



16

COLLECTION

**ANALYSE  
ET RAISONS**

---

COMITÉ DE DIRECTION

MARTIAL GUEROULT  
Membre de l'Institut  
Professeur au Collège de France

YVON BELAVAL  
Professeur à la Sorbonne

VICTOR GOLDSCHMIDT  
Professeur à la Faculté des Lettres  
et Sciences humaines  
de Clermont-Ferrand

GILLES-GASTON GRANGER  
Professeur à la Faculté des Lettres  
et Sciences humaines  
d'Aix-en-Provence

PAUL RICCEUR  
Professeur à la Faculté des Lettres  
et Sciences humaines  
de Nanterre

« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproduction strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40).

« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal. »

Alexandre MATHERON

''

BT 198

.M397

1971

C.1

Gen

LE ~~CHRIST~~

ET

LE SALUT DES IGNORANTS

CHEZ

SPINOZA,

AUBIER

MONTAIGNE

13, Quai de Conti - Paris VI<sup>e</sup>

DU MEME AUTEUR

*Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit,  
1969.



*Levin, p. 100*

## CHAPITRE PREMIER

### LE CHRIST ET L'HISTOIRE

Le Christ, chez Spinoza, apparaît sous deux aspects bien distincts. Il y a, d'une part, le « Christ selon la chair »<sup>1</sup> : personnage historique, dont la vie, la mort et les enseignements nous sont connus par des témoignages qui, dans leurs grandes lignes tout au moins, doivent être exacts<sup>2</sup>. Il y a, d'autre part, l'« esprit du Christ »<sup>3</sup> : la substance même de l'enseignement moral de Jésus, abstraction faite de son auteur. L'« esprit », considéré en lui-même, peut fort bien se manifester indépendamment de tout rapport avec le personnage historique : point n'est besoin, pour en être animé, d'avoir entendu parler des Evangiles ; les Patriarches le possédaient déjà<sup>4</sup>, et n'importe quel musulman honnête en participe<sup>5</sup> ; présent chez quiconque pratique la justice et la charité<sup>6</sup>, il n'est le monopole d'aucune confession. Et pourtant, cet esprit est bien caractérisé comme étant celui *du Christ*. Pourquoi ce lien spécial entre une disposition éthique universelle et une tradition particulière ? Pourquoi Spinoza accorde-t-il un tel privilège à celui qui, à une certaine date et en un certain lieu, fonda la religion chrétienne ?

Aucun problème, dira-t-on : Spinoza parle le langage de ses lecteurs ; ce faisant, il ne ment pas, puisque le Christ, à ses yeux, fut effectivement un maître de justice et de charité parmi d'autres ; simplement, il cultive l'équivoque en laissant dans l'ombre ce « parmi d'autres ». Mais, d'une part, si équivoque il y a, elle va très loin ;

1. Lettre 73 (G, t. IV, p. 308 ; P, p. 1339).

2. *T.T-P*, ch. XII, *in fine* (G, t. III, p. 166 ; P, p. 851).

3. Cf. par exemple, lettre 43 (G, t. IV, p. 226 ; P, p. 1277).

4. *Eth.* IV, prop. 68, scolie.

5. Lettre 43 (cf. *supra*, note 3).

6. Lettre 76 (G, t. IV, p. 318 ; P, p. 1345).

Spinoza ne se contente pas de *ne pas insister* sur le caractère non-exceptionnel du message évangélique, il *affirme*, positivement, son originalité et sa supériorité : alors que Moïse ne prescrivit rien d'autre qu'une législation politique valable pour le seul Etat juif<sup>7</sup>, alors que Mahomet fut sans doute un imposteur<sup>8</sup>, le Christ, lui, pour la première fois, prêcha la vraie religion à l'intention de tous les hommes<sup>9</sup>. Et d'autre part, Spinoza est loin de se complaire dans l'ambiguïté : lorsqu'on le lui demande, il n'hésite pas à dire que le Christ, selon lui, n'était pas Dieu<sup>10</sup> ; lors même qu'on ne le lui demande pas, il déclare que Jésus ne bénéficia d'aucune révélation surnaturelle<sup>11</sup> et que le contenu de sa prédication n'avait absolument rien de nouveau<sup>12</sup>.

Qu'est-ce donc que cette originalité purement humaine qui consiste en une non-nouveauté ? Si les deux thèses doivent être prises au sérieux, une seule réponse est possible : le Christ a innové, non pas en dispensant un enseignement inédit, mais en faisant passer au premier plan ce qui, auparavant, restait dans l'ombre. Toute religion, d'une façon ou d'une autre, recommande plus ou moins la justice et la charité ; mais jusqu'alors, cette exigence se trouvait mêlée à toutes sortes d'autres choses, qui dépendaient étroitement du contexte culturel : récits mythiques, cérémonies, prescriptions juridiques particulières, spéculations, etc... Le rôle du Christ fut de dégager l'essentiel de l'accidentel : de faire émerger de l'Histoire ce qui, dans l'Histoire, dépasse l'Histoire. Mais cette émergence fut elle-même un événement historique décisif et irréversible. Avant le Christ, les hommes ne savaient pas, ou savaient mal, que là était l'unique nécessaire ; et c'est pourquoi la religion « catholique » a pu apparaître comme nouvelle : elle l'était, en effet... pour tous ceux qui l'ignoraient<sup>13</sup> ! Après le Christ, ce message d'amour cessera d'être vécu par ceux-là mêmes qui s'en réclameront le plus violemment ; mais il n'en reste pas moins qu'ils continueront de le diffuser bon gré mal gré : nul ne pourra faire que ce qui a été dit une fois ne l'ait pas été, et l'avenir restera ouvert.

Pourquoi cet événement a-t-il eu lieu à tel moment plutôt qu'à tel autre, et en Palestine plutôt qu'ailleurs ? Problème étranger

7. *T.T-P*, Préface (G, t. III, pp. 9-10 ; P, p. 669) ; ch. III (G, t. III, p. 48 ; P, pp. 711-2) ; ch. IV (G, t. III, pp. 63-4 ; P, p. 729) ; ch. V (G, t. III, p. 70 ; P, p. 737), etc.

8. Lettre 43 (G, t. IV, p. 225 ; P, p. 1277).

9. *T.T-P*, ch. XII (G, t. III, p. 163 ; P, pp. 847-8).

10. Lettre 73 (G, t. IV, p. 309 ; P, p. 1339).

11. *T.T-P*, ch. I (G, t. III, p. 21 ; P, p. 681).

12. *T.T-P*, ch. XII (cf. *supra*, note 9).

13. *Ibid.*

au spinozisme, dira-t-on maintenant : autant vaudrait demander pourquoi l'*Ethique* fut écrite au xvii<sup>e</sup> siècle et en Hollande ! Mais cette dernière question n'est peut-être pas absurde. Quant à la première, il se trouve que Spinoza lui-même y répond, au moins partiellement. Le christianisme, selon le *Théologico-Politique*, est né d'une mutation du judaïsme ; mutation due elle-même à la conjonction de deux facteurs : d'une part, la décomposition interne de la religion mosaïque, d'autre part la domination romaine. La rencontre de ces deux séries causales n'explique pas tout ; mais du moins permet-elle de comprendre ce qui, dans la genèse de la doctrine évangélique, relève de *causes extérieures humaines*. Tel sera l'objet de ce chapitre.

