Cependant si ce traité débute par une critique de la superstition, et nous le verrons de son utilisation à des fins politiques, ce n'est pas pour autant qu'il faille ici assimiler superstition et religion ; il peut même sembler que c'est pour épurer la (ou les) religions de certaines scories en contradiction avec l'esprit religieux lui-même que Spinoza émet cette critique.

En effet quelques lignes après avoir dénoncé la crédulité de ceux qui se laissent abuser par les fables les plus extravagantes, ne qualifie-t-il pas leur attitude d'irréligieuse : " *... ; dès lors, à leurs yeux d'hommes superstitieux et irréligieux ils seraient perdus s'ils ne conjuraient le destin par des sacrifices et des vœux solennels.* " ²

¹ *Traité des autorités théologiques et politiques*, O.C. p.606

² id. p. 607 ; ce que Ch. Appuhn traduit ainsi (éd. G. f. p.20) : " *... ; dès lors ne pas conjurer*

Certes Spinoza ne cherche pas ici à promouvoir une religion particulière, c'est principalement la liberté religieuse qu'il veut ici défendre, et ce contre l'usage politique qui est fait de l'exploitation de la tendance naturelle des hommes à la superstition que les puissants cachent souvent sous " *couleur de religion* " ³, la référence à Quinte-Curce est là pour le prouver ⁴. Il s'agit donc ici de condamner la superstition qui n'est qu'un travestissement de la religion contre la liberté des hommes dans la cité.

Le sous-titre de l'ouvrage en faisant référence à la notion de ferveur laisse d'ailleurs supposer que Spinoza ne fait pas ici le procès de l'attitude religieuse en général, mais cherche plutôt à rendre sa cohérence au comportement des hommes qui prétendent se conformer aux enseignement des Écritures ⁵.

C'est donc plus le procès de l'usage politique de la religion ayant pour but de maintenir les hommes dans un état de soumission et d'aliénation qu'entreprend ici Spinoza, que le procès de l'attitude religieuse elle-même ⁶, Spinoza remet ici en cause une religion dénaturée par la superstition et la volonté de maintenir le plus grand nombre dans un état de servitude; le terme même de religion est d'ailleurs à prendre avec précaution chez Spinoza dans la mesure où, comme le font remarquer ses traducteurs et commentateurs M. Francès et R. Misrahi dans une note, il a tendance à faire subir au vocabulaire théologique traditionnel des distorsions qui en modifie le sens : " *Le même mot de religion ne lui sert-il pas à désigner tantôt la connaissance intellectuelle du sage, et tantôt les aspects primitifs du culte des premiers Hébreux ?* " ⁷.

Cependant si la religion n'est pas assimilée à la superstition elle n'est pas non plus la philosophie, c'est-à-dire connaissance et expression vraie de Dieu, il convient donc de s'interroger sur la signification de son contenu ainsi que sur sa fonction pour les hommes qui se conforment à ses enseignements.

Tout d'abord il convient de préciser, ce qu'une lecture hâtive du T.T.P.

ce prodige par des sacrifices et des vœux devient une impiété à leurs yeux d'hommes sujets à la superstition et contraires à la religion. "

³ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p.609

⁴ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p.609, " *La superstition est le plus sûr moyen auquel on puisse avoir recours pour gouverner les masses.* "

⁵ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 610 : " *Combien de fois n'ai-je pas observé avec étonnement des hommes, qui se vantent de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la continence, la loyauté en toutes circonstances, se combattre avec la plus incroyable malveillance et se témoigner quotidiennement la haine la plus vive; si bien que leur foi se faisait connaître plus à la fureur de leur attitude, qu'à leur pratique des vertus.* "

⁶ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 610 : " *Ce que la foule désormais prend pour la religion, c'est l'élévation injustifiée des fonctions ecclésiastiques, tenues pour des dignités et des emplois différents, tenus pour des prébendes. Des honneurs démesurés sont, en même temps, rendus au clergé. Depuis que cet abus a été introduit, une passion sans mesure d'exercer le sacerdoce s'est emparée du coeur des plus méchants et la pure ardeur à propager la religion de Dieu a été remplacée par une avidité, une ambition sordides. Les églises même ont dégénéré en théâtres, où l'on entend non des docteurs sacrés, mais des orateurs de profession, qui n'ont nullement le désir d'instruire le peuple; ce qu'ils veulent c'est provoquer l'admiration, reprendre publiquement les dissidents, enfin imposer des enseignements nouveaux, inattendus, propres à frapper leur naïf auditoire d'étonnement.* "

⁷ O.C. p. 1451 fin de la note 2 concernant la p. 606.

pourrait laisser supposer, que la religion n'est pas l'expression symbolique de vérités que la philosophie exprimerait de manière plus rationnelle et sous une forme démonstrative. Si c'était le cas la religion établie ne prendrait qu'une seule forme et les discours des prophètes seraient tous à peu près similaires et ne prêteraient pas à discussion, or l'interprétation de l'Écriture dont nous étudierons la méthode ensuite montre que le contenu des prophéties varie selon ceux qui les prononcent et selon le moment durant lequel ils s'expriment, ainsi qu'en fonction de ceux à qui ils s'adressent.

La raison en est que la fonction de la religion est avant tout politique, mais à la différence de la superstition qui sert à gouverner le peuple pour satisfaire la soif de pouvoir de ceux qui détiennent l'autorité politique et veulent en abuser afin de maintenir les hommes en esclavage, la religion droite, pour reprendre l'expression de L. Millet⁸ a quant à elle pour fonction de guider les hommes dans la cité afin qu'ils vivent le plus justement les uns avec les autres :

” Les dogmes de la religion droite ont une portée pratique opposée aux fictions superstitieuses : celles-ci aggravaient peur, haine, vengeance ; ceux-là aboutissent au pardon, à l'amour de Dieu et du prochain :

*” si on affirmait pas le pardon divin, tous désespéreraient de leur salut...”*⁹¹⁰.

C'est pourquoi la religion n'a rien de commun avec la philosophie et qu'elle se tient chacune sur leur terrain :

*” Ayant ainsi établi les principes fondamentaux de la foi, je suis en mesure de faire voir, enfin, que la connaissance révélée ne porte que sur l'obéissance. Elle est donc entièrement distincte de la connaissance naturelle, tant par son objet, que par ses principes fondamentaux et ses moyens. Ces deux connaissances n'ayant rien en commun, peuvent dès lors exercer chacune leur règne sans se contredire le moins du monde, sans non plus, qu'aucune des deux doive se mettre au service de l'autre.”*¹¹

Si Spinoza procède ici à une critique de la religion ce n'est donc pas pour la ruiner ou la condamner, mais au contraire pour, d'une certaine manière, la défendre en la purifiant de toutes les superstitions dont on l'affuble et des fanatismes qui en découlent. C'est donc au nom de la liberté de pratiquer la religion de son choix pour chaque citoyen, tant que cela ne nuit pas à l'ordre de la cité en limitant cette même liberté pour autrui, et pour garantir la liberté de penser du philosophe que Spinoza analyse la nature de la religion droite et le contenu des écritures.

Nous pourrions, dans une certaine mesure, pour résumer les conclusions et la pensée de Spinoza au sujet de la religion distinguer trois formes de religion :

⁸Louis Millet, *Pour connaître Spinoza*, Chap. 6, *La cité - Religion et superstition*, éd. ; Bordas.

⁹T.T.P. ,chap. 14

¹⁰Louis Millet, *Pour connaître Spinoza*, Chap. 6, *La cité - Religion et superstition*, p. 112.

¹¹*Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p.614

- D'une part une " Religion-Superstition " qui se manifeste d'ailleurs plus comme une croyance que comme une foi, dans la mesure où elle ne se fonde sur aucune réflexion, où elle n'est motivée par aucun sentiment moral, mais simplement déterminé par la crainte et l'espoir qui font voir à ceux qui la partagent que tout événement, quelque minime qu'il soit est " *un présage, soit heureux, soit funeste.* " ¹². Il s'agit donc d'une croyance totalement égoïste ne reposant que sur des idées inadéquates et une complète incompréhension de la nature de Dieu.

- D'autre part il existe aussi une Religion Morale et Politique, qui certes s'adresse elle aussi à l'imagination, mais poursuit des motifs rationnels, c'est-à-dire consistant à faire comprendre aux hommes qui ne sont pas en mesure de devenir philosophes quelle doit être la meilleure façon d'agir dans la cité et avec ses semblables pour permettre à l'humanité et donc à chaque homme de réaliser sa perfection.

- Mais la religion qui nous intéressera tout particulièrement dans le cadre de notre travail, c'est la religion philosophique, c'est-à-dire le souci d'unité, l'aspiration à une fusion consciente avec la nature par la connaissance et la compréhension de la nécessité naturelle. Connaissance procurant la béatitude lorsqu'elle est atteinte de manière intuitive.

Cela étant dit il est indispensable pour continuer notre travail de mieux comprendre le rapport que Spinoza entretient avec les religions établies, de mieux connaître la manière dont il les interprète, c'est pourquoi nous allons maintenant analyser la méthode qu'il utilise pour aborder ces dernières.

Il est donc nécessaire pour Spinoza de relativiser le contenu des pratiques et des croyances partagées par ceux qui se réclament de la foi en la Bible (voire peut-être même d'autres formes ou expressions du sentiment religieux pouvant appartenir à d'autres cultures et ayant d'autres origines). Ainsi les rites n'ont de sens et de signification que dans un contexte social, politique et historique donné et ne peuvent être imposés à tous les hommes de manière arbitraire comme étant des impératifs imposés par un Dieu qui se comporterait comme un despote envers les hommes.

De même les miracles ne peuvent être considérés comme des événements ayant réellement existé, car les lois de Dieu étant celles de la Nature dont il est la cause ne peuvent être contredites par des faits résultant de la volonté divine, ce qui signifierait que Dieu se contredirait, s'opposerait à lui-même, ce qui est absurde pour Spinoza.

Les miracles ne sont donc en fait que des événements ayant des causes naturelles inconnues et racontés dans les Écritures de telle sorte que leurs récits puissent frapper l'imagination de la foule. Il s'agit de " *récits de faits insolites de la nature adaptés aux opinions et aux jugements des historiens qui les ont écrits ;...* " ¹³

Cette manière d'appréhender le contenu des textes sacrés se trouve d'ailleurs confirmée dans le chapitre VII du T.T.P. qui concerne la méthode d'interprétation

¹² *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 607

¹³ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 713

de l'Écriture que nous allons maintenant étudier.

1.2 La méthode d'analyse de l'Écriture

Dans le chapitre VII Spinoza nous propose un exposé de la méthode à suivre pour expliquer et interpréter les textes sacrés.

Cette méthode suppose une double thèse : d'une part l'Écriture ne doit pas être prise à la lettre et son véritable contenu est obscur et a besoin d'être éclairci par une étude rigoureuse conduite par la raison.

L'Écriture est, en effet, présentée comme une réalité historique que seule une analyse linguistique peut élucider ; cette approche va donc conduire notre auteur à développer d'autre part une théorie linguistique des différentes instances intervenant dans l'élaboration d'un discours.

Aussi, bien que Spinoza ne prétende pas vouloir saper les fondements de la foi, sa méthode ne va pas sans poser quelques problèmes et sans remettre en cause certains des principes partagés par toutes les religions issues de la Bible.

Si le sens de l'Écriture est obscur cela nous conduit à soulever la difficulté suivante : pourquoi rencontre-t-on une telle opacité à propos de textes dont la finalité est de révéler et non de cacher et sur quoi s'appuie Spinoza pour remettre en cause cette révélation ?

Nous pouvons également nous interroger sur les raisons qui ont conduit Spinoza à fonder sa critique sur une " *enquête historique* " ¹⁴ et une analyse linguistique et non sur des critères théologiques ou métaphysiques. N'est-ce pas là le moyen de mettre en évidence le caractère historique des textes sacrés et leur fonction pratique (et principalement politique), ce qui remet en question leur origine surnaturelle ainsi donc que les fondements des religions judéo-chrétiennes.

Dans un premier temps Spinoza procède à une comparaison entre la Nature et l'Écriture, l'une et l'autre ne donnant " *pas de définition des choses dont elles parlent.* " ¹⁵. Ce qui laisse sous-entendre que l'Écriture nous parle comme la Nature. Quelle est donc cette " parole " de la Nature à laquelle est comparée celle de l'Écriture ?

Il semble qu'il s'agisse de ce qui nous apparaît de la Nature et qui ne se définit pas de soi. Les phénomènes naturels ne se définissant, en effet, que par un travail d'explication : " *...il faut conclure les définitions des choses naturelles des diverses actions de la nature...* " ¹⁶.

Pourquoi rapporter à l'Écriture ce qui se comprend plus aisément au sujet de la nature ?

En effet la nature n'a pas nécessairement à être envisagée, pour être expliquée, comme le produit d'une volonté créatrice, par contre l'écriture est un discours donc une construction sensée et significative.

Pourquoi donc sa signification réelle serait-elle cachée et ne pourrait être découverte que par un travail d'analyse et d'interprétation ?

¹⁴ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 714

¹⁵ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 714

¹⁶ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 714

” ...ces définitions que ne donne pas l'Écriture devront être tirées des divers récits qui se rencontrent dans l'Écriture au sujet de chaque objet. ”¹⁷

Dans une première approche la comparaison semble donc limitée ; nous avons d'une part la nature qui se présente comme une réalité indépendante de la volonté humaine et composée de choses qui ne peuvent être définies que par un travail d'explication mettant en lumière l'enchaînement des causes agissant les unes sur les autres selon la nécessité naturelle ; d'autre part nous avons l'Écriture qui est un discours élaboré dans une langue humaine et dont les éléments ne peuvent être définis que par un travail d'interprétation, c'est-à-dire de mise en lumière d'un sens caché.

Cependant les limites de cette comparaison ne sont qu'apparentes car en procédant ainsi Spinoza replace l'Écriture dans un autre contexte que celui dans lequel la place la tradition.

Selon la tradition l'Écriture est une révélation exprimée par des hommes qui furent l'objet d'une inspiration d'origine surnaturelle.

L'approche de Spinoza consiste, quant à elle, en un refus de cette origine surnaturelle. L'Écriture est présentée comme un fait historique comme une manifestation de la nature humaine dont il faut rechercher les causes pour en comprendre le sens. Ainsi les limites de la comparaison sont dépassées, explication et interprétation se rejoignant dans ce que Spinoza nomme l'enquête historique.

En effet, l'enquête est avant tout recherche d'indices et de signes, c'est-à-dire de causes qui font sens.

Il s'agit donc de replacer les textes dans leur contexte afin de tirer de celui-ci des indices permettant d'expliquer les causes pour lesquelles ce qui est écrit l'a été. Ainsi peut être dégagé le véritable sens de l'Écriture

Cette enquête nécessite donc la mise en place d'une méthode définissant à la fois la règle (” ...quelle doit être cette enquête historique... ”) et l'objet (” ...ce qu'elle doit faire connaître... ”) de cette démarche.

Ce sont les règles principales de cette méthode qui nous sont exposées dans les premières pages du chapitre VII.

La première règle exprime une exigence fondamentale pour la compréhension de l'Écriture : il faut effectuer un travail d'analyse des textes sacrés se fondant sur l'étude de la langue dans laquelle ces textes furent écrits à l'origine.

Ceci laisse supposer chez Spinoza une réflexion préalable sur le rapport entre langue et signification et en conséquence sur tous les problèmes que pose la traduction.

L'une des idées principales développées à ce sujet par Spinoza est celle selon laquelle une langue n'a de signification qu'en fonction de son usage dont elle ne peut être séparée :

” De la sorte, en effet, nous pourrions examiner tous les sens qu'un texte peut avoir d'après l'usage commun. ”¹⁸

¹⁷ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 714

¹⁸ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C., p. 714

Ainsi ce n'est pas seulement la langue qui définit l'usage des mots, mais l'usage qui détermine la signification des mots.

La langue doit donc être replacée dans son contexte naturel, elle est un fait de nature dont on ne peut conclure immédiatement la définition. Et comme la nature humaine est culturelle et historique on ne peut cerner son usage et sa signification qu'à partir des différents facteurs permettant son effectivité.

Il est donc nécessaire de prendre en considération non seulement les mots utilisés mais aussi ceux qui les utilisent et l'usage qu'ils en font. La langue de l'Écriture historiquement située, le discours l'est aussi dans sa forme et sa signification manifeste, il ne s'agit donc plus d'une révélation transmise de l'au-delà par la médiation des prophètes, mais d'un discours humain exprimant ce qu'il y a au-delà des apparences.