\*  
\*\*

Sur l'origine et l'évolution du judaïsme, nous disposons d'une abondante documentation : celle que nous fournit l'Écriture. Est-elle digne de créance ? Oui, pour l'essentiel : le peuple juif, jadis, avait l'habitude de célébrer son passé national par des psaumes ; à moins d'admettre une complicité universelle dans le mensonge, nous ne pouvons donc croire que la postérité ait transmis ces histoires, dans leurs grandes lignes tout au moins, autrement qu'elle ne les avait reçues<sup>14</sup>. Seuls d'infimes détails ont pu être ajoutés ou altérés : telle ou telle circonstance d'un récit ou d'une prophétie, pour exciter le peuple à la dévotion ; tel ou tel miracle, pour tourmenter les philosophes ; telle ou telle considération spéculative introduite sur le tard par les schismatiques, etc...<sup>15</sup>. Mais rien de tout cela n'est bien important : en gros, les récits bibliques doivent être exacts. Sans doute ne nous donnent-ils qu'une simple certitude morale ; mais il en est ainsi de n'importe quel renseignement d'ordre historique : aucun événement singulier ne se laissera jamais déduire *a priori* par notre entendement fini, et il serait stupide de tout récuser pour cette raison. Puisque il faut, de toute façon, partir de témoignages *ex auditu*, ceux-là en valent bien d'autres.

Remontons donc, sinon au Déluge, du moins à la sortie d'Égypte. C'est là, en effet, que tout commence. Avant cette date, les Hébreux ne formaient pas une nation indépendante et n'avaient pas de religion qui les distinguât des autres peuples : soumis aux Gentils,

14. *T.T-P*, ch. XII, in fine (G, t. III, p. 166 ; P, p. 851).

15. *Ibid.*

ils en suivaient simplement la loi<sup>16</sup> — à quelques variantes près, reliquats de leurs obédiences successives. Mais, une fois libérés de la domination étrangère, ils se retrouvèrent, par la force des choses, dans la situation juridique de l'état de nature. Allaient-ils y rester ? Allaient-ils, au contraire, se donner une règle commune<sup>17</sup> ? Alternative purement théorique, bien entendu : en fait, comme tous les hommes, les Hébreux voulaient vivre en société<sup>18</sup>. Le seul problème qui se posât à eux, et qu'ils demandèrent à Moïse de résoudre, était donc celui des institutions à adopter. Mais sur ce point, en principe, leur disponibilité était entière. La dissolution de leurs anciens liens, en cette conjoncture exceptionnelle où n'importe quoi devenait possible, les laissait formellement libres de tout rebâtir à leur convenance<sup>19</sup>.

Or, à cet égard, les difficultés les plus sérieuses viennent toujours de la religion. Car, si celle-ci joue un rôle politique décisif, son origine *n'est pas* politique. Née de motivations très diverses, elle se compose de plusieurs éléments hétérogènes qui ne s'accordent pas nécessairement les uns aux autres, et dont l'élément social est loin d'être toujours le plus important psychologiquement. Rappelons en quelques mots cette « archéologie », que nous avons étudiée ailleurs :

1. Tout homme, du seul fait qu'il est doué de raison, désire connaître la vérité<sup>20</sup> et faire partager à autrui ses connaissances<sup>21</sup>. Mais connaître, c'est connaître par les causes. Et la cause unique de toutes choses, c'est Dieu, dont le cours entier de la Nature se déduit<sup>22</sup>. Dans la mesure où nous avons des idées claires et distinctes, nous aspirons donc à comprendre et à faire comprendre Dieu le plus possible : tel est notre Souverain Bien<sup>23</sup>. Par là-même, nous désirons nous aménager un milieu extérieur favorable au développement et à la diffusion de notre savoir : champ perceptif indi-

16. « ... dum enim inter alias Nationes, ante exitum ex Ægypto vixerunt, nullas leges peculiaries habuerunt, nec ullo, nisi naturali jure, et sine dubio, etiam jure Reipublicae, in qua vivebant, quatenus legi divinae naturali non repugnabat, tenebantur ».  
(*T.T-P*, ch. V ; G, t. III, p. 72 ; P, p. 739.)

Cette dernière réserve est de pure forme, puisque la « loi divine naturelle », celle-là même que nous dicte la Raison, nous recommande de toujours obéir aux lois de l'Etat où nous vivons (cf. *T.P.*, ch. III, § 6).

17. *T.T-P*, ch. XVII (G, t. III, p. 205 ; P, p. 904).

18. Cf. *T.P.*, ch. VI, § 1.

19. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, pp. 74-5 ; P, p. 742).

20. *Eth.* IV, prop. 26. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, p. 59 ; P, pp. 724-5).

21. *Eth.* IV, prop. 37.

22. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, pp. 59-60 ; P, p. 725).

23. *Eth.* IV, prop. 28 et 37. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, p. 60 ; P, p. 725).

viduel riche et équilibré<sup>24</sup>, climat de concorde et de paix sociale<sup>25</sup>. D'où un style de vie déterminé, qu'adopterait nécessairement celui qui vivrait sous la conduite de la Raison<sup>26</sup>. La Religion, au sens vrai du mot, n'est rien d'autre : s'y rapporte, dit Spinoza, tout ce que nous faisons en tant que nous avons l'idée de Dieu<sup>27</sup>. Nous y reviendrons.

2. Mais cette idée de Dieu, la plupart d'entre nous ne la possédons qu'implicitement : dominés par des passions envahissantes à côté desquelles elle ne constitue qu'une infime partie de notre esprit, incapables de la dégager du flot d'images qui la submergent<sup>28</sup>, nous n'en tirons rien parce que nous ne la reconnaissons pas pour ce qu'elle est. Aussi notre effort pour comprendre nous oriente-t-il dans une tout autre direction. Faute de pouvoir connaître les véritables causes des choses, nous les imaginons d'après la seule expérience qui nous soit immédiatement accessible : celle de notre propre activité. Puisque nous avons conscience d'être déterminés à agir par des désirs dont nous ne songeons même pas à rechercher les conditions, l'« explication » finaliste nous apparaît comme allant de soi, et nous la projetons sur la Nature<sup>29</sup>. Puisque celle-ci, bien souvent, nous est utile, nous croyons qu'elle est faite exprès pour cela<sup>30</sup>. Ainsi naît la croyance en « un ou plusieurs » *restores naturae*, divinités anthropomorphes qui ont fabriqué l'Univers à notre usage<sup>31</sup>. Puis, lorsque nous nous interrogeons sur les raisons de cette bienveillance, la réponse nous semble immédiate : les dieux prennent soin de nous, comme nous prenons soin nous-mêmes de nos semblables, par désir passionnel de gloire ; ce qu'ils attendent de nous en retour, c'est que nous leur manifestations notre gratitude et notre amour par d'éclatantes marques d'honneur<sup>32</sup> ; autrement dit, que nous leur rendions un culte<sup>33</sup>.

3. Au départ, tout cela reste assez indéterminé : il y a quelque divinité qui nous veut du bien, peu importent ses subdivisions et sa nature ; nous devons lui montrer que nous l'aimons, peu importe de quelle façon. Mais l'expérience de l'échec va bientôt nous obliger à donner un contenu précis à nos phantasmes. Nous nous apercevons,

24. *Eth.* IV, prop. 38 et 39.

25. *Eth.* IV, prop. 40.

26. *Eth.* IV, prop. 66-73. *T.T.-P.*, ch. IV (G, t. III, p. 60 ; P, pp. 725-6).

27. *Eth.* IV, prop. 37, scolie 1.

28. *Eth.* II, prop. 47, scolie.

29. *Eth.* I, Appendice (G, t. II, p. 78 ; P, p. 403).

30. *Ibid.* (G, t. II, p. 78 ; P, pp. 403-4).

31. *Ibid.* (G, t. II, pp. 78-9 ; P, p. 404).

32. *Ibid.* (G, t. II, p. 79 ; P, p. 404).