Cependant cette première règle étant posée le problème initialement soulevé reste posé : pourquoi un discours exprimant ou ayant la prétention d'exprimer ce qu'il y a au-delà des apparences se constituerait-il au travers de textes dont la signification se situerait au-delà de ce qu'ils disent ?

Un premier élément de réponse peut être pour le moment apporté : ces textes sont écrits dans une langue dont nous avons perdu l'usage, au sens où même si elle est encore parlée dans certaines circonstances elle ne l'est plus de la même façon.

Mais cette raison est-elle suffisante pour rendre raison de l'opacité des textes sacrés ?

Le penser serait considérer que les fins se réduisent aux moyens utilisés. Or si ce que l'on veut dire est en partie déterminé par la langue utilisée, celle-ci ne détermine pas totalement ce que l'on dit. Je ne puis fabriquer un objet donné sans les outils adéquats, cependant les outils adéquats ne le produiront pas nécessairement parce qu'ils sont entre mes mains.

Il faut donc après avoir étudié le rôle de la langue dans la signification de l'Écriture, analyser le contenu que cette langue exprime, la signification qu'elle a permis d'élaborer. C'est ce qui fera l'objet de la seconde règle de cette méthode d'enquête historique.

Cette seconde règle exprime une exigence d'analyse et de classement afin de dégager les thèmes récurrents, corrélativement il convient aussi de pointer les difficultés dont la nature n'est pas historique mais sémantique.

” ∞ Il faut grouper les énonciations contenues dans chaque livre et les réduire à un certain nombre de chefs principaux, de façon à retrouver aisément toutes celles qui se rapportent au même objet ; noter ensuite toutes celles qui sont ambiguës ou obscures ou en contradiction les unes avec les autres. ”¹⁹

Ces énonciations sont ainsi définies par Spinoza :

” Celles dont le sens en est facilement ou difficilement perçu par la raison en s'aidant du contexte ; car nous nous occupons ici du sens des textes et non de leur vérité. ”

¹⁹ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. pp. 714, 715.

Cette distinction entre sens et vérité (et il s'agit ici de vérité historique) nous conduit à exposer quelques précisions sur l'objet de cette méthode.

Si celle-ci fait intervenir l'histoire, son objet n'est pas seulement historique, si la question de savoir si ce qui est dit s'est réellement passé n'est pas sans importance, ce qui compte c'est aussi et surtout le sens ; en tant que les textes de l'Écriture sont des récits édifiants, ce qui importe c'est ce qui est édifié et ce qui édifie.

Nous pouvons donc discerner à nouveau dans cette méthode une remise en question de la religion sous sa forme traditionnelle.

L'aspect historique de la Bible n'est plus pris comme essentiel, le fait qu'il s'agisse d'un récit signifie qu'elle n'est pas l'expression d'un plan divin que l'humanité aurait à réaliser ou d'un chemin qu'il faudrait nécessairement suivre pour racheter la faute originelle.

Si le sens l'emporte sur la vérité historique c'est que le contenu des textes est surtout formé d'enseignement moraux et de règles politiques dont l'exposition sous une forme chronologique est un artifice ayant pour fonction d'en mieux faire comprendre la valeur. D'un point de vue historique l'époque pendant laquelle ces textes ont été composés et les dispositions du peuple qui devait les entendre compte plus que la date à laquelle les faits racontés aurait pu réellement se passer.

C'est pourquoi il importe de connaître le contexte historique dans lequel ces textes ont été écrits, afin de comprendre leur signification véritable relativement à la langue dans laquelle ils ont été écrits et en fonction de l'usage qui a été fait de cette langue au moment où ils ont été écrits, selon une certaine forme et, ce qui fera l'objet de la troisième règle, par un auteur donné s'adressant à des lecteurs donnés.

Selon cette troisième règle, les facteurs déterminant le sens de l'Écriture sont les suivant :

- d'une part il faut prendre en compte le contexte historique :

” *Cette enquête historique doit rapporter au sujet des Livres des prophètes toutes les circonstances particulières dont le souvenir nous a été transmis ...* ”²⁰

- Mais ce contexte ne peut être dissocié du sujet du discours et ne doit pas se limiter à des considérations générales. C'est pourquoi il est nécessaire d'autre part de se poser la question : qui parle ?

Ceci afin de relier le contexte à la vie de l'auteur pour mieux cerner son but. En effet ” *ces circonstances particulières* ” correspondant pour Spinoza à ” *la vie* ”, aux ” *mœurs de l'auteur de chaque livre* ”, au ” *but qu'il se proposait,...* ” et ” *quel il a été, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, en quelle langue enfin il a écrit.* ”²¹ car en effet la question se pose de savoir à qui parle le prophète ? Pour qui les textes sacrés ont-ils été rédigés ?

Selon que l'on s'adressera à une élite éclairée ou à la masse d'un peuple on ne s'exprimera pas de la même façon. Ainsi le récit chronologique et imagé

²⁰ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p.716

²¹ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 716

est-il mieux approprié pour se faire comprendre de l'homme du commun qu'un discours théologique ou qu'un énoncé de la loi sous une forme purement juridique qui peut paraître fort abstrait et qui n'inspire pas la crainte ou le respect comme peut le faire ce que l'on suppose être la parole d'un Dieu transcendant et personnel.

Du point de vue de cette méthode le contenu des Écritures n'est donc pas de l'ordre d'une vérité théologique ou métaphysique, il consiste principalement en un ensemble de " lois " et en " des enseignements moraux " ²² devant inspirer l'obéissance.

La sagesse de l'Écriture est donc principalement pratique et ne semble pas prendre part du point de vue de Spinoza à la vérité, ni contenir de véritable spiritualité.

Par cet méthode d'interprétation des textes sacrés Spinoza remet en cause la révélation et implicitement remet en cause la transcendance de Dieu.

Cependant la foi est, malgré tout, considérée comme une voie de salut pour l'homme ordinaire qui n'a pas la possibilité de se livrer aux spéculations philosophiques, en témoigne d'ailleurs cette anecdote raconté par J. Colerus dans *La vie de B. Spinoza tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement* :

" Il arriva que son hôtesse lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession; à quoi il répondit : Votre religion est bonne, vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille. " ²³.

La question se pose donc de savoir si le salut auquel conduit la religion est de même nature que celui auquel conduit la philosophie sous la direction de la raison ?

1.3 La foi et la raison (deux voies de salut distinctes).

Si la foi et la raison sont considérées par Spinoza comme deux voies de salut distinctes, cela ne signifie pas pour autant qu'elles doivent être jugées comme équivalentes, en effet tandis que la seconde est source de vérité l'autre est marquée du Sceau de la subjectivité et ne fait qu'exprimer sous une forme imagée un contenu, qui bien que comprenant une certaine vérité reste obscur et confus.

Dans un certain sens on peut dire que tandis que la foi relève d'une certitude subjective résultant de ce que l'on suppose être la révélation d'un Dieu transcendant et anthropomorphe s'exprimant à nous de l'extérieur, la raison est, quant à elle, une lumière naturelle toute intérieure de laquelle se dégage

²² *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p 716

²³ Cité par L Millet, *Pour connaître Spinoza*, éd. Bordas, p. 15, publié également dans l'appendice des oeuvres complètes de la bibliothèque de la Pléiade, p. 1320.

une certitude au-delà de l'opposition du subjectif et de l'objectif (et de ce point de vue Spinoza est bien le précurseur de Hegel) puisqu'elle est l'expression en nous de l'immanence divine qui s'offre à nous dans la clarté même de l'évidence intellectuelle.

Certes il y a une vérité de la religion qui inspire la foi, dont la certitude n'est pas sans fondement, mais cette certitude reste imparfaite dans la mesure où elle ne repose que sur des représentations imaginaires et des affections de la sensibilité qui rendent son contenu obscur et confus.

Cependant la religion n'est pas non plus pur délire de l'imagination quant à son contenu, le fait même qu'elle ne soit pas simple croyance en des forces surnaturelles aveugles et qu'elle centre tout son enseignement autour de la parole de Dieu montre bien qu'elle se distingue de la pure superstition, même si elle ne s'en est pas totalement dégagée, et qu'elle se fonde sur une intuition vraie mais qui ne s'est pas suffisamment interrogée sur elle-même dans la mesure où son but n'était pas la connaissance de l'absolu et l'accession à une sagesse qui en plus d'être pratique serait contemplative. Cette perspective principalement morale et politique de la religion la dispense, voire peut-être lui interdit toute démarche réflexive afin de juger de la valeur de ses propres fondements.

- Imagination et foi religieuse :

Il semble donc nécessaire pour éclaircir ce point de développer une analyse plus approfondie du rapport entre foi religieuse et imagination dans la pensée de Spinoza.

En effet la religion sous sa forme superstitieuse ainsi que la religion exerçant une fonction plus positive sur le plan moral et politique sont des formes de croyance ou de foi reposant principalement sur l'imagination. La " Religion-Superstition " serait un délire de l'imagination²⁴ s'opposant à la raison, tandis que la religion morale serait une manière plus accessible au plus grand nombre de comprendre et de se conformer aux enseignements moraux que la raison est en mesure de justifier et d'expliquer.

Cependant si dans la " Religion-Superstition " il y a opposition entre raison et imagination il convient de préciser que cela ne provient pas d'un conflit entre deux facultés de l'esprit qui seraient en contradiction l'une avec l'autre. En effet il est clair que pour Spinoza il n'y a pas de facultés multiples qui seraient contraires l'une à l'autre et déchireraient l'esprit humain, comme s'il y avait en

²⁴ " Dans ces conditions, les plus ardents à épouser toute espèce de superstition ne peuvent manquer d'être ceux qui désirent le plus immodérément les biens extérieurs. Principalement du fait qu'en présence d'un danger, ils sont incapables de prendre eux-mêmes d'utiles décisions ; ils implorent le secours divin, à force de prières et de larmes dignes de femmes, ils déclarent la raison aveugle (puisque'elle ne saurait leur apprendre un moyen assuré d'obtenir les prétendus biens auxquels ils aspirent) et la sagesse humaine sans fondement. Au contraire, ils prennent les délires de l'imagination, les songes et n'importe quelle puérole sottise pour des réponses divines. A les en croire, Dieu se détournerait des sages ; ce ne serait pas dans les esprits des hommes, mais dans les entrailles des animaux domestiques qu'il aurait inscrit ses volontés ; ou encore, ce seraient les idiots, les fous, les oiseaux qui, d'une inspiration, d'un instinct divins, seraient en mesure de nous les faire connaître. "

l'homme deux principes antagonistes. Une telle conception de l'homme et de son esprit serait en contradiction avec le principe d'unité de la Nature et de ses parties qui est présent dans toute la philosophie de Spinoza. S'il y a opposition entre raison et imagination dans la " Religion-Superstition " cela vient de ce que la pensée est déterminée dans ce type de représentation du monde par autre chose que ses propres idées, elle est en quelque sorte troublée par des affects qui l'empêchent de comprendre les choses du monde avec cohérence et clairvoyance. Ainsi ce qui est à l'origine de la superstition est la crainte qui fait que les hommes voient des présages partout²⁵ :

" ... : les hommes cèdent à la superstition aussi longtemps seulement que dure leur frayeur ; le culte auquel les entraîne une vénération illusoire ne s'adresse qu'à quelque délire né de leur humeur triste et craintive ; (...).

*Du fait que la superstition, comme nous venons de l'établir, est causé par la crainte (et non en dépit des allégations de certains auteurs, par quelque idée confuse de la divinité se faisant jour chez les mortels), nous constaterons d'abord que tous les hommes y sont très naturellement enclins. "*²⁶

Cependant si la crainte, étant à l'origine de la superstition, entraîne une opposition entre imagination et raison, cela ne signifie pas qu'elles sont nécessairement toujours opposées. En effet dans le cadre de la religion morale l'imagination aussi intervient, mais alors de manière plus positive dans la mesure où même si ce n'est pas la raison qui est à l'oeuvre, c'est une imagination déterminée par des affects plus positifs, des affects qui contribuent à l'accroissement de la perfection humaine, de notre puissance d'être. Il ne faut pas en effet oublier que Spinoza bien que rationaliste ne condamne pas les affects de manière systématique.

Bien au contraire le désir étant l'essence de l'homme, cet effort pour persévérer dans l'être est à l'origine de toute action et de toute pensée et lorsque la pensée est déterminée par des passions joyeuses, c'est-à-dire orientées vers cet accroissement de puissance et de perfection dont nous parlions précédemment, alors l'imagination joue un rôle bénéfique en se conformant aux principes que la raison nous donne.

Ainsi, en ce qui concerne la prophétie, Spinoza ne la condamne pas comme étant un pur délire de l'imagination comparable à la superstition dans la mesure où il la présente dans le chapitre premier du *Traité Théologico-politique* comme un autre mode par lequel Dieu s'adresse aux hommes²⁷. Ainsi, si tous les prophètes ne sont pas philosophes, puisque, pour les prophètes de la Bible, Dieu s'est plus adressé à leur imagination qu'à leur raison, il n'empêche que le

²⁵ *Mais on les voit souvent acculés à une situation si difficile, qu'ils ne savent plus quelle résolution prendre ; en outre, comme leur désir immodéré des faveurs capricieuses du sort les ballote misérablement entre l'espoir et la crainte, ils sont en général très enclin à la crédulité. "* *Traité des autorités théologique et politique.*, Préface, O.C. P 606

²⁶ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p.608

²⁷ *Rien n'empêche que Dieu use de procédés différents de communication, pour faire savoir aux hommes ce qu'ils connaissent déjà par la lumière naturelle. "* *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 619

philosophe est une sorte de prophète dans la mesure où ” *le nom de prophétie convient parfaitement à la connaissance naturelle.* ”²⁸.

Cependant ce qui différencie le philosophe du véritable prophète c’est précisément qu’il n’accède à la connaissance divine qu’en suivant le chemin naturellement tracée par la raison sans qu’aucune puissance surnaturelle n’intervienne pour que lui soit révélée la vérité, c’est pourquoi :

” *Bien que le savoir naturel soit donc, en toute rigueur divin, on ne saurait pourtant nommer prophètes ceux qui se chargent de le propager. Car tous les hommes sont en mesure de percevoir et saisir un enseignement naturel, avec la même certitude et en vertu d’une identique qualification, non simplement sur un recours indirect à la foi.* ”²⁹

Ce passage laisse donc supposer que Spinoza distingue nettement entre foi et connaissance, la première résultant de la conviction née de la révélation prophétique, tandis que la seconde provient de la perception naturelle du vrai par la raison.

Ainsi, il est vrai que ce que l’on a coutume de nommer prophétie consiste plus en un message censé être reçu de Dieu s’adressant au prophète comme un homme s’adresse à un autre homme. C’est donc au travers d’une vision anthropomorphique de Dieu que s’effectue la prophétie et nous savons que selon Spinoza l’anthropomorphisme est une sorte de délire ou d’erreur de l’imagination.

Cependant cette erreur est en quelque sorte un ” moindre mal ” lorsqu’elle permet aux hommes d’exprimer d’une manière qui leur soit accessible ce qu’ils comprennent intuitivement sans être en mesure de le formuler et donc d’en avoir une claire conscience.

Le prophète peut donc être considéré comme celui chez qui l’imagination joue ce rôle positif, celui par qui la vérité s’exprime sous une forme certes insatisfaisante du point de vue de la philosophie, puisque ne passant pas par la raison démonstrative cette vérité ne peut rendre compte d’elle-même et ne peut donc être qu’un objet de foi et non de connaissance.

” *...le don de prophétie n’exige donc pas des qualités supérieures d’esprit, mais une plus vive imagination,...* ”³⁰

Le contenu de la religion, des lois de l’ancien testament et principalement des enseignements moraux de l’évangile n’en est pas moins vrai pour Spinoza, qui a aucun moment ne remet en cause le bien fondé de principes comme celui qui est au fondement de tous les autres et qui commande d’aimer son prochain comme soi-même. Vivre selon ce principe c’est vivre en homme sage et bienheureux :

” *La Loi, lisons-nous, se résume en cet unique commandement : Aime ton prochain. On ne saurait donc nier que l’homme ; vraiment obéissant et bienheureux selon la Loi, est celui qui aime son*

²⁸ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 617

²⁹ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. pp. 618, 619

³⁰ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 625

prochain comme soi-même en accomplissement du commandement de Dieu. Au contraire, le rebelle et l'insoumis est celui qui déteste son prochain, ou simplement s'en désintéresse. Enfin, tout le monde s'accorde à admettre que l'Écriture n'a pas été écrite et popularisée pour le bénéfice exclusif de savants, mais qu'elle est destinée à tous les humains, sans distinction d'âge ni de condition. »³¹

Il y a donc une vérité des Écritures quant à leurs principes fondamentaux, mais c'est une vérité toute pratique qui nécessite une perpétuelle adaptation aux conditions sociales, politiques et historiques dans lesquelles vit un peuple donné. Ainsi les lois qui valent pour les hébreux des temps bibliques n'ont pas à être respectées à la lettre par les hommes d'aujourd'hui, elles n'ont été reçues par Moïse que pour les juifs qu'il devait guider.

La religion en tant qu'énoncé de la loi est donc avant tout un discours s'adressant à la masse des hommes et ne peut être entendue comme une connaissance contenant une vérité théorique devant être comprise à la lettre. Son but étant l'obéissance elle doit être comprise de tous, même des esprits les plus simples³², c'est pourquoi elle est constituée de prophéties s'adressant principalement à la sensibilité du peuple et témoignant plus de la puissance imaginative des prophètes que de leur intelligence³³.

En revanche la connaissance véritable, quant à elle, ne peut être atteinte par tous, les qualités intellectuelles de chacun et les nécessités de la vie matérielle et sociale des hommes ne permettant pas que tous puissent s'adonner de manière fructueuse à la philosophie :

» ...la connaissance intellectuelle, autrement dit la connaissance exacte de Dieu, n'est point - comme la soumission - donnée à tous les croyants. »³⁴

Il y a donc comme le répète plusieurs fois Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement* une nette distinction à établir entre la foi et la raison, entre la religion et la philosophie, les premières concernant l'obéissance à la loi et les secondes concernant la recherche de la vérité.

La religion ne peut donc être une voie de salut au même titre que la philosophie puisque la première si elle sauve les hommes c'est principalement d'eux-mêmes en tant qu'ils sont ignorants et le plus souvent dominés par la tyrannie des passions qui les opposent souvent les uns aux autres et les empêchent de vivre en sécurité et en paix les uns avec les autres dans une même société; le salut auquel permet d'accéder la philosophie est quant à lui d'une autre nature, certes il contient cet aspect morale et politique, la philosophie de Spinoza est

³¹ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 805.

³² *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 787 : " A l'origine, la religion a été donnée aux juifs comme une loi écrite parce qu'alors ils étaient comme des enfants. "

³³ " ...les prophètes furent des hommes exceptionnels par la qualité non de leur intelligence, mais de leur imagination; les révélations que Dieu leur a faites ne portaient nullement sur des secrets philosophiques, mais sur des notions extrêmement simples, mises, en outre, au niveau des préjugés antérieurs de chaque prophète. ", *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 796.

³⁴ *Traité des autorités théologique et politique*, O.C. p. 798

avant tout une éthique, mais il dépasse cet aspect pour également sauver de la mort le philosophe, qui pense et connaît le vrai, en lui permettant d'accéder à l'éternité et à la joie que procure cette contemplation de la vérité qui l'unit à Dieu.

Et peut-être est-ce en ce sens que l'on peut supposer une religiosité du spinozisme ?

Pour éclaircir cette hypothèse il convient de préciser que par ce terme nous n'entendons pas la soumission à une religion particulière ou à un quelconque dogme établi, mais plutôt une certaine forme de spiritualité correspondant à une aspiration de l'esprit à s'élever au-dessus de sa condition particulière pour atteindre l'absolu dans le cadre d'une expérience métaphysique que seul le sujet qui accomplit un certain cheminement intellectuel peut atteindre, notre problème concerne donc plutôt l'aspect mystique de la pensée de Spinoza (sans donner à ce terme une quelconque signification mystérieuse ou ésotérique, le mysticisme renvoyant ici à l'aspiration de l'Esprit de s'unir avec Dieu de manière pleine et entière), plutôt que son contenu politique, aspect qui apparaît dès le passage du *Court Traité* cité dans notre introduction.

Notre enquête s'amorcera par une réflexion sur la part qu'il faut accorder à une certaine forme de foi dans le cadre de la pensée spinoziste, n'y a-t-il pas en effet à l'origine de la démarche qui conduit à la rédaction de *l'Éthique* une certaine foi en la raison et en la puissance de l'esprit humain dans sa capacité à atteindre la vérité ?

Chapitre 2

LA FOI EN LA PUISSANCE DE L'ESPRIT

Avant de développer ce point il convient de préciser le sens que nous devons donner au terme de foi dans ce chapitre, il ne peut être question ici d'une simple certitude subjective en un dogme comparable à celle qui a été définie précédemment à propos de la religion révélée.

De même que la notion de salut qui désigne l'aboutissement du cheminement religieux et du cheminement philosophique ne se définit pas de la même façon dans l'un et l'autre cas, nous pouvons penser que la notion de foi qui fonde les deux démarches ne désigne pas exactement la même chose dans l'un et l'autre parcours.

Dans le cadre de l'adhésion à la religion révélée il s'agit d'un sentiment reposant principalement sur l'espérance et la crainte répondant aux besoins que ressentent les hommes d'apaiser leur crainte de l'avenir et permettant de les unir dans une même communauté afin de vivre en paix et en sécurité les uns avec les autres.

En revanche ce que nous pouvons appeler la foi philosophique de Spinoza (et qui concerne peut-être le principe initiale, sinon de toute, du moins de nombreuses philosophies) concerne l'adhésion sans faiblesse de celui-ci à une intuition initiale qui une fois posée ne sera plus jamais mise en doute. Il s'agit de ce sentiment de certitude concernant la présence en nous de l'idée vraie et la validité absolue des principes de la raison qui ne peuvent à aucun moment être remis en doute.

C'est de cette intuition première que parle Bergson dans *La pensée et le mouvant* lorsqu'il évoque dans la conférence intitulée *l'intuition philosophique* " ...le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît

parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, .."¹.

En effet Spinoza ne se pose pas la question de savoir si le principe de l'unité de la substance est vrai, si la Raison (qui est son développement sous l'attribut de la pensée) est fondée ou non (le problème se pose pourtant puisque démontrer que les principes du raisonnement cohérent sont vrais c'est admettre implicitement qu'ils le sont et rentrer dans un cercle logique dont on ne peut sortir), Spinoza part du principe que nous avons une idée vraie qui est en mesure d'être développée selon une rationalité qui lui est immanente et qu'en suivant ce chemin l'âme parvient à la contemplation du vrai, à la joie et la béatitude qui sont son salut.

C'est donc cette certitude que le vrai est sa propre marque qui peut être comparée voire apparentée à une foi, mais il ne s'agit plus alors d'une foi fondée sur l'extériorité d'une supposée révélation, mais d'une foi reposant sur le sentiment intérieur que procure en nous la présence d'une idée qui nous dépasse et à laquelle nous participons.

Certes cette idée et ce sentiment Spinoza n'est pas le seul à l'avoir expérimenté, comme le fait remarquer J.C. Fraisse :

*" Prise à la lettre, une telle idée n'est pas neuve, puisque Descartes, Port-Royal, Pascal la défendent aussi bien que Spinoza. Mais chez Descartes, et dès les Règles pour la Direction de l'esprit, elle signifie seulement qu'il n'y a aucun critère plus sûr que l'évidence pour notre jugement ; chez Pascal, ou dans la Logique de Port-Royal, que plus d'explication, à un certain moment du raisonnement, ne feraient qu'obscurcir les choses, et qu'il faut bien se contenter d'un point de départ non déduit. Chez Spinoza, elle signifie que ce qui est le plus clair est en même temps le plus réel, et qu'il n'y a rien en deçà de cette rencontre entre l'être le plus réel et l'activité la plus parfaite. "*²

Pourtant ce chemin Spinoza ne l'emprunte pas sans hésitation puisque si nous lisons les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement* nous nous apercevons que cette engagement philosophique débute par une crise existentielle qui conduit à une certaine forme de renoncement qui n'est pas sans rappeler le renoncement religieux.

2.1 Le choix du renoncement aux " biens incertains ".

2.1.1 Le Renoncement

L'ouvrage de Spinoza qui s'intitule *Traité de la réforme de l'entendement* est en quelque sorte le récit d'une expérience existentielle et intellectuelle au cours de laquelle l'esprit humain est appelé, d'une part, à désirer accéder à la vérité et, d'autre part, à jouir de sa possession. Mais pour parvenir à ce but il faut

¹Bergson, *La pensée et le mouvant.*, p. 124, P.U.F

²Jean Claude Fraisse, *L'oeuvre de Spinoza*, pp. 37, 38, Vrin, 1978.

trouver le bon chemin, chemin qui ne peut se situer ailleurs que dans l'esprit lui-même qui, parce qu'il désire la vérité, en est nécessairement détenteur, sinon il n'aspirerait même pas à sa recherche.

Il y a donc initialement une intuition du vrai et de la valeur du vrai car la vérité, la connaissance nous sont d'emblée présentées comme des biens. Spinoza " n'y va d'ailleurs pas par quatre chemins " puisqu'il pose dès les premières lignes de ce texte le but qu'il poursuit :

" ...je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable et qui pût se communiquer, quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procureraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante. " ³

L'aspiration à une telle recherche naît d'une critique de la vie quotidienne et ordinaire et des valeurs en fonction desquelles le plus grand nombre des hommes oriente leur existence.

Et c'est en premier lieu un jugement d'expérience qui est émis par Spinoza dans ces premières lignes : Tout ce après quoi les hommes courent, tout ce qu'ils convoitent, ce à quoi ils aspirent est vain et futile. Ce jugement peut tout d'abord paraître péremptoire et purement subjectif, mais il est ensuite justifié par une critique des illusions dont le sujet est victime en croyant que les choses sont bonnes ou mauvaises par elles-mêmes. Les choses ne sont bonnes ou mauvaises qu'en fonction de l'effet qu'elles produisent sur le sujet lui-même, selon qu'il les désirera ou qu'il les rejettera. Mais cette approche relative et subjective des choses est insatisfaisante et inconsistante car je ne sais jamais ce qui fera mon bonheur, ce que je vais apprécier un jour me paraîtra fade le lendemain, ce que je vais posséder me paraîtra insuffisant car je m'imaginerai toujours qu'il est possible d'en posséder plus.

C'est cette insatisfaction permanente des hommes qui va conduire Spinoza à une sorte de renoncement qui peut être comparé à une démarche de type religieuse dans la mesure où il s'agit d'abandonner les illusions auxquelles sont attachés les hommes ordinaires en raison de la relativité de leurs désirs pour s'élever vers une approche plus absolue du monde reposant principalement sur l'activité de l'esprit.

Certes, il convient ici de préciser que ce renoncement n'est pas arrachement, qu'il n'est pas douloureux, qu'il n'est pas vécu comme une souffrance nécessaire pour accéder au salut, il s'agit plutôt d'un renoncement à tout ce qui est source de souffrance et d'insatisfaction, afin de parvenir à la joie véritable. N'oublions pas que Spinoza vise la possession d'un Bien pouvant lui procurer la satisfaction la plus haute qui soit :

" quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procureraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante "

Il ne s'agit donc pas d'un renoncement ascétique, mais de la décision de trouver la mesure de la joie, le chemin de la vraie satisfaction qui consiste pour l'homme

³ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 102

à dépasser la relativité de ses passions pour satisfaire ce qui est le propre même du désir, c'est-à-dire la connaissance qui nous relie au tout, dont nous ne sommes que des parties, et qui nous relie les uns aux autres, il s'agit en effet d'un " *bien véritable et qui pût se communiquer* ".

C'est donc en ce sens que l'on peut percevoir ici un aspect religieux de la démarche spinoziste, non pas au sens où Spinoza se rattacherait à une religion établie et aspirerait à l'adoration rituelle d'un Dieu transcendant, mais au sens où ce dernier aspirerait à la plénitude de l'esprit, par la connaissance des principes de l'ordre de l'univers auquel il serait uni par cette même connaissance rationnelle qui faisant appel à ce qu'il y a d'universel en l'homme, relierait tous les hommes dans une communauté d'êtres raisonnables.

Spinoza insiste beaucoup sur la formule " *en fin de compte je me décidai,* " qui signifie ici " je choisis enfin ", " je pris enfin la résolution de ", cette décision ne s'est pas faite facilement, elle est le fruit de tout un temps de réflexion durant lequel Spinoza semble avoir peser le pour et le contre afin de bien estimer la valeur des raisons pouvant le conduire à vivre conformément à l'opinion commune et quelles étaient celles l'incitant à devenir réellement philosophe dans sa vie comme en pensée, mais sans trop savoir où cela va le conduire. On pourrait d'ailleurs à juste titre parler ici d'aventure philosophique dans la mesure où Spinoza donne ici l'impression d'un explorateur n'osant pas s'aventurer sur un

chemin dont il perçoit l'entrée sans encore en deviner l'issue⁴.

N'y a-t-il pas dans cette aventure une quête de sens consistant à rechercher le terme ultime auquel il nous faut relier notre existence, pour nous élever au-delà de notre illusoire subjectivité, et afin de nous unir à ce qui nous dépasse parce que nous n'en sommes qu'une partie infime.

Ce n'est donc pas en se prenant soi-même comme centre d'intérêt et en recherchant une satisfaction égoïste que l'on parviendra à la joie véritable, à un accord parfait avec nous-mêmes.

Cet accord ne peut devenir effectif que par un dépassement de soi dans le tout, que dans l'union avec Dieu dont nous parlions précédemment.

Certes ce Dieu se comprend chez Spinoza comme le Dieu des philosophes plus que comme le Dieu des religions établies et historique. Cependant, contrairement à Descartes qui ne pose Dieu que comme un principe métaphysique nécessaire pour fonder la science, Spinoza va quant à lui faire de Dieu, non seulement le principe de toute chose, mais aussi l'être vers lequel nous devons tous tendre, celui dont la contemplation produit la joie.

Le choix porte sur l'alternative suivante : Incliner vers un bien certain, mais imparfait et relatif, ou s'orienter vers un bien incertain quant à son obtention, mais parfait et absolu quant à sa nature.

⁴Ce caractère " aventureux " de la démarche spinoziste est d'ailleurs très pertinemment souligné par Léon Brunschvicg dans son ouvrage sur Spinoza (1894) publié dans la première partie de *Spinoza et ses contemporains*.

" *Spinoza est en face d'une alternative : s'abandonner tout entier aux jouissances vulgaires, et risquer de perdre le bonheur suprême qui peut être ailleurs, ou laisser échapper ces avantages, qui sont peut-être les seuls que l'homme puisse posséder, pour consacrer sa vie à la recherche d'un bien dont on ne peut affirmer avec certitude, non pas seulement qu'il peut être atteint, mais même qu'il existe ; alternative pratique, et non théorique, c'est-à-dire qu'il n'est pas permis d'en poser tout à tour les termes et de les comparer, il faut la trancher tout d'abord. Tel est, en effet, le caractère du problème moral : le seul fait de chercher à le résoudre en est déjà lui-même une solution ; se mettre à réfléchir sur la vie, c'est s'en être retiré pour un certain temps, c'est y avoir renoncé dans une certaine mesure ; vivre, c'est avoir contracté une certaine habitude, c'est, sans le vouloir, sans même s'en douter, avoir jugé. Quelle que soit notre conduite, délibérée ou non, elle aura décidé, peut-être sans retour, de notre destinée morale.*

Ainsi se trouve arrêtée dès le début l'enquête méthodique que Spinoza voulait entreprendre. L'obstacle n'est pas un artifice d'exposition ou une subtilité de dialectique ; c'est une contradiction réelle qui a retenti dans sa vie morale, y a provoqué une crise, une crise longue et qui sera décisive. Bien des fois, dit Spinoza, j'avais tenté de m'assurer de l'existence du souverain bien, sans rien changer pourtant à mon genre de vie ordinaire ; toutes les tentatives sont restées vaines, la conciliation est impossible, il faut choisir entre deux partis, tous deux également incertains, et y hasarder sa vie morale. Et sans cesse le doute et l'angoisse vont s'accroissant jusqu'à ce qu'enfin de l'excès du mal sorte le "remède"."

Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*,

1^o partie, Spinoza, Chapitre premier, la liberté de l'esprit, pp. 2 & 3.