33. *Ibid.* (G, t. II, p. 78 ; P, p. 403).

assez rapidement, que le cours du monde est fort loin de se régler sur nos désirs : l'avenir, désormais, nous apparaît comme incertain, et nous oscillons entre l'espérance et la crainte<sup>34</sup>. Lorsque celle-ci devient trop forte, lorsque nous sommes accablés par le destin au point de ne plus savoir que faire<sup>35</sup>, il ne nous reste plus d'autre ressource que d'interroger anxieusement les *rectores* : qui êtes-vous et que nous voulez-vous ? Quel culte, exactement, faut-il vous rendre pour que vous nous préférerez aux autres hommes et mettiez la Nature entière au service de nos appétits<sup>36</sup> ? Si grande est notre inquiétude que nous sommes prêts à accepter n'importe quelle suggestion, même la plus absurde<sup>37</sup>. Dès lors, de deux choses l'une. Si notre imagination est vive, nous croyons que la divinité nous répond personnellement ; nous la voyons, nous l'entendons, ici et maintenant, que ce soit en rêve<sup>38</sup> ou à travers des données sensibles sur lesquelles notre subjectivité se projette : phénomènes qui nous impressionnent par leur caractère insolite<sup>39</sup>, événements qui évoquent pour nous de bons ou de mauvais souvenirs<sup>40</sup>. Si nous manquons d'imagination, nous nous en remettons au premier venu<sup>41</sup>, pour peu qu'il nous déclare avoir bénéficié lui-même d'une révélation surnaturelle. Dans l'un et l'autre cas, l'anthropomorphisme religieux se transforme en superstition<sup>42</sup> : les *rectores*, selon les circonstances au cours desquelles tel ou tel individu a cru les voir se manifester, font maintenant l'objet de croyances mythiques particulières ; le culte qu'ils réclament, selon ce que tel ou tel « inspiré » a cru entendre, se concrétise en un certain nombre de rites déterminés. Rites et mythes, bien entendu, ne reflètent rien d'autre que le tempérament et la biographie de leurs inventeurs<sup>43</sup> ; d'où un foisonnement indéfini de superstitions contradictoires. Et comme chacun, par ambition de domination, désire faire partager à autrui ses propres vues et ses propres goûts<sup>44</sup>, c'est la guerre<sup>45</sup>.

4. Il arrive parfois que, dans une situation plus clémente, la crainte régresse ; et, avec elle, la superstition<sup>46</sup>. Moins accablés par le poids du monde, moins déchirés par les conflits qu'engen-

34. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 5 ; P, p. 662).

35. *Ibid.*

36. *Eth.* I, Appendice (G, t. II, p. 79 ; P, p. 404).

37. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 5 ; P, p. 663).

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

42. *Eth.* I, Appendice (G, t. II, p. 79 ; P, p. 404).

43. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, pp. 32-3 ; P, p. 694).

44. *Eth.* III, prop. 31, corollaire.

45. *Eth.* III, prop. 31, scolie.

46. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 6 ; P, p. 664).

draît le fanatisme religieux, nous pouvons spéculer plus librement. Mais nous spéculons mal : ce que nous prenons pour des concepts vrais, ce sont les fausses « idées générales », résidus de notre imagination impuissante, qui n'expriment rien d'autre que la conjonction de nos intérêts et du hasard<sup>47</sup>. Sur ces universaux illusoire, chacun, en plein délire, édifie sa « métaphysique » personnelle<sup>48</sup>, et toutes ces métaphysiques se contredisent. Lorsque la superstition renaîtra de ses cendres (ce qui arrivera à coup sûr, car la fortune ne nous sera pas toujours favorable), ces constructions pseudo-philosophiques s'y mêleront inextricablement : elles la compliqueront, raffineront sur elle, l'enrichiront d'une multitude de dogmes subtils<sup>49</sup> ; nouvelle source de divisions, d'où naîtra une nouvelle forme d'intolérance<sup>50</sup>.

5. Tout ce qui précède est logiquement antérieur à la société politique : ni la croyance aux *rectores*, ni ses spécifications superstitieuses, ni ses excroissances spéculatives ne s'ordonnent d'elles-mêmes aux nécessités de l'ordre public ; elles traduisent des besoins a-sociaux, qui se feraient sentir tout aussi bien à l'état de nature. Mais la Cité, une fois née, doit maîtriser ce matériel qui s'est constitué indépendamment de ses exigences : comment survivrait-elle si les dieux, de façon systématique, ordonnaient de résister au Souverain ? Ou même s'ils se désintéressaient de la question ? L'Autorité politique, sous peine de se nier elle-même, ne peut accorder sa consécration qu'aux religions qui, entre autres choses, prêchent l'obéissance civile<sup>51</sup>. Il lui faut donc, parmi toutes les croyances, opérer une sélection : appuyer celles qui lui semblent compatibles avec ses propres impératifs, peser sur les autres pour les infléchir dans le sens de la raison d'Etat, éliminer celles qui résistent. C'est elle, et elle seule, qui donne aux cultes force de loi<sup>52</sup> ; à elle de bien user de ce pouvoir, à ses risques et périls. Sera-t-elle à la hauteur de sa tâche ? Rien ne le garantit : les dirigeants de l'Etat, loin d'être infaillibles, sont eux-mêmes, bien souvent, aussi superstitieux que leurs sujets. De toute façon, l'entreprise est ardue : les opinions sont des données de fait, qui, à partir du moment où elles existent, ne se laissent pas supprimer à coups de décrets<sup>53</sup> ; et cette matière première peut être de qualité très

47. *Eth.* II, prop. 40, scolie 1.

48. *Eth.* IV, Préface (G, t. II, p. 206 ; P, p. 544).

49. Cf. *T.T-P.*, Préface (G, t. III, p. 9 ; P, p. 668).

50. *Ibid.*

51. *T.T-P.*, ch. XX (G, t. III, p. 242 ; P, p. 957).

52. Cf. tout le chapitre XIX du *T.T-P.*

53. Cf. tout le chapitre XX du *T.T-P.*

variable. Mais là est bien le problème fondamental auquel tous les gouvernements doivent faire face, même s'ils le résolvent plus ou moins habilement selon les cas : il s'agit, au nom de la concorde, d'instaurer un juste rapporte entre religion et Etat ; de sacraliser le politique en politisant le sacré.

Ce problème, toutefois, peut se poser dans deux contextes très différents : selon qu'une nation est barbare ou civilisée, ce ne sont pas les mêmes solutions qui conviendront. Or les Hébreux étaient barbares, ou « rudis ingenii »<sup>54</sup> ; économiquement misérables<sup>55</sup>, ils vivaient dans la crainte<sup>56</sup>, sans avoir l'expérience de ces solidarités pratiques que le développement du commerce rend possible<sup>57</sup> ; vivant dans la crainte, ils étaient très superstitieux<sup>58</sup>, et, par là-même, très intolérants ; cette intolérance, cette insociabilité, et aussi les habitudes d'obéissance passive<sup>58 bis</sup> qu'avait créées en eux la servitude, les rendaient peu capables de se gouverner collectivement<sup>59</sup>. Un tel état n'a certes rien d'exceptionnel : tous les peuples l'ont connu, beaucoup y sont restés. Mais l'on peut affronter avec plus ou moins de bonheur les deux difficultés qu'il soulève.

Difficulté, tout d'abord, quant à la *sacralisation du politique*. Puisque les barbares ne sont guère aptes à l'autodétermination, il leur faut, la plupart du temps, remettre le pouvoir à un seul homme ou à quelques-uns<sup>60</sup>. Sans doute n'est-ce pas fatal : lorsque les circonstances sont favorables, la démocratie peut à la rigueur fonctionner. Mais, en règle générale, un moment vient toujours où la situation s'assombrit : alors, c'est l'affolement, et la collec-

54. « Attamen ad nihil minus erant apti, quam ad jura sapienter constituendum, et imperium penes sese Collegialiter retinendum ; rudis fere ingenii omnes erant, et misera servitute confecti. »  
(*T.T-P*, ch. V ; G, t. III, p. 75 ; P, p. 742.)

Cf. *infra*, note 58.

55. Cf. les mots « *misera* » (note précédente) et « *miserrima* » (note 58).

56. Sur le rapport entre barbarie et crainte, comme entre civilisation et recul de la crainte, cf. *T.P.*, ch. X, § 4.

57. Sur le rapport entre barbarie, misère économique et faible développement du commerce (et, implicitement, entre civilisation, prospérité et essor du commerce), cf. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 73 ; P, p. 740). Sur le rapport entre le développement du commerce et l'instauration d'un climat de concorde qui rend possible le gouvernement collectif, cf. *T.P.*, ch. VII, § 8.

58. « Nec sane credendum est, quod homines superstitionibus Ægyptiorum assueti, rudes, et miserrima servitute confecti, aliquid sani de Deo intellexerint. »

(*T.T-P*, ch. II ; G, t. III, p. 41 ; P, p. 703.)

58 bis. « hominibus... servituti assuetis. »

(*T.T-P*, ch. V ; G, t. III, p. 75 ; P, p. 743.)

59. Cf. *supra*, note 54.

60. « Imperium igitur penes unum tantum manere debuit. »

(*T.T-P*, ch. V ; G, t. III, p. 75 ; P, p. 742.)

tivité s'abandonne à un individu prestigieux. A qui ? Là est toute la question. Car les hommes, par ailleurs, sont ainsi faits qu'ils n'acceptent pas volontiers d'obéir à d'autres hommes<sup>61</sup> : indocilité naturelle<sup>62</sup>, due à l'ambition et à l'envie, et non pas au tempérament particulier du peuple hébreu<sup>63</sup>. Pour que nous consentions à remettre l'autorité à un monarque, il faut que celui-ci ne nous apparaisse pas comme notre égal : qu'il ait, à nos yeux, quelque chose de surhumain<sup>64</sup> ; c'est-à-dire, d'une façon ou d'une autre, quelque chose de divin. C'est pourquoi les rois tentent souvent de se faire passer pour des dieux, ou pour des descendants des dieux, ou pour leurs représentants sur terre<sup>65</sup>. Ils n'y parviennent pas toujours : tout dépend du niveau de culture de leurs sujets. Mais avec des barbares, dont la crédulité est extrême, c'est relativement facile. Dans ce cas, non seulement le peuple obéit de son plein gré, mais l'intolérance religieuse cesse d'être facteur de discorde pour tourner à l'avantage de l'Etat : étranger, rebelle, quiconque s'oppose au souverain fait l'objet, pour cause d'impiété, de la plus inexpiable des haines ; fanatisme et loyalisme coïncident.

Encore faut-il, pourtant, qu'une telle croyance se perpétue. Exigence presque irréalisable, car les superstitions, mobiles à l'extrême, se défont aussi vite qu'elles se font<sup>66</sup>. Ce que nous demandons aux dieux, c'est la jouissance des biens de ce monde ; s'ils s'obstinent, malgré tous nos efforts, à ne pas satisfaire nos convoitises, nous cessons bientôt de les adorer. Or les rois absolus sont particulièrement mal placés à cet égard : isolés de la population, incapables de connaître ses aspirations véritables<sup>67</sup>, ils n'évitent guère de lui déplaire ; pour étouffer son mécontentement, ils recourent à la terreur, ce qui la mécontente davantage encore, etc. Mais les peuples souffrent mal d'être gouvernés par la seule crainte : ils détestent leurs tyrans, leur souhaitent du mal, se réjouissent de leurs revers<sup>68</sup>. Que la peur, passé un certain seuil, se change en indignation<sup>69</sup>, et c'est la fin : ces princes, de dieux qu'ils étaient, deviennent les ennemis mortels du genre humain<sup>70</sup> ; d'autres despotes prennent leur place, qui s'appuient sur d'autres superstitions. Lors même que les sujets sont trop effrayés pour

61. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 74 ; P, p. 741).

62. « ... populi... ingenium contumax » (*ibid.* ; G, t. III, p. 75 ; P, p. 742).

63. *T.T-P*, ch. XVII (G, t. III, p. 217 ; P, p. 922).

64. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 74 ; P, p. 741).

65. *T.T-P*, ch. XVII (G, t. III, pp. 204-5 ; P, pp. 902-3).

66. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 6 ; P, pp. 664-5).

67. *T.P.*, ch. VI, § 5.

68. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 74 ; P, p. 741).

69. Cf. *T.P.*, ch. IV, § 4, *in fine*.

70. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 6 ; P, p. 665).

s'insurger, l'Etat, de toute façon, est à la merci de n'importe quelle guerre : on ne se bat pas avec ardeur à seule fin d'éviter le supplice<sup>71</sup>. Impossible d'éluder cette nécessité : un gouvernement n'est fort que s'il sait utiliser comme stimulant, non seulement la crainte, mais aussi et surtout l'espoir de quelque bien particulièrement désiré<sup>72</sup> ; et, comme on ne peut pas tromper tout le monde indéfiniment, l'espoir ne se maintient qu'à la condition d'être satisfait de temps à autre. Loin de supprimer le problème, la déification du souverain en rend simplement la solution plus malaisée.

Allons plus loin. Même si un roi réussit à bien gouverner, sa position n'en sera pas définitivement assurée pour autant. Car un jour viendra où, sous la pression des circonstances, il lui faudra imposer à ses sujets quelque obligation nouvelle ; et la population ressentira cela comme une atteinte à ses anciens droits<sup>73</sup>. En Démocratie, un tel problème ne se poserait pas : lorsque le peuple gouverne, il n'obéit, par définition, qu'à lui-même ; que s'accroisse ou que s'abaisse le nombre des lois en vigueur, c'est toujours la collectivité qui les promulgue, et son autonomie reste entière<sup>74</sup>. Mais, dans une monarchie, l'existence humaine est nécessairement divisée en deux secteurs : libertés d'un côté, contrainte de l'autre ; si le second augmente, le premier doit diminuer. Il est donc très difficile d'ôter aux sujets une liberté qu'on leur accordait jusqu'alors<sup>75</sup> : pour que le monarque absolu de droit divin soit vraiment maître de ses mouvements, il faudrait que la religion, dès l'origine, n'ait laissé aux individus aucune marge d'initiative personnelle : qu'elle les ait dressés, en quelque domaine que ce soit, à ne jamais rien faire d'autre qu'obéir<sup>76</sup>.

Lien aussi étroit que possible entre le souverain et les puissances surnaturelles, promesses temporelles tenues aussi souvent que possible, discipline religieuse aussi envahissante que possible : tout Etat barbare tend nécessairement vers cette forme d'équilibre. Chez les Cananéens, par exemple, bien avant la fondation de l'Etat juif, Melchisédec fut à la fois roi et grand prêtre à Jérusalem<sup>77</sup> ; solution inadéquate<sup>78</sup>, mais qui n'en dénotait pas moins une certaine prise de conscience du problème. Ces mêmes Cananéens, comme plus tard Israël, étaient persuadés de l'existence d'un lien

71. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 75 ; P, p. 742).

72. *Ibid.* (G, t. III, p. 74 ; P, p. 741).

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. « Malkitsedek rex fuit Hierosolymae, et Dei altissimi pontifex ».

(*T.T-P*, ch. III ; G, t. III, pp. 48-9 ; P, p. 713.)