” Il semblait déraisonnable de renoncer à du certain pour quelque chose d’encore incertain. ”⁵

Plusieurs questions se posent donc à la suite de ces lignes :

- Tout d’abord il convient de s’interroger sur l’origine de l’intuition de ce bien ” dont la Découverte et l’acquisition me procureraient pour l’éternité la jouissance d’une joie suprême et incessante. ”⁶
- Ensuite en quoi consiste cette délibération qui conduit Spinoza à emprunter la voie qui sera ensuite la sienne tant dans son oeuvre philosophique que dans le cours de sa vie ?

Cette question se pose avec d’autant plus d’acuité que Spinoza laisse à penser dans la suite de son oeuvre qu’il ne croit pas en un libre arbitre qui permettrait de définir la liberté humaine comme un pouvoir de choix et de délibération.

N’écrit-il pas ensuite dans *l’Éthique* que les hommes se croient libres parce qu’ils sont mus par des causes dont ils ignorent l’existence et la nature ; quelles est donc la cause qui conduit Spinoza à rejeter les biens poursuivis par le plus grand nombre et à aspirer à l’accession à cette joie éternelle et souveraine ?

Il semblerait, à la lecture de ce récit, car c’est un récit, que Spinoza soit passé par une période de crise existentielle particulièrement intense et que celle-ci soit née d’un sorte de prescience du vrai. Mais ce qui pose problème, c’est que le pressentiment de ce vrai, qui se présente aussi comme le bien, peut tout autant être considéré comme la cause et comme l’effet de cette crise.

Est-ce l’insatisfaction résultant de la poursuite des biens ordinaires qui conduit Spinoza à aspirer à autre chose ou est-ce la prescience du vrai qui rend la poursuite des objets auquel le vulgaire accorde de la valeur vaine et futile ?

C’est d’après notre auteur l’expérience qui est la cause de cette crise et de cette prise de conscience :

” Quand l’expérience m’eut appris que tous les événements ordinaires de la vie sont vains et futiles, ... ”.

Comment faut-il ici comprendre le terme d’expérience ?

Il s’agit certes du vécu, mais comment et pourquoi le vécu peut-il être porteur de leçon ?

À quelle aune juge-t-il son expérience vécue pour remettre en question ce qui est considéré comme un bien par le plus grand nombre ?

Son jugement est d’ailleurs double dans la mesure où, d’une part il rejette ce que le plus grand nombre considère comme un bien ou un mal absolu⁷ et d’autre part parce qu’en conséquence il affirme que rien n’est en soi bon ou mauvais mais ne l’est que relativement à l’effet que la chose produit sur nous. ” ...,mais dans la seule mesure où l’âme en était émue,... ”. En quoi l’expérience a-t-elle pu entraîner une telle prise de conscience chez lui, Spinoza, et pas chez d’autres ? C’est là un des problèmes du spinozisme puisqu’il concerne la distinction entre le

⁵ *Traité de la réforme de l’entendement*, O.C. p. 103

⁶ *Traité de la réforme de l’entendement*, O.C. p. 102

⁷ ” Quand l’expérience m’eut appris que tous les événements ordinaires de la vie sont vains et futiles, voyant que tout ce qui était pour moi cause et objet de crainte ne contenait rien de bon ni de mauvais en soi,... ”, *Traité de la réforme de l’entendement*, O.C. p. 102

sage et le vulgaire, distinction dont les implications politiques sont considérables. Comment passe-t-on de l'opinion à la philosophie, de la tyrannie des passions à la sagesse? Tel est le problème philosophique majeur posé dès les premières lignes de ce texte, problème déjà posé par Platon dans l'allégorie de la caverne⁸.

Quoiqu'il en soit cette prise de conscience sera déterminante pour la suite de la vie de Spinoza qui ne se contente pas de dire que les biens vulgaires valent moins que ce bien, source " *d'une éternité de joie continue et souveraine.* ", mais qui insiste également pour souligner leur incompatibilité. C'est la raison pour laquelle la démarche et l'attitude de Spinoza sont ici de l'ordre du renoncement, je ne puis bénéficier de ce nouveau bien que si je renonce au précédent. La richesse et les honneurs sont non seulement des biens inférieurs, mais manifestent aussi le grave défaut de nous éloigner du vrai bien, de la véritable félicité.

La manière dont le dilemme est posé par Spinoza est d'ailleurs assez étrange car après avoir affirmé la futilité des " *occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire* " Spinoza émet l'hypothèse que les buts poursuivis par le vulgaire pourraient contenir la félicité suprême :

" *..., il semblait déraisonnable de renoncer à du certain pour quelque chose d'encore incertain. Je voyais en effet les avantages que nous procurent honneur et richesse, et qu'il m'en fallait abandonner la poursuite si je voulais m'appliquer avec sérieux à cette nouvelle entreprise.* " ⁹

Et c'est à nouveau l'expérience qui finalement détermine sa décision puisque c'est à la suite de nombreux échecs dans la recherche du bien suprême en continuant à poursuivre les biens vulgaires que Spinoza choisit de changer résolument sa manière de vivre. Cette expérience lui fournit une connaissance suffisamment approfondie de l'âme humaine pour comprendre la raison de l'insatisfaction permanente qui caractérise les hommes. Ceux-ci croient souvent que le bonheur et la liberté sont inaccessibles parce qu'ils ne parviennent pas à obtenir ce qu'ils désirent alors qu'en fait il ne désirent pas ce qui leur convient pour être heureux.

On pourrait certes comparer ce que dit ici Spinoza à la position stoïcienne, mais Spinoza ne nous dit pas ici qu'il faut faire un effort de volonté pour modifier notre jugement sur les choses afin que celle-ci deviennent plus conformes à ce que nous attendons d'elles, afin qu'elles ne suscitent plus en nous la crainte et le trouble. Ce à quoi Spinoza veut nous inciter tout d'abord, c'est à connaître la nature des choses afin de ne plus les subir, d'agir sur elle et de tirer une satisfaction purement intellectuelle de la contemplation de la nécessité naturelle qui les détermine.

La démarche commence donc par une analyse des conséquences des diverses voies qu'empruntent les hommes pour tenter de faire leur bonheur.

Critique des différents objets poursuivis communément par les hommes.

Ils sont au nombre de trois :

⁸Platon ne nous y explique pas en effet en quoi consiste cette force qui tire le prisonnier de la caverne pour lui faire découvrir les véritables réalités, cela est présenté de façon métaphorique et reste un mystère.

⁹*Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 103

- richesse,
- honneur,
- plaisir des sens.

Leur défaut est non seulement de ne pas nous procurer le bien auquel nous aspirons, mais également de nous éloigner de la recherche du bien véritable :
*” Or l'esprit est tellement divertí par ces trois choses, qu'il peut à peine penser à quelque autre bien. ”*¹⁰

Critique du plaisir

Le plaisir sensible recherché uniquement pour lui-même est trompeur et décevant car après avoir donné à l'âme l'impression d'atteindre le plus haut bien, il disparaît pour faire place à la tristesse, il s'agit donc d'un plaisir qui n'est jamais pur, d'une joie qui n'en est pas véritablement une puisqu'elle contient en elle-même sa propre négation. Si la joie provient, en effet de l'accroissement de ma puissance d'être, le plaisir sensible ne me donne qu'une illusion de puissance passagère, mais me met face à ma propre faiblesse, non pas bien entendu celle qui consisterait à céder au plaisir, Spinoza n'est pas chrétien et ne condamne pas le plaisir de manière systématique, si le plaisir n'est pas bon en soi, il n'est pas non plus mauvais en soi. Le plaisir me met en face de ma faiblesse car il me confronte à mon impuissance à le faire durer, à conserver la joie qu'il me procure. Il ne peut donc être recherché pour lui-même, pour qui veut accéder à la félicité suprême. Il faut donc renoncer aux satisfactions des sens recherchées pour elles-mêmes parce qu'ainsi poursuivies elles sont génératrices de tristesse et donc d'une diminution de ma puissance d'être. C'est donc parce que plaisir et tristesse occupent l'esprit et l'éloignent du vrai bien, qu'ils doivent être rejetés l'un et l'autre.

Honneur et richesse

Leur danger vient de ce que l'on a tendance à les considérer plus comme des fins que comme des moyens et de ce que, leur possession n'étant pas suivie de repentir, leur poursuite est indéfinie car on a l'impression que l'on sera d'autant plus heureux que l'on en acquerra plus. Il s'agit donc d'une illusion reposant sur une conception du bien envisagée selon un mode quantitatif et non qualitatif.

La jouissance du bien n'est en effet envisagée ici que sous la modalité de l'avoir et non de l'être, il s'agit donc d'une poursuite indéfinie de la jouissance et non de la recherche d'un bien infini en lui-même et par lui-même.

Il s'agit donc à nouveau d'une satisfaction impure, dans la mesure où elle est toujours mêlée d'une tristesse venant de ce que nous n'obtenons jamais ce que nous escomptons dans la mesure où il s'agit d'une jouissance toujours limitée par la perspective d'une joie supérieure que pourrait nous procurer une richesse plus étendue. Il y a d'ailleurs une critique sous-jacente de l'imagination qui nourrit en nous de vains espoirs ainsi que les craintes qui leurs sont indissolublement liées.

¹⁰ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 103

” La poursuite des honneurs et de la richesse ne divertit pas moins l'esprit, surtout quand on recherche la richesse pour elle-même, car elle fait alors figure de souverain bien. Mais ce sont les honneurs qui divertissent bien plus encore l'esprit : on admet toujours, en effet, que c'est un bien en soi et comme une fin dernière vers laquelle tout converge. Et puis ni l'un ni l'autre ne contiennent leur propre punition c'est le cas pour le plaisir sensuel ; au contraire, plus on en possède plus on éprouve de joie. Aussi sommes-nous chaque fois plus incités à les accroître. Si, au contraire, nous sommes un jour déçu, nous sommes très tristes. ”¹¹

Le danger supplémentaire concernant la recherche des honneurs vient de ce qu'elle est fatale à toute forme d'indépendance d'esprit, en effet qu'est-ce que l'honneur sinon la recherche de la reconnaissance d'autrui, du plus grand nombre, il est donc nécessaire pour l'obtenir de flatter les opinions du vulgaire sans se soucier de justice ou de vérité.

” Enfin, les honneurs sont une sérieuse entrave, car, pour y parvenir, il nous faut nécessairement régler notre vie selon le niveau ordinaire des hommes, c'est-à-dire fuir ce que fuit le vulgaire, rechercher ce qu'il recherche. ”¹²

C'est donc de cette manière que va s'exprimer mais aussi être vécue la nécessité d'un choix, choix entre un ” bien ” incertain de sa nature, mais certain quant à la possibilité de l'atteindre et un bien véritable, dont la nature est certaine mais dont l'atteinte est incertaine.

” C'est pourquoi, voyant que tout cela était un grand obstacle à ma nouvelle entreprise, - et même y était tellement contraire qu'il fallait nécessairement renoncer à l'un ou à l'autre, - je me vis contraint de me demander ce qui me serait le plus utile. Car, je l'ai dit, il semblait que je voulais perdre un bien certain pour un incertain. Mais avec un peu plus d'attention, je trouvai d'abord que si abandonnant les biens en question, je poursuivais mon nouveau dessein, j'abandonnerai un bien incertain par sa nature même, comme il est clair par ce qui a été dit, pour un autre bien incertain. Mais un bien dont la nature même n'était pas incertaine. ”¹³

La question se pose donc de savoir si le premier bien est un vrai bien ? Un bien si imparfait peut-il en effet être encore qualifié de Bien ?

Après réflexion Spinoza considérera que non :

ii En réfléchissant plus longuement, je fus convaincu que, pourvu que je pusse réfléchir à fond, je laissais des maux certains pour un bien certain. Je me voyais en effet dans un péril extrême, et contraint de chercher de toutes mes forces un remède, même incertain. De

¹¹ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 104

¹² *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 104

¹³ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 104

même qu'un malade mortellement atteint et qui sent venir une mort certaine s'il n'applique un remède, est contraint de le chercher de toutes ses forces, si incertain soit-il, car il place tout son espoir en lui √√

Les " biens " ordinaires sont en fait toujours cause de souffrance et d'insatisfaction, ce sont eux qui nous rendent réellement malheureux, la raison en est que ce sont des objets de passions qui nous possèdent plus que nous les possédons. Et Spinoza de citer des exemples pour illustrer sa position.

∫∫ *Il y a en effet de très nombreux exemples de gens qui ont souffert d'être persécutés jusqu'à la mort à cause de leur richesse, et d'autres qui, pour acquérir des biens, se sont exposés à tant de péril qu'en fin de compte ils ont payé leur bêtise de leur vie. Il n'y a pas moins d'exemples de ceux qui, pour conquérir ou conserver des honneurs, ont très cruellement souffert. Enfin, nous avons d'innombrables exemples de gens dont les excès sensuels ont hâté la mort. A la réflexion, ces maux me semblèrent venir de ce que toute notre félicité et notre misère dépendent de la seule qualité de l'objet auquel nous sommes attachés par amour. Car on ne se dispute jamais à propos d'un objet qu'on aime pas. S'il périt, nulle tristesse ; si un autre le possède, nulle envie, nulle crainte, nulle haine et, en un mot nulle émotion. Voilà, au contraire, ce qui arrive si l'on aime les choses périssables, comme le sont toutes celles dont nous venons de parler. Mais l'amour d'une chose éternelle et infinie nourrit l'âme d'une joie sans mélange et sans tristesse, ce qui est très désirable et mérite qu'on le recherche de toute ses forces. En vérité, ce n'est pas sans raison que j'ai employé ces mots : pourvu que je réfléchisse à fond. Car si clairement que mon esprit perçût ces choses, je ne pouvais cependant pas me détacher tout à fait de l'avarice, du plaisir sensuel et de la gloire.* √√¹⁴

Ce qui rend la poursuite des " biens " ordinaires vaine et même nuisible vient de la nature même des objets poursuivis, des objets auxquels " nous sommes attachés par amour ".

Les objets périssables sont en effet des objets que nous ne sommes jamais sûr de posséder de manière pleine et entière, nous craignons sans cesse d'en être privés par leur disparition ou parce qu'un autre pourrait nous les ravir. Leur désir et leur possession n'entraînent donc pas une joie pure, mais une satisfaction toujours mêlée de crainte ou d'envie, en revanche l'amour et la possession pour " *une chose éternelle et infinie* " ne peut que procurer " *une joie sans mélange et sans tristesse* ", en effet cet objet ne peut par sa nature ni être détruit (il est éternel), ni être ravi (il est infini et peut donc se partager sans que personne en soit privé).

N'est-ce pas d'ailleurs le propre de la vérité d'être impérissable et de pouvoir se partager sans que celui qui la possède initialement en soit privé. Au contraire

¹⁴ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. pp. 104 & 105

des biens matériels qui sont source de tristesse et de discorde entre les hommes, l'amour de la vérité est source de joie et cultive la concorde entre les hommes. Il faut bien entendu pour cela que la vérité soit recherchée pour elle-même et non que le savoir soit considéré comme une source de pouvoir, car alors il n'est plus une fin mais un moyen. Et c'est précisément la confusion des fins et des moyens qui rend les hommes malheureux.

On peut ici remarquer que la méthode de Spinoza n'est pas ici purement spéculative car il va sans cesse de l'expérience à la réflexion et de la réflexion à l'expérience, Spinoza ne prétend pas pour autant que toute connaissance provient de l'expérience, il s'agit plutôt d'une expérience de la pensée, d'une pensée vivante qui dépasse l'opposition entre pensée et expérience.

Cette expérience existentielle conduit Spinoza à prendre conscience de l'intérêt d'une telle recherche, en effet il remarque, et ce n'est pour le moment qu'une constatation que la recherche même du bien est en elle-même un bien, qu'elle détourne l'esprit des vanités et des futilités de ce monde et qu'elle offre déjà une satisfaction par la simple perspective d'une vie nouvelle.

” Mais je voyais une chose : tant que mon esprit était préoccupé de ses pensées, il se détournait des faux biens, et pensait sérieusement à son nouveau projet. Ce qui me fut une grande consolation. Car je voyais que ces maux ne sont pas de telle nature qu'ils ne dussent céder à des remèdes. Et bien qu'au début ces moments fussent rares et très courts, cependant, après que le vrai bien me fut de plus en plus connu, ils devinrent plus fréquents et plus longs ; surtout quand je vis que le gain, le plaisir sensuel ou la gloire ne sont nuisibles que si on les recherche pour eux-mêmes, et non comme moyen en vue d'une autre fin.