78. Comme le montre l'exemple du second Etat hébreu.

(Cf. *T.T-P*, ch. XVIII ; G, t. III, pp. 222-3 ; P, pp. 929-31.)

causal entre leur soumission à Dieu et la prospérité de leur Etat <sup>79</sup> ; sans doute éprouvèrent-ils quelques mécomptes, puisqu'ils cessèrent bientôt d'obéir <sup>80</sup>, mais du moins la méthode reçut-elle un commencement d'application. D'une façon générale, partout où vécurent les Hébreux avant de devenir indépendants, une multitude de rites (sacrifices, etc.) étaient légalement imposés pour cultiver l'esprit de soumission <sup>81</sup> ; leur efficacité réduite venait simplement de ce qu'ils ne recouvraient pas la totalité de l'existence. Essais et erreurs, ébauches approximatives et maladroitesses, mais qu'un législateur habile pouvait systématiser.

Non moins grave est la seconde difficulté : celle qui concerne la *politisation du sacré*. Rien ne sert d'assigner une origine divine à l'Etat si la divinité elle-même, en tant que telle, ne jouit pas d'un très grand prestige. Or les superstitions les plus grossières, celles des peuples barbares, sont précisément les moins capables de provoquer l'obéissance. Elles sont, en effet, spontanément polythéistes.

Sans doute la simple croyance aux *rectores naturae*, prise en elle-même, s'ouvre-t-elle sur tous les possibles : « un ou plusieurs » <sup>82</sup>, aucune éventualité n'est exclue. Mais comment former l'idée d'un *rector* unique, tant que le monde lui-même ne nous apparaît pas comme un monde, comme un système organisé où tout se tient ? Et comment voir le monde de cette façon, tant que notre horizon se limite aux dangers immédiats qui nous harcèlent ? Sous l'action de la crainte, la divinité se diversifie en se personnalisant : interrogée, ici et maintenant, à l'occasion de telle menace particulière, elle nous répond, ici et maintenant, à travers tel événement singulier ; ce double contexte lui donne une physionomie déterminée, qu'un autre contexte pourra modifier du tout au tout ; et, si nous ne croyons pas *déjà* en un seul Dieu, nous n'aurons aucune raison de vouloir unifier à tout prix ces diverses révélations. Toutes choses égales d'ailleurs <sup>83</sup>, plus fréquentes sont nos inquiétudes, plus nombreux sont nos *rectores*. Aussi les barbares, du seul fait de leur situation misérable, adorent-ils à peu près n'importe quoi : le Soleil, la Lune, la Terre, l'Eau, l'Air <sup>84</sup>, toutes les forces natu-

79. « Deum Hebraeos... elegisse... eadem conditione, quâ ante Canahanitas elegerit. »

(*T.T-P.*, ch. III ; G, t. III, p. 55 ; P, pp. 719-20.)

80. « Deus [Canahanitas] propter eorum luxum, et socordiam, et malum cultum reject » (*ibid.*).

81. *T.T-P.*, ch. V (G, t. III, pp. 72-3 ; P, pp. 739-40).

82. *Eth.* I, Appendice (G, t. II, p. 79 ; P, p. 404).

83. Précision indispensable, car le polythéisme, une fois institutionnalisé, peut fort bien se maintenir en dépit des progrès de la civilisation.

84. « [Primi Judaei], ... ut Ethnicos sui temporis, qui Deos visibiles

relles qui, un jour ou l'autre, les ont effrayés ou étonnés ; ou des dieux invisibles, dont ils croient déceler la présence derrière ces forces<sup>85</sup> ; ou même de simples idoles, qu'ils fabriquent en un moment de crise et dont ils oublient ensuite qu'elles sont leur œuvre<sup>86</sup>. Panthéon bigarré, où se cristallisent leurs traumatismes.

Or la majesté est en raison inverse de la multiplicité. Ce sont les croyances monothéistes qui sont les plus aptes à entretenir la dévotion, c'est-à-dire l'admiration jointe à l'amour<sup>87</sup> ; car, si nous aimons la puissance qui nous vient en aide, nous ne l'admirons que dans la mesure où elle a quelque chose d'exceptionnel, où elle ne peut se comparer à aucune autre, et où, pour cette raison, elle retient notre attention à titre exclusif<sup>88</sup>. Lorsque beaucoup de dieux se font concurrence dans notre esprit, les pouvoirs que nous leur attribuons se limitent réciproquement, le surnaturel se banalise et notre respect se dilue. Par là-même, nous devenons à la fois plus exigeants et moins dociles : si tel dieu tarde à nous satisfaire, ou si les obligations qu'il nous impose nous sont pénibles, rien ne nous empêche de nous adresser à tel autre dieu plus complaisant. Dès lors, la déification d'un roi ne garantit plus grand-chose : puisque le souverain ne représente qu'une divinité finie parmi d'autres, nous disposons, contre lui, de toutes sortes de recours. Le polythéisme est un instrument politique très défectueux.

Il est vrai qu'il y a un remède. Sans sacrifier l'un quelconque de ces multiples *rectores*, il est parfois possible d'instaurer entre eux une hiérarchie. Non pas toujours, bien entendu : il faut que la situation s'y prête. Mais lorsque un peuple a cru voir se manifester tel dieu déterminé au cours de circonstances particulièrement dramatiques, à travers des événements particulièrement insolites, avec un résultat particulièrement heureux, il doit, pour un temps au moins, accorder à ce dieu une importance privilégiée. S'il s'agit d'une force naturelle personnifiée, elle prend le pas sur toutes les autres. S'il s'agit d'un Dieu invisible, ces forces naturelles elles-mêmes se voient réduites, par rapport à lui, à l'état

adorabant, videlicet Solem, Lunam, Terram, Aquam, Aerem, etc... convincerent, iisque ostenderent, Deos illos imbecilles et inconstantes sine mutabilibus, et sub imperio Dei invisibilis esse, miracula sua narrabant. »

(*T.T.-P.*, ch. vi ; G, t. III, pp. 81-2 ; P, p. 750.)

85. Cf. note précédente.

86. Comme le firent les Juifs avec le Veau d'or (*T.T.-P.*, ch. II ; G, t. III, p. 40 ; P, p. 703).

87. « Hoc enim [= le monothéisme] etiam ad supremam devotio-nem, admirationem, et amorem erga Deum absolute requiri nemo dubitare potest. »

(*T.T.-P.*, ch. XIV ; G, t. III, p. 177 ; P, p. 865.)

88. « Devotio namque, admiratio, et amor, ex sola excellentia unius supra reliquos orientur » (*ibid.*).

de divinités subalternes : il les écrase de sa puissance, leur commande comme un roi à ses sujets, en perturbe le cours normal par des interventions qui illustrent avec éclat sa précellence<sup>89</sup>. Or les Hébreux, dès avant la fondation de leur Etat, tendaient spontanément à s'engager dans cette dernière voie<sup>90</sup>. Ils n'étaient pas les seuls, ni même peut-être les premiers : c'est un Dieu semblable que Melchisédec faisait honorer en son royaume<sup>91</sup>, sous la loi duquel ils vécurent un certain temps<sup>92</sup>. Ils n'étaient pas non plus monothéistes, bien au contraire : pétris de superstitions égyptiennes<sup>93</sup>, ils pratiquaient, comme il est normal, les cultes officiels du pays de leurs oppresseurs. Mais, souvenir de jours meilleurs, sans doute préféraient-ils le Dieu de leurs anciens souverains cananéens ; sans doute espéraient-ils qu'il les délivrerait de la servitude ; sans doute, puisque l'on croit facilement à ce que l'on espère<sup>94</sup>, lui attribuaient-ils, pour cette raison, un pouvoir supérieur à celui des autres dieux. Lorsque des événements surprenants leur permirent enfin de quitter l'Egypte, cette disposition, malgré de graves rechutes dont témoigne l'épisode du Veau d'or<sup>95</sup>, s'en trouva certainement renforcée. Conjoncture favorable, dont pouvait profiter un législateur avisé.

S'il s'en présentait un, bien entendu. L'existence d'un problème, même si elle est perçue de façon plus ou moins vague, n'entraîne pas nécessairement la découverte de la juste solution. Comment des hommes incultes, à l'horizon étroitement limité, à l'esprit encombré de préjugés, pourraient-ils *savoir* quelles institutions politiques et religieuses leur conviennent<sup>96</sup> ? Ce serait concevable, à l'extrême rigueur, en pays civilisé : lorsque le contexte culturel ne s'oppose pas au développement de la Raison, des philosophes peuvent surgir, comprendre la situation et (ce qui, d'ailleurs, ne s'est encore jamais produit) persuader les gouvernants. Mais chez les barbares, c'est exclu : les peuples composés d'esprits grossiers sont ceux qui dépendent le plus de la fortune<sup>97</sup> ; compte non tenu de l'imprévisible, ils sont voués au pire. Si l'un de ces peuples, malgré tout, réussit à former un Etat stable, cela ne peut donc venir que d'un merveilleux hasard : de Dieu en tant qu'il agit par l'intermé-

89. Cf. *supra*, note 84.

90. *Id.*

91. Cf. *supra*, note 77 (« *Dei altissimi* »).

92. Sur la soumission d'Abraham aux lois politiques et religieuses de Melchisédec, cf. *T.T-P*, ch. III (G, t. III, p. 49 ; P, p. 713).

93. Cf. *supra*, note 58.

94. *Eth.* III, prop. 50, scolie.

95. Cf. *supra*, note 86.

96. Cf. *supra*, note 58.

97. *T.T-P*, ch. III (G, t. III, p. 47 ; P, p. 711).

diaire de causes extérieures inattendues ; autrement dit, de ce que l'on appelle traditionnellement un miracle<sup>98</sup>.

Ce miracle, chez les Hébreux, ce fut l'imagination prophétique de Moïse. Entendons-nous bien : le don prophétique est un don naturel ; simplement, nous en ignorons les causes<sup>99</sup>. Les Hébreux n'en avaient nullement le monopole<sup>100</sup> : chez les Gentils aussi, de temps à autre, certains individus doués d'une vive imagination croyaient entendre la divinité leur communiquer sa volonté ; chez les Gentils aussi, ces messages de l' « au-delà » contenaient parfois des informations exactes et de judicieux conseils — auxquels cas leurs destinataires, communément appelés augures ou devins, présentaient tous les caractères par lesquels l'Écriture elle-même définit les « vrais prophètes »<sup>101</sup>. Peut-être, encore que rien ne soit bien certain, la législation cananéenne fut-elle mise en place de cette façon<sup>102</sup>. Mais le peuple juif, lui, bénéficia d'un concours de circonstances doublement heureux : d'une part, c'est au moment précis où il avait le plus besoin d'un « vrai prophète » qu'il eut la chance d'en rencontrer un ; d'autre part, ce que ce prophète crut entendre de la bouche de Dieu se trouva, pour des raisons qui nous échappent, correspondre *presque* exactement à la solution optimum du problème politico-religieux tel qu'il se pose en pays barbare. Résistons, ici, à la tentation de baptiser notre ignorance en invoquant une finalité providentielle : le déterminisme historique qui ramena les Hébreux à l'état de nature, le déterminisme biologique qui fit naître Moïse à telle date et en tel lieu, les causes inconnues qui agirent sur l'imagination de ce même Moïse, ces trois séries, chacune explicable par la seule causalité efficiente, s'entrecroisèrent simplement comme dans le fameux exemple de la pierre tombée du toit<sup>103</sup>. Mais cette conjonction, en quoi se résout le « miracle juif », bouleversa le cours de l'Histoire.

Tous les prophètes, qu'ils soient juifs ou païens, ont des « révélations » adaptées à leurs opinions<sup>104</sup>. Moïse n'échappa pas à la règle<sup>105</sup>. Or ses opinions religieuses étaient d'une indéniable grossièreté. Sans doute forma-t-il, sur un point particulier, des pensées

98. *Ibid.*

99. *T.T-P*, ch. I (G, t. III, p. 28 ; P, p. 689).

100. *T.T-P*, ch. III (G, t. III, pp. 50-3 ; P, pp. 714-7).

101. « quos gentiles solebant vocare augures, et divinos, veros fuisse Prophetas ».

(*T.T-P*, ch. III ; G, t. III, p. 53 ; P, p. 717.)

102. *Ibid.* (G, t. III, p. 43 ; P, p. 712).

103. Cf. *Eth.* I, Appendice (G, t. II, pp. 80-1 ; P, p. 406).

104. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, pp. 32-3 ; P, p. 694).

105. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, pp. 39-40 ; P, pp. 702-3).

un peu plus élevées que celles de ses prédécesseurs<sup>106</sup> : il connut Dieu sous le nom de Jéhovah, dont l'étymologie implique, sinon la notion d'éternité, du moins celle d'une durée indéfinie dans les deux sens<sup>107</sup>. Mais, pour le reste, il partageait sans restriction les croyances superstitieuses de son peuple. Le Dieu qu'il adorait était anthropomorphe au plus haut point : miséricordieux et bienveillant, mais aussi terriblement jaloux<sup>108</sup> ; invisible, si l'on veut, mais seulement à cause de notre faiblesse humaine : parce qu'il était difficile de le voir sans mourir, non parce que sa nature excluait la visibilité<sup>109</sup>. Dieu suprême, « Dieu des dieux », non pas Dieu unique au sens strict : son unicité, si l'on tient au mot, concernait simplement son exceptionnelle puissance ; mais il se déchargeait du gouvernement des nations sur des divinités inférieures, qu'il n'avait sans doute même pas créées<sup>110</sup>. Son omniscience n'était pas absolue, puisqu'il ignorait les actions humaines futures<sup>111</sup> ; son omniprésence non plus, puisqu'il habitait les cieux<sup>112</sup>. Simple Demiurge ordonnateur, il avait tiré notre monde visible, non du néant, mais d'un Chaos préexistant<sup>113</sup> ; ce qui suffisait, néanmoins, pour lui conférer un droit souverain et un souverain pouvoir sur toutes choses<sup>114</sup>. Ces quatre préjugés, on le voit, quoique politiquement plus utilisables que ceux des populations païennes, n'entretenaient que de lointains rapports avec la connaissance vraie de Dieu.

A partir de là, bien des développements étaient possibles. Ce fut la révélation du Sinaï qui trancha. Quelque chose, ici, échappe à notre entendement fini. Pourquoi le fondateur de l'Etat juif entendit-il son *rector* lui dicter telle loi plutôt que telle autre ? Nous n'en savons rien, mais le fait est là : cette Loi, à une désastreuse exception près, convenait en tous points à Israël. Au moment décisif, des images auditives<sup>115</sup> produites par un déterminisme inconnu de nous (ou, ce qui revient au même, par Dieu-en-tant-

106. *T.T-P*, ch. XIII (G, t. III, p. 169 ; P, p. 855).

107. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 38 ; P, p. 701).

108. *Ibid.* (G, t. III, p. 38 ; P, p. 700).

109. *Ibid.* (G, t. III, p. 38 ; P, p. 701 - G, t. III, p. 40 ; P, pp. 702-3).

110. *Ibid.* (G, t. III, pp. 38-9 ; P, p. 701).

111. *Ibid.* (G, t. III, p. 38 ; P, p. 700).

112. *Ibid.* (G, t. III, p. 39 ; P, p. 702).