Mais si on les recherche comme moyen, on en fera un usage mesuré et ils ne nuiront nullement. Au contraire, comme nous le verrons en son lieu, ils nous aideront à atteindre le but que nous recherchons. ”¹⁵

D'autant qu'une telle recherche dispose l'esprit à la mesure, il ne s'agit pas en effet pour Spinoza de glisser d'un excès dans un autre, mais d'accorder aux choses leurs vraies valeurs, or Spinoza ne cherche pas à remplacer une passion par une autre et à substituer à la convoitise et au goût pour les biens périssables une tendance morbide à la mortification et un refus systématique des joies terrestres, simplement il a le souci de donner à chaque chose la place qui lui convient. C'est pourquoi il s'aperçoit au cours de sa recherche que l'erreur de la majeure partie des hommes n'est pas de rechercher honneur, plaisir et richesse, mais de les rechercher comme des fins et non comme des moyens.

Mais quel est donc ce bien dont la perspective dispose l'esprit à la méditation et à la mesure ?

Curieusement Spinoza, qui jusqu'à présent nous paraissait s'orienter vers une quête de l'absolu, nous présente le bien et le mal comme des notions relatives : en quel sens faut-il comprendre cette relativité ?

ii *Je ne dirai que brièvement ce que j'entends par le vrai bien et aussi ce qu'est le souverain bien. Pour le comprendre, notons d'abord que bien et mal ne se disent que relativement. Au point que d'une*

¹⁵ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 105

*seule et même chose on peut dire qu'elle est bonne ou mauvaise, selon les aspects considérés. De même pour le parfait et l'imparfait. Car rien ne peut être dit par nature parfait ou imparfait. Surtout quand nous saurons que tout ce qui se fait, se fait selon un ordre éternel et des lois déterminées de la nature. ıı*¹⁶

Pour résoudre cette difficulté il semble nécessaire de distinguer les biens particuliers et le souverain bien dont parle Spinoza, de distinguer ce qui est un bien en tant que moyen et ce qui est un bien en tant que fin.

Ainsi les biens matériels sont des biens relatifs dans la mesure où je puis les apprécier différemment " *selon les aspects considérés* ", je puis en effet apprécier les plaisirs sensibles sans excès, ce qui est un bien pour le corps, mais je puis également en abuser et lui nuire au point de le détruire. Je puis utiliser mon argent comme un moyen d'échange afin de me procurer toutes les commodités rendant la vie aisée et agréable, mais je puis aussi accumuler cette argent par avarice et me priver de tout, vivre pauvrement tout en étant riche. Je puis aussi me procurer des biens non pour les commodités qu'ils présentent, mais parce qu'ils sont une source de reconnaissance sociale, pour les honneurs que procure leur possession et ainsi, jamais satisfait, il m'en faudra toujours plus.

De même les honneurs, la reconnaissance ne sont pas condamnables en elles-mêmes dans la mesure où il est tout à fait légitime de vouloir être reconnu pour ce que l'on est dans la société afin de pouvoir y exercer tous ses talents. Ainsi, si je désire obtenir un diplôme ce n'est pas pour jouir de la gloire que procure son obtention afin de satisfaire mon amour propre et mon orgueil, mais parce qu'il est un moyen d'être reconnu par mes semblables afin de pouvoir, par exemple, exercer la profession à laquelle j'aspire et dans laquelle je pourrais pleinement exercer mes talents et satisfaire mes goûts.

Aussi tous les biens envisagés comme moyens sont donc relatifs, peut-on en dire autant de la fin poursuivie ?

La fin poursuivie est l'accession à une nature supérieure de l'humanité et qui consiste en : " *la connaissance de l'union de l'esprit avec la nature totale.* " ¹⁷, peut-on alors considérer une telle fin comme un bien relatif ? Cette union ne présente-t-elle pas une caractère absolu dans la mesure où elle est l'expression de la totalité en parfaite adéquation avec elle-même, délié de tout lien avec autre chose qu'elle-même et ne souffrant d'aucune privation.

Mais cette acquisition ne peut se faire pour un seul esprit, elle doit pour s'accomplir pleinement se partager avec le plus grand nombre de ceux qui sont en mesure de la comprendre, c'est pourquoi Spinoza écrit :

*ıı Voilà donc la fin vers laquelle je tends : acquérir cette nature supérieure et tenter que d'autres l'acquièrent avec moi ; cela fait partie de mon bonheur de donner mes soins à ce que beaucoup d'autres comprennent comme moi, de sorte que leur entendement et leurs désirs s'accordent avec mon entendement et mes désirs. ıı*¹⁸

¹⁶ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 105, 106

¹⁷ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 106

¹⁸ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 106

Pour bien comprendre le sens de ce souhait de Spinoza, il convient de préciser que lorsqu'il parle de son désir et de son entendement il ne parle pas de sa personne particulière, mais d'une aspiration et d'une compréhension de la vérité qui a un caractère d'universalité, et c'est d'ailleurs pour réaliser et accomplir au mieux le caractère universel de ce bien souverain qu'il convient de faire tout pour le partager avec le plus grand nombre.

Un certain nombre de conditions sont nécessaires pour contribuer à la réalisation de ce bien :

- Connaissance de la Nature.
- Organisation politique respectant la liberté de penser pour permettre à chacun de parvenir à la possession et à la jouissance de ce bien.
- Développement d'une philosophie morale indiquant à chacun comment bien orienter ses actions dans ses rapports avec autrui.
- Concevoir une science de l'éducation permettant de développer cette nature supérieure de l'humanité qui est en chacun de nous, c'est-à-dire améliorer la manière de faire en sorte que la raison se développe chez l'enfant pour qu'il devienne adulte et puisse s'orienter vers la recherche de ce souverain bien. Il convient ici de préciser qu'il ne faut pas confondre cette science avec ce que nous appelons de nos jours sciences de l'éducation et qui ne désignent que des techniques d'apprentissage. Il s'agit ici de faire en sorte que dès le plus jeune âge l'esprit ne soit pas troublé par des éléments étrangers à la raison elle-même et qu'ainsi il ne soit pas nécessaire ensuite de le purifier.
- Faire progresser la médecine, car la santé du corps accroît la puissance de l'esprit.
- Développer les arts mécaniques, c'est-à-dire les techniques permettant d'agir sur la nature et de la transformer afin de faciliter la vie quotidienne des hommes et de les libérer de la nécessité de subvenir à leurs besoins élémentaires pour que l'esprit puisse se livrer à d'autres tâches.

Mais la condition première de la poursuite et de la réalisation de cette fin est la purification de l'entendement (véritable titre du traité), c'est-à-dire de le libérer de toutes les illusions et les opinions qui le troublent et l'obscurcissent au point qu'il ne voit pas toujours où est son vrai bien.

Cette idée de purification suppose que l'entendement est chargé de choses qui ne sont pas de même nature que lui, qui viennent d'une autre provenance et qui l'empêchent d'être en harmonie avec lui-même. Quelle est donc la source de ces éléments étrangers qui troublent l'entendement et l'empêchent de développer la vérité qui est en lui ?

Quoi qu'il en soit la fin suprême de tout cela est d'atteindre cette perfection suprême de l'humanité dont il est question depuis le début de ce texte, cela signifie donc qu'il n'est pas d'autre fin que l'humanité elle-même pour l'homme qui se doit de réaliser pleinement toutes ses possibilités, tout ce dont il est riche afin de parvenir à un plein accord avec soi-même et la nature (considéré ici comme le tout de l'être), il n'y a pas dans l'existence d'autres fins qui vailent mieux que celle-là ; tout le reste n'est qu'illusion et source d'insatisfaction. Ainsi la connaissance est une fin en soi et non un moyen pour acquérir autre chose (la

richesse ou la gloire par exemple, même si ceux-ci en découlent naturellement comme par surcroît).

Cependant la connaissance de cette nature parfaite de l'humanité reste à éclaircir et les moyens à utiliser pour y parvenir doivent également être définis plus précisément. La position de celui qui s'oriente dans une telle recherche est donc assez inconfortable et nécessite l'établissement de quelques règles fixes de conduite en attendant de découvrir des principes plus certains.

ii *Mais tandis que nous sommes occupés à cette recherche et nous efforçons de ramener l'entendement dans le droit chemin, il faut bien vivre ; nous sommes contraint, avant tout, d'accepter comme bonnes certaines règles de vie que voici :...* ıı¹⁹

Ce passage n'est pas sans rappeler les règles de la morale provisoire dont il est question dans la Troisième partie du *Discours de la méthode* de Descartes.

La première règle consiste à " *Parler un langage au niveau du commun et faire tout ce qui ne nous empêche pas d'atteindre notre but* ", Il s'agit donc ici de ne pas faire du philosophe un être totalement coupé du reste des hommes, certes Spinoza fait la distinction entre l'homme dont l'esprit est disposé à la philosophie et celui qui reste emprisonné dans les rêes de l'opinion et qu'il appelle " *le commun* " ou aussi parfois " *le vulgaire* ". Ce terme n'a ici rien de méprisant, il désigne simplement l'homme qui n'a pas eu l'heur de rencontrer la philosophie, qui n'a pas eu l'éclair faisant germer et croître en lui l'amour de la connaissance, soit parce que la nature de son esprit ne le lui permet pas, soit parce que les circonstances de sa vie ne lui ont pas permis de développer ses talents de philosophe. Il faut donc dans la mesure du possible rester proche du vulgaire.

Pour quelle raison ?

D'une part pour ne pas s'exposer à des critiques inutiles qui ne pourraient que nuire au projet du philosophe et d'autre part, parce qu'il est nécessaire que le philosophe puisse partager avec le plus grand nombre ses connaissances.

ii *Car ainsi nous pouvons y gagner, pourvu que nous nous mettions, autant qu'il est possible, à sa portée. A joutez que de cette manière nous trouverons des oreilles bienveillantes pour entendre la vérité.* ıı²⁰

Certes Spinoza sait que cela n'est pas totalement réalisable et que tous les hommes ne peuvent pas devenir philosophes, mais en même temps il pense que la liberté humaine ne peut se réaliser que si elle concerne le plus grand nombre possible (cela a au moins l'avantage d'éviter les persécutions). Car c'est bien de liberté qu'il s'agit ici, les illusions et les opinions nous asservissent dans la mesure où elles nous empêchent de satisfaire notre désir véritable de joie et de bonheur (celui qui croit que le bonheur consiste dans la possession des biens matériels et la réussite sociale et qui est toujours insatisfait, non seulement se trompe sur les véritables fins à poursuivre, mais est également aliéné car son erreur ne lui permet pas d'obtenir véritablement ce qu'il veut).

¹⁹ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 107

²⁰ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 107

La seconde règle consiste à ne pas abuser des plaisirs sensibles.

ii *Jouir des plaisirs dans la seule mesure convenable pour préserver la santé.* ²¹

Cela s'explique aisément si l'on se réfère à la critique des biens ordinaires dont il est question au début de l'ouvrage.

Il en va de même pour la troisième règle qui concerne la recherche de l'argent et des biens matériels :

ii *Enfin, ne rechercher l'argent ou tout autre bien que dans la mesure convenable pour entretenir vie et santé et pour nous conformer au murs de la société qui ne s'oppose pas à notre but.* ²²

Ces règles doivent permettre au philosophe de vivre le plus paisiblement possible afin de rechercher la vérité et la sagesse sans être rejeté de la société et sans subir aucune persécution de la part de ceux qui ne partagent pas ses aspirations et ses convictions.

Elles lui permettront également de faire partager ses connaissances à ceux qui sont disposés à jouir avec lui de la vérité. Ici est d'ailleurs posé en filigrane le problème de la place du philosophe dans la cité, il est celui qui dérange alors qu'il pense pour le bien de tous, il est celui qui oeuvre pour la liberté de tous et qui risque de subir le sort de Socrate, d'être exécuté par les prisonniers de la caverne.

Pour conquérir cette liberté la première tâche du philosophe est donc la purification de l'entendement, c'est-à-dire non pas l'acquisition de connaissances nouvelles, mais la suppression de représentations trompeuses et illusoires, de perceptions qui ont l'apparence de la connaissance de la vérité et qui ne sont véritablement ni l'une ni l'autre.

2.1.2 Ce renoncement n'est pas un ascétisme

Dans un premier temps nous commencerons par préciser à nouveau ce que nous entendons ici par renoncement, il ne s'agit pas bien entendu du rejet morbide des plaisirs et des joies naturelles de l'existence humaine (comme le prônera par exemple Pascal), bien au contraire, ce sont précisément ces plaisirs et ces joies que recherche Spinoza et dont il fait l'éloge dans toute son oeuvre.

Le terme de renoncement peut en effet être compris en plusieurs sens dans la mesure où s'il désigne ce refus quasiment " pathologique " et par là même paradoxal du plaisir, il peut aussi désigner et cela même chez le religieux le refus de l'erreur et de l'illusion, le rejet des opinions et des valeurs fausses au nom d'une vérité, qui bien que difficile à atteindre, offrira à l'esprit la satisfaction à laquelle il est naturellement destiné.

Ainsi s'il y a renoncement, il n'y a pas perte de quoi que ce soit, cette démarche ne nie rien, sinon l'erreur et l'illusion, les fausses opinions auxquelles il faut renoncer conduisent donc à une acceptation active et positive de la vérité

²¹ *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p. 107

²² *Traité de la réforme de l'entendement*, O.C. p.107

dont la contemplation permettra à l'esprit d'atteindre la béatitude et dont la connaissance offrira au corps la possibilité de mieux se connaître lui-même pour accéder à des plaisirs purs, c'est-à-dire qui ne sont pas accompagnés ou suivis de souffrance. Le corps se connaissant mieux lui-même saura faire preuve de mesure dans la recherche des plaisirs qui mettent l'esprit dans des dispositions qui accroissent également sa puissance d'être.

Un texte célèbre de *l'Éthique* développe cette thèse, il s'agit du scolie de la proposition XLV du Livre IV :

ii *Et ce n'est certes qu'une sauvage et triste superstition qui interdit de prendre du plaisir. Car, en quoi convient-il mieux d'apaiser la faim et la soif que de chasser la mélancolie ? Tels sont mon argument et ma conviction.*

Aucune divinité, ni personne d'autre que l'envieux ne prend plaisir à mon impuissance et à ma peine et ne nous tient pour vertu les larmes, les sanglots, la crainte, etc., qui sont signes d'une âme (animi) impuissante. Au contraire, plus nous sommes affectés d'une plus grande joie, plus nous passons à une perfection plus grande, c'est-à-dire qu'il est d'autant plus nécessaire que nous participions de la nature divine. C'est pourquoi, user des choses et y prendre plaisir autant qu'il se peut (non certes jusqu'au dégoût, car ce n'est plus y prendre plaisir) est d'un homme sage. C'est d'un homme sage, dis-je, de se réconforter et de réparer ses forces grâce à une nourriture et des boissons agréables prises avec modération, et aussi grâce aux parfums, au charme des plantes verdoyantes, de la parure, de la musique, des jeux du gymnase, des spectacles, etc., dont chacun peut user sans faire tort à autrui. Le corps humain, en effet, est composé d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée, afin que le corps dans sa totalité soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent que l'esprit soit aussi également apte à comprendre plusieurs choses à la fois. C'est pourquoi cette ordonnance de la vie est parfaitement d'accord et avec nos principes et avec la pratique (praxi) commune ; aussi, s'il existe d'autres manières de vivre, celle-ci est de toutes façons la meilleure et la plus recommandable ; et il n'est pas besoin de traiter ce sujet plus clairement ni plus amplement. ;i²³

Ce texte qui suit la proposition XLV du LIVRE IV traitant de la haine et affirmant que celle-ci ne pouvant jamais être bonne, suit également le corollaire 1 qui souligne que la moquerie ne peut être considérée comme une manifestation de joie dans la mesure où elle est une expression de la haine qui relève de la tristesse qui est elle-même un sentiment accompagnant une diminution de sa puissance d'être.

Cependant la condamnation de la moquerie n'est pas rejet du rire et des

²³ *Éthique*, Livre IV, Scolie de la proposition XLV, O.C. p. 529

plaisirs sensibles en général, lorsque ceux-ci sont recherchés avec mesure et modération dans le souci de l'équilibre du corps et de l'esprit.