113. *Ibid.* (G, t. III, p. 39 ; P, p. 701).

114. *Ibid.*

115. L'Écriture affirme, sans aucun doute, qu'il s'agissait là d'une voix réelle, non d'une simple hallucination (*T.T-P*, cf. I ; G, t. III, p. 17 ; P, p. 676). Spinoza lui-même, encore qu'il trouve cela plutôt bizarre (*ibid.* ; G, t. III, pp. 18-9 ; P, pp. 677-8), ne le conteste pas positivement : après tout, nous ne savons pas jusqu'où s'étend la capacité de production de la Nature !

qu'agissant-à-travers-un-déterminisme-inconnu-de-nous<sup>116</sup>) orientèrent les pensées de Moïse dans un sens favorable au bien public. Et comme Moïse, à son tour, exerçait un ascendant sans pareil<sup>117</sup> sur un peuple dont les convictions s'accordaient avec les siennes, sa parole fit autorité.

Alors fut assurée la *politisation du sacré*. Il n'était pas question, bien entendu, de renoncer au polythéisme théorique ; mais celui-ci fut si bien aménagé qu'il se transforma en un *monothéisme pratique*. Dieu, déclara Moïse, avait élu le peuple hébreu ; souverain de l'univers, maître d'en organiser le gouvernement à sa convenue, il avait instauré une rigoureuse division du travail entre les puissances surnaturelles : abandonnant les autres nations aux divinités subalternes, il se réservait, pour lui seul, le soin de veiller directement et personnellement sur Israël<sup>118</sup>. En échange de sa sollicitude, qui s'était déjà manifestée avec éclat au moment de la sortie d'Égypte, il réclamait, comme il est normal, amour et obéissance<sup>119</sup> ; mais, dans sa jalousie, il exigeait que ce culte fût absolument exclusif : aucun autre dieu ne devait être adoré sur le territoire du peuple élu<sup>120</sup>. Le moindre manquement à cette règle entraînerait de terribles représailles ; d'immenses bienfaits, par contre, en récompenseraient l'observance<sup>121</sup>. Quant aux *rectores inférieurs* de type naturaliste qu'honoraient les nations païennes, ils existaient, certes, mais ils n'étaient nullement à craindre, et l'on pouvait sans inconvénient les négliger : Dieu, beaucoup plus puissant qu'eux, saurait toujours les maîtriser à coup de miracles<sup>122</sup>. Ainsi se trouvaient réunis, en dépit de la mauvaise qualité du matériel idéologique utilisé, les deux éléments constitutifs de la dévotion la plus fervente : amour intense, où le souvenir des services rendus se mêlait à l'attente de joies futures, et que renforçait encore la satisfaction envieuse de bénéficier d'un privilège exorbitant<sup>123</sup> ; admiration sans borne, due au caractère unique et incomparable de l'être aimé. Il est vrai que cette dévotion restait condamnée à l'ambivalence : l'indispensable crainte du châtement, admirative elle aussi, devait singulièrement l'assombrir ; aussi était-elle

116. C'est ce qui permet de dire sans inexactitude que *Dieu lui-même* « s'adapta » aux opinions de Moïse (cf. *supra*, note 105).

117. « ... quia divina virtute supra caeteros excellabat, et se eam habere populo persuasit ».

(*T.T-P*, ch. v ; G, t. III, p. 75 ; P, p. 742.)

118. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 39 ; P, p. 701).

119. *Ibid.* (G, t. III, p. 41 ; P, p. 703).

120. *Ibid.* (G, t. III, p. 39 ; P, p. 702).

121. *Ibid.* (G, t. III, p. 41 ; P, pp. 703-4).

122. Cf. *supra*, note 84.

123. Sur ce dernier point, cf. le début du chapitre III du *T.T-P* (G, t. III, pp. 44-5 ; P, pp. 707-9).

plutôt une servitude qu'un pur élan<sup>124</sup>. Mais du moins obéirait-on ; et, du strict point de vue de l'ordre public, là était l'essentiel.

Mais encore fallait-il, précisément, que la volonté de Dieu fût elle-même conforme au bien public. Et c'est ici qu'apparaît l'aspect le plus original du judaïsme. Moïse, tant par le contenu de ses prescriptions que par la nature de ses promesses, assura, de façon presque parfaite, la *sacralisation du politique*.

En premier lieu, non seulement il introduisit la religion dans l'Etat<sup>125</sup>, mais il abolit toute distinction entre ces deux termes. Solution inédite, sinon quant à son principe, du moins quant au caractère radical de sa mise en application. Car, si toutes les sociétés barbare *tendaient*, nous l'avons vu, vers une telle abolition, aucune ne l'avait effectivement menée à bien ; la convergence, si poussée fût-elle, n'allait jamais jusqu'à l'identité pure et simple. Rien d'étonnant à cela, puisque ces sociétés possédaient des rois humains. Si ces derniers figuraient au rang des dieux, ils ne s'y maintenaient qu'à la condition, quasi-irréalisable à long terme, de tenir soigneusement cachées leurs erreurs et leurs faiblesses ; s'ils n'étaient que les représentants des dieux sur terre, ils pouvaient toujours apparaître comme infidèles à leur mandat. De toute façon, les devoirs civiques ne se confondaient pas avec le culte ; impératifs politiques et impératifs religieux ne se rattachaient les uns aux autres que par un biais, et leur lien demeurerait précaire : rien n'empêchait de changer de lois, ou même de souverain, sans cesser d'observer le rituel traditionnel. Moïse mit fin à ce dualisme : c'est à Dieu en personne, et non plus à un roi mortel, que les Hébreux, sur son conseil, remirent le pouvoir suprême<sup>126</sup> ; sans résidu ni adjonction, les commandements entendus une fois pour toute sur le Sinaï devinrent la législation même d'Israël<sup>127</sup>. Les deux sphères, dès lors, coïncidèrent en chacun de leurs points, et aucun problème de conciliation ne se posa plus. Tout ce qu'ordonnait le Dieu-souverain ayant valeur d'obligation légale, tout accomplissement d'une obligation légale étant une façon de rendre hommage au souverain-Dieu, rites et prescriptions juridiques s'identifiaient par définition<sup>128</sup>. L'obéissance aux lois était assimilée à la célébration du culte<sup>129</sup> : s'opposer à l'Etat

124. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 41 ; P, p. 703).

125. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 75 ; P, p. 742).

126. *T.T-P*, ch. XVII (G, t. III, pp. 205-6 ; P, p. 904).

127. « ... Leges Mosi a Deo revelatas nihil aliud fuisse, quam jura singularis Hebraeorum imperii ».

(*T.T-P*, Préface ; G, t. III, p. 10 ; P, p. 669.)

128. « Quare in hoc imperio jus civile et Religio, quae, ut ostendimus, in sola obedientia erga Deum consistit, unum et idem erant. »

(*Ibid.* ; G, t. III, p. 206 ; P, p. 905.)

129. « jura... imperii, jura et mandata Dei » (*ibid.*).

revenait à s'opposer à Dieu, tenter d'usurper le pouvoir faisait figure de sacrilège<sup>130</sup>. Inversement, le culte ne consistait en rien d'autre qu'en l'obéissance aux lois<sup>131</sup> : être pieux, c'était être juste, et tout acte d'impiété équivalait à une violation du droit ; quiconque abandonnait la religion nationale cessait d'être citoyen pour devenir ennemi public<sup>132</sup>. Monolithisme absolu, en principe tout au moins.