Si pour les religions du Livre et principalement le christianisme le salut ne peut se trouver que dans la pénitence et la souffrance que l'on s'impose à soi-même, il est bien clair qu'il n'en va pas de même pour Spinoza.

Selon lui en effet, cette croyance relève de ce qu'il nomme " *une triste et sauvage superstition* ", c'est-à-dire d'une mise en relation purement imaginaire de termes n'ayant rien à voir les uns avec les autres et n'entretenant entre eux aucune relation de cause à effet. Croire que le rejet des plaisirs, voire même la souffrance que l'on s'inflige nous conduit au salut de l'âme, est tout aussi absurde qu'imaginer que certains phénomènes naturels sont de bons ou mauvais présages.

Si donc cette interdiction est le fait d'envieux, elle est une manifestation de tristesse²⁴ de la part de ces chrétiens qui croient lire dans les écritures que la peine et la douleur sont salvatrices.

Cette conception du message de Dieu et du Christ est donc l'expression d'une diminution de la puissance d'être²⁵ de ceux qui font l'éloge de la pénitence. Autrement dit cette forme de morale chrétienne est implicitement présentée comme une morale d'ignorants vivant dans la haine et le ressentiment et se réjouissant du malheur d'autrui.²⁶

C'est donc également une marque de tristesse et donc de faiblesse que de condamner le plaisir pour lui-même, cela ne peut être que le fait d'" *envieux* " ²⁷ qui manifeste leur impuissance en jalouant la puissance et la joie d'autrui, comme nous l'avons souligné précédemment il ne s'agit, nous dit Spinoza, que " *d'une triste superstition* ", c'est-à-dire d'une croyance sans fondement résultant plus des passions et de l'imagination que d'une réelle connaissance à laquelle nous serions parvenues grâce à notre raison.

Ce n'est donc pas par la mortification, comme le prétendent certains chrétiens que l'on glorifie Dieu et que l'on participe de sa nature, bien au contraire c'est en accroissant sa propre perfection que l'on accroît et que l'on cultive ce qu'il y a de divin en nous.

Et l'on comprend ici à quel point Spinoza s'éloigne des conceptions les plus classiques de la religion judaïque ainsi que du christianisme, dans la mesure où apparaît ici implicitement une remise en cause du dogme du péché originel

²⁴ " *L'envie est la haine en tant qu'elle affecte l'homme de sorte qu'il soit attristé du bonheur d'autrui, et se réjouisse au contraire du mal d'autrui.* " *Éthique*, Livre III, Définition XXIII Livre III, O.C. p. 476

²⁵ " *Par joie j'entendrai donc dans la suite la passion par laquelle l'esprit passe à une perfection plus grande; par tristesse, au contraire, la passion par laquelle il passe à une perfection moindre.* " *Éthique*, Livre III scolie de la proposition XI, O.C. p. 424

²⁶ " *L'amour, en effet, n'est rien d'autre que la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure; et la haine, rien d'autre que la Tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure.* " *Éthique*, Livre III Scolie de la proposition XIII, O.C. p.426.

Voir également note 71 ci-dessus au sujet de la définition de la haine et de l'envie.

²⁷ " *Ces sentiments de haine et ceux qui leur ressemblent se rapportent à l'Envie, qui donc n'est rien d'autre que la haine elle-même, en tant qu'on la considère disposant l'homme à se réjouir du mal d'autrui, et au contraire à s'attrister de son bien.* " *Éthique*, Livre III, scolie de la proposition XXIV, O.C. p. 434

présentant l'homme comme naturellement pécheur, et comme entaché d'un fautes indélébile qui se transmettrait à toute sa descendance.

Il n'y a donc aucune raison de se punir et de s'interdire tout plaisir tant que celui-ci ne nuit pas à la nature de l'homme et ne lui procure une peine supérieure à la satisfaction qu'il atteint.

Le plaisir véritable, digne de ce nom est celui qui correspond à la nature du corps et de l'esprit humain, celui qui consiste à " *user des choses* " en accord avec notre complexion naturelle pour en tirer une joie qui signifiera l'accroissement de notre puissance.

Spinoza fait donc ici une sorte d'éloge de la mesure, non pas comme restriction, ce qui serait contradictoire en soi, mais plutôt comme adéquation, il s'agit de ne pas aller au-delà du raisonnable pour simplement ne pas être nuisible à soi-même (ne pas aller " *jusqu'au dégoût* " dans la recherche du plaisir), mais au contraire rechercher l'utile propre, ce qui convient à la pleine réalisation de notre nature. C'est donc en cela que consiste la véritable sagesse qui est à la fois science et vertu, c'est-à-dire ici connaissance de soi et de ce qui convient à l'accord de l'esprit et du corps.

De ce point de vue si l'on peut parler d'une religiosité du spinozisme, elle est fortement éloignée de la religiosité judaïque, mais aussi chrétienne qui se présente comme une soumission à un Dieu qui demanderait aux hommes de lutter contre leur nature pour parvenir au salut.

Il y a en effet présente, dans les religions issues de l'Ancien Testament, l'idée que l'esprit s'oppose à la nature, qu'en l'homme la nature se réduit au corps dont les élans coupables doivent être disciplinés par la volonté et par un effort d'abnégation qui permettra la victoire de l'esprit. C'est donc un homme dissocié que nous présentent finalement les Écritures.

Tout au contraire l'esprit du spinozisme est un esprit d'unité, il n'y a aucune raison d'opposer l'âme et le corps, l'esprit et la nature, ces oppositions sont à l'origine du malheur de l'homme, qui croyant pouvoir dominer l'un par l'autre se fait une idée inadéquate de lui-même et ne laisse pas l'unité naturelle de son être s'exprimer et par conséquent ne parvient pas à s'unir à l'unité suprême de Dieu ou de la Nature.

Cette question de l'unité nous conduit donc à nous interroger sur la manière dont Spinoza conçoit le rapport de l'esprit à la matière, de la pensée et de l'étendue, c'est pourquoi il convient d'ailleurs de s'interroger ici sur la manière dont Spinoza conçoit le rapport entre l'âme et le corps dans ce texte.

En effet il écrit :

" *Le corps humain, en effet, est composé d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée, afin que le corps dans sa totalité soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent que l'esprit soit aussi également apte à comprendre plusieurs choses à la fois.* " ,

nous savons cependant que pour Spinoza corps et esprit sont deux manifestations distinctes de notre être qui participe à la fois aux attributs de l'étendue et de

la pensée qui sont les deux " aspects " de la substances que nous percevons.

Il ne peut donc y avoir action de l'un sur l'autre, ni modification de l'un par l'autre, parler de la nécessité d'établir une union entre l'âme et le corps repose sur le présumé selon lequel âme et corps serait deux choses distinctes pouvant soit être séparées, soit être unies et accordées l'une à l'autre, or par nature elle ne sont ni séparées ni unies, elles sont plus exactement l'expression d'une même chose sous des attributs différents. Il y a donc naturellement accord de l'âme et du corps dans la mesure où " *L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit un certain mode de l'Étendue existant en acte et rien d'autre.* " ²⁸

Autrement dit ce n'est pas l'âme qui agit sur le corps pour lui permettre de trouver l'équilibre naturelle qui est le sien, ce n'est pas non plus la santé du corps qui agissant sur l'âme contribue à la santé de l'esprit. C'est plutôt le corps qui exprime sous l'attribut de l'étendue la vérité qui est conçue et perçue par l'âme ce qui explique que la connaissance est toujours synonyme de sagesse chez Spinoza, et qu'il n'y a pas selon lui à dissocier Éthique et contemplation du vrai, chacune contenant l'autre en germe. La vie philosophique et l'amour de la vérité déterminant par nature un mode de vie vertueux, c'est-à-dire une manière d'être dans laquelle l'esprit et le corps se réalise chacun selon la plus haute perfection, c'est-à-dire en manifestant pleinement leur véritable nature.

On pourrait certes rétorquer à cette position qu'il ne suffit pas de connaître ce qui nous est favorable pour nécessairement agir en conséquence, mais Spinoza lui-même n'ignore pas ce problème et y fait d'ailleurs explicitement référence dans la préface de la Quatrième partie de l'Éthique lorsqu'il écrit :

ii *L'impuissance de l'homme à gouverner et à contenir ses sentiments, je l'appelle Servitude. En effet, l'homme soumis au sentiments ne dépend pas de lui-même, mais de la fortune dont le pouvoir sur lui est tel qu'il est souvent contraint de faire le pire même s'il voit le meilleur.* ²⁹

La question se pose donc de savoir comment un philosophe qui prétend que l'homme peut parvenir à la liberté par la connaissance et qui considère que la servitude résulte donc de l'ignorance puisse dire que nous sommes capables pour paraphraser la formule d'Ovide dans les Métamorphoses, de voir le meilleur et de faire le pire. Il convient tout d'abord de préciser que Spinoza parle ici de " voir " le meilleur et non de connaître véritablement ce qui est bon pour nous. En effet il est nécessaire ici de s'interroger sur le type de connaissance qui nous libère véritablement des passions les plus destructrices et les plus néfastes au plein épanouissement de notre puissance d'être. Il ne peut s'agir bien entendu de la connaissance par ouï-dire ni même peut-être d'une connaissance du second genre, mais d'une connaissance intuitive du troisième genre faisant en sorte que voyant immédiatement ce qui nous est réellement utile nous suivons naturellement la voie que nous indique notre raison sans même hésiter puisque c'est alors

²⁸ *Éthique*, Livre II, prop. XIII, O.C. p. 367

²⁹ *Éthique*, Livre IV, préface, O.C. p. 487

que véritablement, comme l'affirme Spinoza : " *La volonté et l'entendement sont une seule et même chose.* " ³⁰. Affirmation dont il développe très amplement la démonstration et au sujet de laquelle il réfute d'une manière particulièrement développée toutes les objections qui pourraient lui être adressées dans le scolie qui la suit ³¹.

Et nous retrouvons ici ce souci d'unité et de cohérence qui caractérise la pensée de Spinoza et en quoi consiste ce que nous appelons sa religiosité. La religiosité de Spinoza ne peut en effet se concevoir en terme de soumission et c'est pourquoi sa philosophie ne peut être assimilée à une religion au sens où il entend ce terme dans le *Traité des autorités théologiques et politiques* ³², puisque ce terme renvoie à la notion d'obéissance à un message s'adressant plus à l'imagination qu'à la raison.

En revanche si nous parlons d'une religiosité du spinozisme, c'est dans le sens où nous avons affaire à une philosophie qui à le souci d'établir ou plutôt d'accomplir pleinement par la connaissance le lien unissant l'homme au *Deus sive natura*, réalisant ainsi pour l'homme de manière consciente l'unité de la nature et offrant ainsi à l'esprit la voie du salut, de la paix et de la sérénité. Comme le fait remarquer très justement Léon Brunschvicg :

ii le problème de la morale consiste dans la détermination du rapport qui lie l'homme à Dieu. Or, comme un rapport ne peut être établi que si les deux termes en sont également connus, la solution du problème suppose, outre la science de Dieu, la science de l'homme. *ici* ³³

Il semble donc nécessaire pour appuyer notre thèse de réfléchir maintenant sur le rapport pouvant s'établir dans le spinozisme entre action et contemplation, entre l'Éthique et la joie que procure la connaissance du vrai, de Dieu et de l'homme. Il semble que Spinoza soit en ce domaine assez proche des anciens dans la mesure où philosophie ne signifie pas simplement pour lui spéculation intellectuelle et connaissance gratuite. La philosophie détermine pour Spinoza un genre de vie dans lequel action et contemplation ne sont pas opposées mais au contraire s'entretiennent mutuellement pour conduire le philosophe sur la voie de la vertu, c'est-à-dire sur le chemin qui conduit l'homme vers la perfection humaine.

³⁰ *Éthique*, Livre III, corollaire de la proposition XLIX, O.C. p. 404

³¹ Ibid. Scolie de la proposition XLIX, O.C. p. 405 à 411

³² " *Ayant ainsi établi les principes fondamentaux de la foi, je suis en mesure de faire voir, enfin, que la connaissance révélée ne porte que sur l'obéissance.* ", *Traité des autorités théologiques et politiques*, préface, O.C. p. 614

³³ Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 1^o partie, Spinoza, Chapitre IV, L'homme, p. 55.

Chapitre 3

ÉTHIQUE ET CONTEMPLATION

Vouloir défendre l'hypothèse selon laquelle il y aurait une religiosité inhérente à la philosophie de Spinoza conduit nécessairement à ne pas limiter la pensée de cet auteur à une théorie métaphysique de laquelle pourrait se dégager une sagesse pratique, mais à découvrir en celle-ci une certaine forme de spiritualité.

Quelle pourrait donc être cette spiritualité qui se dégagerait de la philosophie de Spinoza ?

Par Spiritualité, nous pouvons tout d'abord entendre le caractère de ce qui est propre à l'esprit, le caractère de l'esprit pleinement accompli et réalisé et qui jouit totalement de sa perfection.

Or qu'est-ce que l'esprit pour Spinoza, sinon ce mode par lequel nous accédons à la perception de la substance selon l'attribut de la pensée.

Cette spiritualité du spinozisme résiderait donc dans la jouissance que pourrait procurer au sage la contemplation de la substance divine (ou Nature) dans le cadre d'une union intellectuelle dans laquelle la subjectivité serait totalement dépassée puisque cette connaissance se situerait dans un contexte où la distinction entre sujet et objet n'aurait plus lieu d'être.

N'est-ce pas ce type d'union que procure la connaissance du troisième genre, connaissance purement intuitive débouchant sur ce que Spinoza nomme " *amour intellectuel de Dieu* ".

Cela étant dit, il n'est pas possible non plus de considérer la philosophie de Spinoza comme une pensée orientée vers la seule contemplation divine, bien au contraire, il semblerait qu'il y ait dans celle-ci un lien nécessaire et donc indissociable entre Éthique et contemplation.

Pour accéder à la connaissance du vrai, il convient, comme nous l'avons souligné précédemment, d'adopter un certain genre de vie, de se conformer à une éthique qui met l'esprit dans des dispositions qui l'orientent vers la méditation et la réflexion, et en retour la connaissance du vrai, parce qu'elle produit en nous l'idée adéquate de Dieu, et donc de l'homme, modifie notre manière d'être,

cultive le désir de se parfaire, d'actualiser entièrement son essence et conduit ainsi à la vertu.

C'est donc à la fois par la connaissance et la vertu, chacune étant porteuse de l'autre que le sage s'unit à Dieu et c'est cette union qui lui procure une expérience spirituelle incomparable, une joie quasi mystique résultant de l'intuition immédiate du tout auquel il s'identifie par l'esprit, par cette connaissance du troisième genre qui conduit à l'amour intellectuel de Dieu.

C'est cette expérience et cette connaissance que nous allons maintenant étudier afin d'en tirer les éléments permettant à cette religiosité spinoziste de s'exprimer.

3.1 Savoir et liberté

Que la connaissance de Dieu ait pour conséquence la liberté, cela se remarque très clairement à la lecture de la préface du livre V de *l'Éthique* dans laquelle Spinoza affirme que la liberté découle de la puissance de l'entendement. C'est en effet la connaissance de la Nature et donc de Dieu qui permet à l'homme de comprendre la nécessité naturelle à laquelle il est soumis et donc de percevoir les idées adéquates des choses de façon à se libérer des passions auxquelles il est asservi. Cette affranchissement face à la tyrannie des passions ne signifiant d'ailleurs pas une extinction totale de l'affectivité, d'une part parce qu'il n'est pas question de revenir sur l'affirmation selon laquelle " *le désir est l'essence de l'homme*" et d'autre part parce que cette connaissance ouvre l'esprit de l'homme à la béatitude et à l'amour de Dieu.

Cette connaissance consiste tout d'abord dans la connaissance du second genre qui met en quelque sorte l'esprit sur la voie qui le conduira à exercer le pouvoir de la raison sur les passions, puis vient la connaissance du troisième genre qui permettra à l'esprit d'accéder à la liberté et la béatitude.

Si pour Spinoza la connaissance est la condition sans laquelle aucune liberté n'est possible, si elle est même la condition essentielle de la liberté c'est qu'il estime que la connaissance modifie en quelque sorte l'être même de l'esprit connaissant¹. Ou plus exactement par la connaissance l'esprit réalise sa véritable nature et parvient donc à la vraie liberté qui est libre nécessité, n'étant plus mus par des causes extérieures mais par la nécessité de sa propre nature il devient actif et non passif.

Il est donc clair de ce point de vue que la philosophie de Spinoza est avant tout une éthique, c'est-à-dire une doctrine de l'action et de la liberté; une éthique plus qu'une morale, car si l'on entend par morale une doctrine du devoir, la pensée de Spinoza ne prétendant pas qu'il faille lutter contre la nature pour parvenir au bien véritable ne peut rentrer dans cette catégorie.

En revanche en tant qu'elle est philosophie de l'être et de la nature posant l'accomplissement la libre nécessité, qui est chez l'homme le libre déploiement

¹ " *Un sentiment est donc d'autant plus en notre pouvoir et l'esprit est par lui d'autant moins passif qu'il nous est mieux connu.* ". *Éthique*, livre V, corollaire à la proposition III.

du désir réfléchi et conscient de lui-même, comme la véritable réalisation du souverain Bien, il s'agit bien d'une Éthique.

La philosophie de Spinoza n'est pas une morale du devoir prônant l'opposition et le déchirement entre l'homme et la nature, mais une Éthique du désir incitant l'homme à réaliser pleinement sa nature d'être de désir et de raison, sans opposer l'un et l'autre, pour parvenir à la vertu, à la liberté et à la béatitude.

Le savoir qui permet d'atteindre cet objectif n'est pas une connaissance à proprement parler, ce terme vaut en effet surtout pour ce que Spinoza nomme " *la connaissance du second genre* ", connaissance qui reste extérieure au sujet, qui précisément, parce qu'il se croit encore sujet distinct du tout, ne parvient pas à faire corps avec ce que sa raison découvre et ne voit donc pas ses affects transformés par ce qu'il connaît de la nature.

Il ne suffit pas de connaître la nature des causes qui me font agir pour être libre et s'affranchir de ses passions, il faut que j'en prenne conscience au plus profond de mon être, que je le sache de manière non pas seulement démonstrative, mais que par la réflexion j'accède à la connaissance intuitive des sentiments, à la connaissance de ma propre nature pour permettre à cette dernière de se réaliser dans sa plus haute perfection².

C'est pourquoi le troisième genre de connaissance relève peut-être plus d'un savoir que d'une connaissance, il ne s'agit pas de la simple explication par ses causes prochaines d'un phénomène jugé comme extérieur, mais de la perception global du tout de la nature par le sujet lui-même qui s'inclut dans ce tout et intègre donc la chaîne des causes qui le font agir dans l'intégralité des déterminations qui agissent nécessairement les unes sur les autres à l'intérieur de Dieu (ou la nature) qui est cause de soi.

Cette liberté comprise comme libre nécessité conduit l'homme à se percevoir comme n'étant qu'une partie de la nature et donc à déplacer la subjectivité, qui avait été mise au centre de la philosophie par la démarche cartésienne, vers le domaine de l'illusion. En effet il est permis de dire que pour Spinoza le moi n'est rien, mais s'il n'est rien il n'en devient pas pour autant haïssable au sens où l'entendrait Pascal, il est plutôt une illusion nécessaire devant être dépassée pour permettre à l'esprit de s'accomplir dans l'action libre et la contemplation du vrai.

Certes cela ne signifie pas pour autant que la pensée fait du Moi une entité absolue pouvant être conçue comme séparée du reste, nous continuons à le concevoir comme une partie relative du tout, mais une partie pouvant prendre conscience d'elle-même et de sa relativité et ainsi se donner pour tâche de penser sa place dans la totalité de la nature et de l'univers.

Si absolument le moi n'est rien, c'est parce qu'il tend à être tout, il n'est rien séparé du tout, de l'univers et de la nature. Mais il est tout en tant qu'illusion consciente d'elle-même pouvant par la pensée dépasser son caractère illusoire et se penser dans le tout.

Le Moi n'est donc pas " haïssable " pas plus qu'il n'est " aimable " en tant

² " *un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte.* " *Éthique*, Livre V, proposition III.

que réalité absolue, mais le Moi en tant que conscience et désir participant à la vie de la Nature et s'efforçant sans cesse tant par l'action que par la pensée de persévérer dans son être est porteur d'amour. D'un amour se portant sur toutes choses, tant sur soi-même que sur autrui et le monde, chaque objet de cet amour étant complémentaire. Je ne puis aimer autrui si je ne m'aime pas moi-même, et je ne puis m'aimer sans aimer autrui ; car je ne m'aime pas en tant que Moi, mais je m'aime et j'aime autrui au travers de mon amour pour " Dieu ou la Nature " qui ne peut se réaliser et s'accroître que par la compréhension rationnelle de la nature par laquelle je puis saisir la place relative qui est la mienne dans le système de la nature, dans l'organisation de l'être selon la nécessité naturelle. Peut-être est-ce ainsi, en se libérant de son illusoire existence, que le moi parvient à s'accomplir véritablement dans le bonheur et la sagesse, par ce que Spinoza nomme " *l'amour intellectuel de Dieu* " .

3.2 Savoir et béatitude

Cependant si ce savoir en libérant le moi de l'illusion de la subjectivité le rend plus libre et plus actif, offrant à l'homme la possibilité de vivre selon une éthique prônant le libre déploiement du désir naturellement éclairée par la raison, se manifestant spontanément comme désir du juste et de l'utile en soi puisque déterminé intrinsèquement par l'idée adéquate, il ne faut pas négliger ce qui chez Spinoza relève de la jouissance contemplative c'est-à-dire de la joie que procure l'intuition du vrai en lui-même et pour lui-même.

Il semblerait d'ailleurs qu'il y ait Chez Spinoza une dépendance réciproque entre la vertu et la connaissance entre l'Éthique et la science. En effet si nous reprenons ce qu'écrit Spinoza dans les premières lignes du *Traité Théologico Politique*, il apparaît que c'est tout d'abord par un choix éthique qu'il a pu s'orienter sur la voie de la connaissance et de la sagesse, pour ensuite parvenir à l'intuition du vrai qui lui permettra d'accéder à une forme encore plus parfaite de vertu.

N'est-ce pas dans cette réciprocity que se situe la religiosité du spinozisme qui consiste dans cette aspiration à l'unité dont nous parlions précédemment. L'union à Dieu consubstantielle à la connaissance du second et surtout du troisième genre produit en l'esprit une joie, un sentiment accompagnant l'accroissement de sa perfection, qui conduit nécessairement à l'action droite et donc à la vertu et à la sagesse.

Le terme de sagesse en tant qu'il signifie à la fois savoir et vertu correspond d'ailleurs parfaitement à la philosophie de Spinoza, qui loin d'être une simple démarche intellectuelle purement gratuite ou une simple sagesse pratique, se constitue comme une véritable expérience spirituelle par laquelle l'esprit en dépassant l'illusion de la subjectivité et toute forme d'anthropomorphisme ou d'anthropocentrisme parvient à s'unir par une intuition rationnelle à la totalité de l'être, de la substance de Dieu ou de la nature.

La pensée de Spinoza permet donc d'atteindre un sentiment de plénitude qui dépasse peut-être en intensité celui que les religions établies peuvent procurer

car celle-ci ne s'adressant qu'à l'imagination oblige l'homme à faire taire la partie la plus essentielle de lui-même qui est la raison. Au contraire le lien, qui ne s'établit pas puisqu'il est établi de toute éternité, de l'homme avec Dieu trouve son plein accomplissement dans la connaissance du troisième genre qui est saisie immédiate de l'esprit par lui-même et de toutes les déterminations qui soutiennent son être. De ce point de vue l'expérience d'union avec Dieu que procure la compréhension de la philosophie spinoziste n'est pas sans rappeler l'expérience religieuse.

L'emploi par Spinoza du terme de béatitude pour désigner l'état dans lequel se trouve le sage, qui par la connaissance s'est libéré de la servitude des passions, peut d'ailleurs être compris dans un sens qui pourrait dans une certaine mesure confirmer cette interprétation.

Ce terme emprunté au vocabulaire religieux désigne initialement l'état de félicité dans lequel se trouve l'élé qui a pu entrer en relation avec Dieu dans une sorte de communion mystique, celui qui ayant contemplé la vérité de Dieu voit son existence transfigurée et ressent un sentiment incommensurable d'admiration.

Il s'agit donc d'un sentiment dépassant le simple bonheur que procure la modération et la mesure dans les actions, mais d'un sentiment de plénitude et de perfection qui résulte de la dimension d'éternité caractérisant la connaissance rationnelle³. C'est d'ailleurs en ce sens que la pensée de Spinoza est une philosophie du salut dans la mesure où, sans pour autant cultiver l'illusion superstitieuse de l'au-delà, elle nous sauve de la mort en nous mettant en contact avec l'éternité par la connaissance des lois éternelles de la nature et de l'éternité de notre âme⁴.

Ainsi le sage trouve-t-il dans la contemplation du vrai une satisfaction qui le conduit vers la plus haute vertu et la béatitude :

” *Le suprême effort de l'esprit et la souveraine vertu est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance* ”

³Comme le fait remarquer A. Comte Sponville dans son article sur le bonheur dans *l'Encyclopédia Universalis* la différence entre le bonheur et la béatitude vient de ce que l'un s'accomplit dans le temps de manière quantitative (on sera plus ou moins heureux) tandis que la seconde advient de manière qualitative et dans la dimension même de l'éternité : *;; Mais la béatitude se distingue surtout du bonheur par son rapport au temps ou, comme dirait Spinoza, à l'éternité. On ne peut résumer ici le livre V de l'Éthique, qu'il faudrait citer en entier. Toute chose, y montre Spinoza, peut être conçue de deux manières, selon qu'on la considère dans le temps ou dans l'éternité. C'est le cas aussi du bonheur. En tant qu'il est conçu dans le temps, le bonheur est changement, et l'on nous dit " heureux ou malheureux suivant que nous changeons en mieux ou en pire " (Éthique, V, 39, scolie). ;i*

⁴” *L'esprit ne peut être absolument détruit avec le corps, mais il en subsiste quelque chose qui est éternel.* ” *Éthique*, Livre V Proposition XXXIII. O.C. p. 581

Voir également la démonstration de cette proposition ainsi que l'explication donnée dans la scolie qui suit : ” *Aussi quoique nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le corps nous sentons cependant que notre esprit, en tant qu'il enveloppe l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité est éternel, et que cette existence de l'esprit ne peut être définie par un temps déterminée dans la seule mesure où il enveloppe l'existence actuelle du corps ; et dans cette seule mesure il a la puissance de déterminer temporellement l'existence des choses et les concevoir dans la durée.* ” *Éthique*, Livre V Scolie de la Proposition XXXIII. O.C. p. 582

Éthique, Livre V proposition XXV

O.C. p. 583

C'est en acquérant cette suprême vertu que le sage s'unit à Dieu et parvient ainsi à actualiser pleinement sa puissance pour tendre vers la plus haute perfection.

En plein accord avec lui-même et avec Dieu, dont il participe, l'esprit atteint un sentiment de plein accomplissement de soi qui fait dire à Spinoza que " *De ce troisième genre de connaissance naît la plus grande satisfaction de l'esprit qui soit possible* " ⁵

Cette connaissance de Dieu ou la Nature s'accomplit d'ailleurs pleinement dans l'amour de Dieu qui consiste dans cette union que l'esprit du sujet actualise par son effort vers la perfection en s'accordant selon sa propre nature avec l'entendement divin ⁶.

3.3 L'amour de Dieu et le salut de l'âme éternelle

Cet amour Spinoza le nomme " *Amour intellectuel de Dieu* ", cette expression peut sembler déroutante dans la mesure où nous sommes habitués à séparer ce qui relève des sentiments et ce qui relève de l'intellect en référence à une conception dualiste de l'homme opposant le corps (siège de la sensibilité) et l'esprit (siège de l'intelligence et de la pensée). Or comme nous l'avons déjà souligné et comme cela est connu, pour qui a lu quelque peu Spinoza, cette division n'a pas lieu d'être dans sa pensée puisqu'il démontre dès le *Livre I de l'Éthique* l'unité nécessaire de la substance et en conséquence l'impossibilité d'une dualité ou d'une multiplicité de substances. Aussi, pensée et étendue n'étant que deux attributs de la substance, il ne peut y avoir d'opposition radicale entre la pensée et les affects. Toute pensée entraîne un sentiment, une émotion ou une passion, il y a simplement des différences entre la nature de ces pensées et de ces affects.

Une idée confuse et obscure, inadéquate ne pourra entraîner que des affects négatifs de l'ordre de la tristesse, nuisibles à l'homme lui-même, au sujet comme à ses semblables, tandis qu'une idée adéquate en accroissant la perfection de l'homme ne pourra qu'entraîner la joie qui est précisément le sentiment que procure un accroissement de perfection.

Qu'il y ait donc un amour intellectuel de Dieu n'est finalement pas surprenant puisque l'amour se définissant comme : " *LA JOIE ACCOMPAGNÉE DE L'IDÉE D'UNE CAUSE EXTÉRIEURE* " et la connaissance de Dieu selon le troisième genre de connaissance consistant dans la saisie intuitive du vrai et

⁵ *Éthique*, Livre V, Proposition XXVII, O.C. p. 583

⁶ " *Du troisième genre de connaissance naît nécessairement l'amour intellectuel de Dieu. Car de ce genre de connaissance naît la joie avec l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire l'amour de Dieu, non pas en tant que nous l'imaginons comme présent, mais en tant que nous comprenons que Dieu est éternel; et c'est ce que j'appelle L'amour intellectuel de Dieu* " *Éthique*, Livre V, corollaire de la proposition XXXIII, O.C. p. 587

donc de l'idée adéquate, il ne peut donc résulter de cette connaissance qu'une joie parfaite dans la mesure où Dieu est ici cause d'un accroissement de perfection. Puisque l'esprit n'est plus alors mu par des causes qui lui sont extérieures et dont il ignore la nature, mais par sa propre puissance qui s'exprime librement selon la nécessité universelle dont il participe et qu'il partage avec Dieu. Il y a donc ici une sorte d'unité du sujet et de l'objet, le pensée et le pensant s'unissant dans un même être⁷.

C'est donc cette connaissance, et cet amour de Dieu qui en découle, qui est la voie même du salut de l'âme dans la mesure où connaissant Dieu je connais toutes les essences qui constituent son entendement et que j'y découvre l'essence même de mon corps, c'est-à-dire mon âme, qui étant déterminé de toute éternité à exister s'avère ne pas être en tant qu'idée du corps affectée par la mort⁸. Je puis donc par la pensée avoir une expérience de l'éternité et échapper à la temporalité qui caractérise l'existence actuelle de mon corps.

Cette expérience de l'éternité, de la joie éternelle que procure la contemplation du vrai et qui est source de notre amour pour Dieu tout autant que de l'amour de Dieu envers les hommes, cet amour et cette joie sont semble-t-il d'une autre nature que l'amour et la joie qui sont ressentis dans le cheminement conduisant vers la perfection. Si l'amour est en effet une joie qu'accompagne l'idée de sa cause et si la joie est le sentiment que procure un accroissement de perfection, ces sentiments ne peuvent concerner Dieu qui étant parfait ne peut accroître sa perfection infinie. En revanche si Dieu aime les hommes c'est par une joie qui est consubstantielle à sa perfection et qui est d'ailleurs fort éloignée de ce qu'est la joie humaine dans la mesure où une telle comparaison conduirait à un anthropomorphisme condamné par Spinoza lui-même.

Cet amour de Dieu pour lui-même et par conséquent pour les hommes semble donc être plutôt la manifestation de sa puissance en tant que cause de soi qui contribue de toute éternité à la réalisation de sa propre perfection.

La connaissance du troisième genre lorsqu'elle permet la contemplation pleine et entière de la puissance divine est donc participation à cette joie en nous libérant de nos passions et en nous ouvrant les portes d'une éthique du désir, mais aussi en nous donnant accès à la béatitude⁹ qui vient parfaire cette voie de salut qu'est l'éthique. Ainsi s'accomplit cette unité qui bien que réalisée en Dieu n'est pas actuelle dans l'esprit de tous les hommes. Le sage n'est-il pas celui en qui l'union de la conscience humaine et de Dieu s'accomplit.

⁷ " Par la réflexion, nous savons que Dieu est en nous, ou plutôt que nous sommes en lui, et que notre pensée est sa pensée . C'est pourquoi la connaissance du troisième genre produit en nous une joie accompagnée de l'idée de Dieu comme cause. Et cet amour de Dieu, qui résulte de la connaissance du troisième genre est éternel; car l'âme ne conçoit pas que la connaissance qu'elle a de son union avec Dieu puisse jamais cesser d'être vraie. " Alain, *Spinoza, La philosophie de Spinoza*, chap. VI : De la liberté et de la béatitude, Tel - Gallimard, p. 109

⁸ " Il y a cependant nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel et tel corps humain sous l'espèce de l'éternité (*sub aeternitatis specie*). " *Éthique*, Livre V, proposition XXII, O.C. p. 581

⁹ Voir à ce sujet la proposition XXXVI du Livre V de *L'Éthique*, ainsi que sa démonstration, le corollaire et la scolie qui lui sont attachés.

En ce sens la question se pose de savoir s'il n'est pas possible de considérer cette union à Dieu comme une expérience spirituelle entretenant des similitudes avec l'expérience de type mystique dans la mesure où elle s'accomplit dans l'union avec Dieu.

Certes il est clair que cette expérience ne peut être comparée avec celles des prophètes, tels que les décrit et les interprète Spinoza dans le *Traité Théologico-politique*, l'expérience prophétique ne concerne en effet selon Spinoza que des visions imaginaires, des figures perçues par des hommes dont l'imagination était plus fertile que l'entendement. En effet si l'on excepte Moïse qui selon l'Écriture aurait communiqué réellement avec Dieu " *de figure à figure* ", tous les autres prophètes ne semblent avoir eu (voir à ce sujet les deux premiers chapitres du *Traité Théologico-politique*) que des visions dues à la grande puissance de leur imagination.

Cependant si l'on ne peut comparer l'expérience spirituelle que procure la connaissance du troisième genre à la mystique des prophètes, il semble qu'il y ait, non plus dans la tradition judaïque, mais dans la tradition chrétienne un modèle qui ait fortement inspiré Spinoza, il s'agit bien entendu du personnage du Christ.

3.4 Le personnage du Christ

Si en effet Moïse est considéré par Spinoza comme celui qui s'est adressé à Dieu ou plutôt à qui Dieu s'est adressé " *de figure à figure* " ¹⁰ ou " *face à face* ", le Christ est quant à lui celui qui a réussi à communiquer avec Dieu " *d'esprit à esprit* " ¹¹, il semblerait que la connaissance que le Christ ait pu avoir de Dieu ne relève plus tout à fait de la prophétie mais soit dans une certaine mesure beaucoup plus proche de la connaissance par la lumière naturelle à laquelle accède le sage à la fois par son effort éthique et sa recherche intellectuelle. Le Christ serait donc en quelque sorte le modèle même du sage celui qui représenterait l'idéal vers lequel chaque homme devrait tendre pour réaliser la perfection humaine dans l'union avec Dieu.

Cette sorte de sympathie de Spinoza pour le Christ semble attester de cette religiosité du spinozisme qui fait l'objet de notre recherche présente, en effet si comme nous l'avons souligné précédemment cette religiosité réside dans l'union

¹⁰ ⁱⁱ Le texte montre que Dieu s'est servi d'une voix vraie, puisque Moïse trouvait chaque fois qu'il le voulait, Dieu prêt à lui parler. Mais ainsi que je le montrerai, à l'exception de cette voie communiquant la Loi, aucune autre voie vraie n'a jamais été entendu par un prophète. §§ *Traité Théologico-politique*, Chap. 1^o, O.C. p. 620

Il convient de préciser ici que lorsque Spinoza écrit que Dieu a parlé de vive voix à Moïse il n'affirme pas pour autant qu'il croit que ce dialogue a réellement eu lieu, comme si Dieu pouvait être comparé à un être humain, comme s'il pouvait parler comme un homme à un autre homme, Spinoza dit simplement ici que du point de vue de l'Écriture, Moïse est le seul dont on puisse dire qu'il se soit entretenu directement avec Dieu.

¹¹ " Par conséquent, si Moïse parlait face à face avec Dieu, à la manière d'un homme avec son semblable (c'est-à-dire par l'interposition de leur corps), le Christ, lui, a communiqué avec Dieu d'esprit à esprit. " *Traité Théologico-politique*, Chap. 1^o, O.C. p. 625

parfaite de l'esprit avec Dieu, le Christ est l'image même du sage qui a su réaliser pleinement la perfection humaine tant sur le plan éthique que spirituel.

En effet comme le souligne Spinoza dans le chapitre IV du *Traité Théologico-politique* : " *La leçon contenue dans l'idée de Dieu, c'est en effet que Dieu est notre souverain bien, autrement dit que la connaissance et l'amour de Dieu sont la fin dernière à laquelle doivent tendre toutes nos actions.* " ¹², le message du Christ en tant qu'il est déterminé par l'amour de Dieu et en tant qu'il offre aux hommes le salut par la vertu et la béatitude est donc en total accord avec celui de *l'Éthique*, qui inclut dans l'amour de Dieu l'amour de l'homme pour l'homme, de chacun envers chacun, puisqu'il convient pour que les hommes réalisent pleinement leur essence qu'ils vivent en bonne intelligence les uns avec les autres.

Cette harmonie sociale nécessaire à la perfection humaine peut se réaliser de deux manières soit par la loi s'imposant à l'imagination et se faisant respecter par la force, c'est de cette manière que la loi a été par exemple imposée aux Hébreux par Moïse et qu'elle est encore en vigueur dans la plupart des sociétés humaines, soit grâce à la connaissance des principes justes et nécessaires de la vie morale que théoriquement chacun est en mesure de saisir par la raison mais que pratiquement beaucoup ignorent en raison du fait qu'ils sont déterminés par des causes étrangères à la raison elle-même et donc par des idées inadéquates qui donnent lieu à des passions incontrôlables ¹³.

Ce sont ces principes que le message du Christ transmet aux hommes car ce dernier ne parle pas aux hommes comme les prophètes de l'Ancien Testament à partir de visions et de productions de l'imagination, mais exprime le langage même de la Raison qui est en quelque sorte le verbe de Dieu dans la mesure où " *bien qu'il semble aussi avoir écrit des lois au nom de Dieu, on doit penser au contraire qu'il a perçu les choses en vérité et les a connues adéquatement ; car le Christ ne fut pas tant un prophète que la bouche de Dieu.* " ¹⁴.

Ainsi le Christ peut-il être considéré comme la réalisation, l'actualisation parfaite du philosophe et du sage dans la mesure où il est l'homme uni à Dieu par excellence, celui chez qui la connaissance du troisième genre semble être totalement à l'oeuvre : " *...le Christ a perçu en vérité les choses révélées, c'est-à-dire les a connues intellectuellement ; car on dit qu'une chose est connue intellectuellement quand elle est perçue par la pensée pure en dehors des mots et*

¹² *Traité Théologico-politique*, Chap. 4, O.C. p.670

¹³ C'est ce que fait très pertinemment remarquer Spinoza dans le chapitre V du *Traité des autorités théologiques et politiques* : " *Si les hommes étaient ainsi disposés par la nature qu'ils n'eussent de désir que pour ce qu'enseigne la vraie raison, certes la société n'aurait besoin d'aucunes lois, il suffirait simplement d'éclairer les hommes par des enseignements moraux pour qu'ils fissent d'eux-mêmes et d'une âme libre ce qui est vraiment utile. Mais tout autre est la disposition de la nature humaine ; tous observent bien leur intérêt mais ce n'est pas suivant l'enseignement de la droite raison ; c'est le plus souvent entraîné par leur seul appétit de plaisir et les passions de l'âme (qui n'ont aucun égard à l'avenir et ne tiennent compte que d'elles-mêmes) qu'ils désirent quelque objet et le jugent utile. De là vient que nulle société ne peut subsister sans un pouvoir de commandement et une force, et par suite sans des lois qui modèrent et contraignent l'appétit du plaisir et les passions sans frein.* " *Traité des autorités théologiques et politiques*, Chap. V, O.C. pp. 684, 685

¹⁴ *Traité des autorités théologiques et politiques*, Chap. V, O.C., p. 674

des images. ”¹⁵

Et c'est nous le pensons cette perception par la pensée pure de la vérité dans son universalité qui constitue la véritable spiritualité sur laquelle s'ouvre tout autant le message du Christ que la pensée de Spinoza. L'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu ou de la nature sont alors en parfaite adéquation l'un avec l'autre dans la mesure où le premier retrouve sa véritable source dans le second, au point même que la séparation entre les deux perd d'ailleurs toute signification. Par l'amour intellectuel de Dieu l'homme comprend qu'il n'est qu'une partie de la nature et constitue donc comme la partie capable de penser le tout et s'identifie ainsi à Dieu comme nous l'avons déjà souligné.

Si cependant le Christ est l'exemple le plus éclairant du sage, de l'homme qui par la pensée est parvenu à l'union parfaite à Dieu, cela ne signifie pas que Spinoza adhère pleinement à la foi chrétienne. En effet pour Spinoza ce qui fait précisément l'exemplarité du Christ, c'est qu'il est un homme comme les autres, par sa nature (Spinoza affirme clairement ne rien comprendre aux allégations des chrétiens concernant la manière dont ils conçoivent la divinité du Christ ainsi que sa résurrection¹⁶) et qu'il est parvenu par la seule puissance de la raison à s'unir à Dieu.

Aussi est-il possible, de ce point de vue, de considérer qu'il n'y a pas chez Spinoza opposition entre la Raison et la vraie religion qui diffère des religions établies s'adressant à l'imagination. La religion en tant qu'elle désigne le lien qui nous relie à Dieu s'accomplit dans et par la raison, c'est la raison elle-même qui tisse ce lien ou plutôt qui le fait advenir, dans la mesure où déjà présent il nécessite la purification de notre entendement pour s'offrir à nous dans la clarté même de son évidence et nous permettre ainsi d'atteindre la joie, la vertu et la béatitude, dans le cadre d'une expérience spirituelle incomparable.

Comme le fait très justement remarquer Léon Brunschvicg dans son Spinoza, la découverte en l'homme et par l'homme de la puissance de la raison conduit nécessairement à la naissance de ce que l'on peut nommer, à proprement parler, le sentiment religieux, puisque l'amour pour la raison étant désir de s'unir à l'universel il conduit à l'amour de toute chose et donc par conséquent à l'amour universel de l'humanité : ” *Cet amour universel pour l'humanité, qu'inspire l'amour de la raison, est porté à son terme et à sa perfection le jour où l'homme découvre l'essence universelle de la raison, commune à tous les hommes, essence qui est Dieu même. Telle est l'origine du sentiment qui s'appelle proprement*

¹⁵ *Traité des autorités théologiques et politiques*, Chap. V, O.C., p. 675

¹⁶ ” *...je dis qu'il n'est pas du tout nécessaire, pour faire son salut, de connaître le Christ selon la chair ; mais il en est tout autrement du Fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse éternelle de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses, surtout dans l'esprit humain et plus particulièrement en Jésus Christ. Nul, en effet, ne peut parvenir à l'état de béatitude sans cette sagesse, puisqu'elle enseigne seule ce qui est vrai ou faux, bien ou mal. Et parce que cette sagesse, comme je l'ai dit se manifesta le plus par Jésus Christ, ses disciples l'ont prêchée comme leur ayant été révélée par Dieu et ils ont pu tirer de cet esprit du Christ une plus grande gloire que les autres. Quand certaines Églises ajoutent que Dieu a pris une forme humaine, j'ai expressément averti que je ne sais pas ce qu'elles veulent dire ; et même à dire vrai, affirmer cela ne me paraît pas moins absurde que de dire que le cercle a pris la forme d'un carré.* ” Lettre LXXIII - *Au très noble et très sage Henri Oldenburg* de novembre 1675, O.C. p. 1283

le sentiment religieux, des actions conformes à ce sentiment qu'on appelle les actions pieuses."¹⁷

CONCLUSION

Si donc Spinoza continue dans toute son oeuvre et principalement dans *l'Éthique* à parler de Dieu ce n'est pas seulement par crainte des foudres des autorités religieuses qui pourraient s'abattre sur lui, s'il est indiscutable que cet élément a du être pris en considération par lui, il n'empêche que la pensée de Spinoza ne peut se réduire à un simple athéisme dans la mesure où elle permet comme nous avons tenté de le défendre dans ce travail d'accéder à une expérience spirituelle que l'on peut apparenter à l'expérience mystique et religieuse.

Certes, cette religiosité de la philosophie de Spinoza ne permet pas d'assimiler celle-ci à une religion comparable aux religions établies, puisqu'étant un rationalisme le spinozisme conteste toute foi en un Dieu anthropomorphe et transcendant.

La philosophie de Spinoza permet cependant de concevoir une religiosité épurée de toute superstition, de toutes les croyances irrationnelles sur lesquelles sont fixées les chaînes de la servitude humaine.

Peut-être pourrions nous même aller jusqu'à nous risquer à parler d'une religion philosophique de l'immanence, par laquelle chacun peut par la puissance même de son esprit et de sa raison mettre en lumière le lien qui l'unit à Dieu en tant qu'il en fait partie, permettant ainsi à l'homme de conquérir sa liberté en épousant consciemment la nécessité naturelle qui à l'origine même de sa puissance d'être.

N'est-ce pas cette voie que nous indique Spinoza dans les dernières lignes de *l'Éthique* :

ii *Au contraire, le sage, - considéré comme tel, - dont l'âme s'émeut à peine, mais qui, par une certaine nécessité éternelle, est conscient de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être mais possède toujours la vraie satisfaction de l'âme. Si, il est vrai, la voie que je viens d'indiquer paraît très ardue, on peut cependant la trouver. Et cela certes doit être ardu, qui se trouve si rarement. Car comment serait-il possible, si le salut était là, à notre portée et qu'on pût le trouver sans grande peine, qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est très précieux est aussi difficile que rare. ∴∴*

Éthique,

Scolie de la proposition XLII.

¹⁷Léon Brunschvicg, Spinoza in *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Chap. VI L'action, p. 109.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITES

Œuvres de Spinoza

- Spinoza - Œuvres complètes - Textes nouvellement traduits ou revus, présentés et annotés par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi - Bibliothèque de la pléiade.
- Spinoza - Œuvres 1, 2, 3, & 4, Traduction, notices et notes par Ch. Appuhn, Éditions Garnier Flammarion.

Autres ouvrages cités

- ALAIN, *Spinoza*, Tel Gallimard.
- ALQUIE FERDINAND, *Le rationalisme de Spinoza*, Epiméthée, P.U.F.
- BERGSON HENRI, *La pensée et le mouvant*, P.U.F.
- BRUNSCHVICG LÉON, *Spinoza et ses contemporains*, P.U.F.
- COLERUS JEAN, *La vie de Baruch Spinoza*, in Appendice aux oeuvres complètes de Spinoza dans la Bibliothèque de la Pléiade.
- COMTE SPONVILLE ANDRE, Article *Bonheur* de l'Encyclopédia Universalis.
- COMTE SPONVILLE ANDRE, *Le Mythe d'Icare*, Presses Univesitaires de France, Collection Perspective Critique, 1984
- FRAISSE J. C., *L'oeuvre de Spinoza*, Vrin.
- MILLET LOUIS, *Pour connaître Spinoza*, Éditions Bordas.
- MUGLIONI JEAN MICHEL, *Spinoza* in *Les philosophes de Platon à Sartre*, Éditions Hachette.
- SITTERLIN RENÉ, *La Religion*, Éditions Quintette
- TOSEL ANDRE, *Du matérialisme de Spinoza*, Éditions Kimé, Paris, 1994
- YOVEL YIRMIYAHU, *Spinoza et autres hérétiques*, Éditions du Seuil
- ZAC SYLVAIN, *La morale de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Collection SUP, 1^o édition : 2^o trimestre 1959, 2^o édition 4^o trimestre 1972

Table des matières

1	LA CRITIQUE DE LA RELIGION	15
1.1	Religion et superstition	15
1.2	La méthode d'analyse de l'Écriture	19
1.3	La foi et la raison (deux voies de salut distinctes).	23
2	LA FOI EN LA PUISSANCE DE L'ESPRIT	29
2.1	Le choix du renoncement aux " biens incertains ".	30
2.1.1	Le Renoncement	30
2.1.2	Ce renoncement n'est pas un ascétisme	43
3	ÉTHIQUE ET CONTEMPLATION	49
3.1	Savoir et liberté	50
3.2	Savoir et béatitude	52
3.3	L'amour de Dieu et le salut de l'âme éternelle	54
3.4	Le personnage du Christ	56