Dans ces conditions, l'amour de Dieu devait nécessairement se prolonger en amour de la patrie — et, par là-même, en amour des compatriotes. Amour très impur certes, et dont l'impureté même assurait l'efficacité. Puisque les autres peuples, du seul fait qu'ils obéissaient à d'autres lois, ne pouvaient être qu'ennemis de Dieu, les Hébreux les haïssaient avec fureur<sup>133</sup> ; et leur haine, en un cycle infernal, se nourrissait indéfiniment de l'antisémitisme qu'elle engendrait chez ses victimes<sup>134</sup>. Mais, précisément, cette intolérance superstitieuse entretenait un esprit civique exemplaire. Déjà le seul fait de résider hors du territoire national était insupportable aux Hébreux : en émigrant, ils se mettaient dans l'impossibilité de pratiquer leur religion<sup>135</sup>. A plus forte raison, l'idée de se soumettre à une autorité étrangère leur inspirait-elle une insurmontable horreur : rien n'était plus honteux, à leurs yeux, que de trahir le royaume de Dieu<sup>136</sup>. Comment, dès lors, ne se seraient-ils pas dévoués inconditionnellement à leur Etat ? Comment n'auraient-ils pas tout sacrifié au salut public<sup>137</sup> ? Allons plus loin : se dévouer à l'Etat, c'est se dévouer aux individus qui le composent ; le salut public se confond avec le salut du public. Aussi le patriotisme, à son tour, débouchait-il sur l'altruisme. Contre l'humanité hostile qui l'environnait de toute part, Israël, pour survivre, devait faire bloc : la pratique de la charité entre Juifs, indispensable aux Juifs s'ils voulaient se concilier les faveurs de leur roi divin<sup>138</sup>, passait pour la forme suprême de la piété<sup>139</sup>. Il est vrai que cette fraternité était, elle aussi, ambivalente : il s'agissait, comme l'eût

130. *Ibid.*

131. « Religionis dogmata non documenta, sed jura et mandata erant » (*ibid.*).

132. *Ibid.*

133. *Ibid.* (G, t. III, p. 214 ; P, p. 918).

134. *Ibid.* (G, t. III, p. 215 ; P, p. 919).

135. *Ibid.* (G, t. III, p. 214 ; P, p. 919).

136. *Ibid.*

137. *Ibid.* (G, t. III, p. 214 ; P, p. 918).

138. « Deinde paupertas nullibi tolerabilior esse poterat quam ubi charitas erga proximum, hoc est, erga concivem, summa pietate coli debebat, ut Deum suum regem propitium haberent. »

(*Ibid.* ; G, t. III, p. 216 ; P, p. 920.)

139. « ... charitas et amor erga concivem summa aestimabatur pietas ».

(*Ibid.* ; G, t. III, p. 216 ; P, p. 921.)

dit Sartre, d'une « fraternité-terreur »<sup>139 bis</sup> ; au moindre manquement, elle se changeait aussitôt en une « haine théologique »<sup>140</sup> implacable, et, comme n'importe qui risquait de violer la Loi un jour ou l'autre, la hantise de la trahison l'assombrissait. Mais du moins l'amour du prochain, à la condition d'entendre par « prochain » le seul *concitoyen*<sup>141</sup> loyal, constituait-il bien l'unique principe auquel pouvaient se ramener tous les commandements de Dieu<sup>142</sup>.

En second lieu, pourtant, il fallait assurer la pérennité de ces dispositions psychologiques. Car l'amour, lorsqu'il est passionnel, ne survit pas longtemps aux causes extérieures qui l'ont fait naître. Au départ, les Israélites adoraient Dieu parce qu'il les avait tirés d'Égypte. Mais le souvenir des bienfaits passés perd beaucoup de sa vivacité avec le temps<sup>143</sup>. Et si la dévotion s'affaiblissait, c'en était fait du patriotisme. Aussi importait-il de la consolider par autre chose.

Il y avait évidemment, la solution banale, dont nulle société politique ne peut se passer : des sanctions d'ordre judiciaire, individuelles et immédiates, appliquées par les mandataires humains du Dieu souverain. A telle infraction, tel châtement<sup>144</sup>. Mais, nous l'avons vu, les stimulants négatifs doivent être utilisés avec prudence : ni trop faibles ni trop brutaux, la juste mesure dépendant du tempérament particulier de chaque nation<sup>145</sup>. Moïse, apparemment, trouva ceux qui convenaient au peuple hébreu ; et comme les hommes, d'une façon générale, supportent mal le règne de la terreur, le système répressif qu'il imagina ne fut pas d'une sévérité excessive<sup>146</sup>. Par là-même, un complément s'imposait.

Ce complément, et là est l'essentiel, ce furent des promesses de récompenses<sup>147</sup>. Récompenses, cette fois, d'ordre historico-politique, collectives et à long terme, décernées directement par Dieu lui-même. Si les Juifs suivaient la Loi, Dieu garantissait la prospérité de leur Etat ; sinon, il les abandonnait à la ruine et à l'esclavage<sup>148</sup>. Mais encore fallait-il que ces promesses fussent effectivement tenues ; faute de quoi le peuple aurait vite cessé d'y croire.

139 bis. *Critique de la Raison dialectique*, passim.

140. *Ibid.* (G, t. III, p. 212 ; P, p. 916).

141. Cf. *supra*, note 138.

142. Cf. *T.T-P*, ch. XII (G, t. III, p. 165 ; P, p. 850).

143. Cf. *Eth.* IV, prop. 10.

144. « *jussibus poenam addit, quae pro ingenio uniuscujusque nationis variare potest et debet* ».

(*T.T-P*, ch. v ; G, t. III, p. 70 ; P, p. 737.)

145. Cf. note précédente.

146. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 75 ; P, p. 742).

147. *Ibid.*

148. *T.T-P*, ch. III (G, t. III, p. 48 ; P, p. 712).

Comment procéder pour obtenir un tel résultat ? La réponse est à la fois très simple et très mystérieuse. Très simple, car le lien causal entre obéissance et prospérité temporelle était, *en réalité*, un lien naturel et nécessaire. Sans doute les choses se seraient-elles passées tout autrement si les commandements entendus sur le Sinaï s'étaient révélés absurdes ou arbitraires ; mais il se trouva, précisément (à une exception près, encore une fois), que *la législation mosaïque était bonne*. Un seul exemple, sur lequel insiste Spinoza : celui du régime de la propriété. Tous les Juifs, de par la Loi, devaient posséder exactement le même lot de terre<sup>149</sup> ; qui-conque vendait son champ se le voyait restituer au moment du jubilé, ce qui assurait pratiquement l'inaliénabilité du sol<sup>150</sup> ; et, dans l'intervalle, l'aumône obligatoire rendait la pauvreté plus supportable que partout ailleurs<sup>151</sup>. On voit à quoi aboutissait l'application de cette loi par le peuple dans son ensemble : chacun, jouissant en toute sécurité d'une situation matérielle décente, était attaché à son pays par les liens de l'intérêt personnel<sup>152</sup> ; l'égalitarisme et l'entraide, en supprimant les conflits sociaux, faisaient régner la paix civile<sup>153</sup> et donnaient à l'Etat une cohésion qui lui permettait de résister victorieusement à ses voisins ; pour ces deux raisons, tous étaient contents de leur sort et disposés à obéir ; en obéissant, ils reproduisaient les conditions de leur propre bonheur, donc de leur propre obéissance, etc. Mais Moïse — et c'est là qu'est le mystère — n'eut à aucun moment une connaissance claire de ce mécanisme psycho-social. Simplement, par une chance inouïe, deux choses se présentèrent à son imagination : il perçut, d'une part, le genre de vie qui convenait le mieux aux Hébreux, mais sans comprendre comment ni pourquoi ce genre de vie les rendrait nécessairement heureux ; il perçut, d'autre part, ce qu'il fallait leur faire espérer pour les amener à se soumettre, mais sans comprendre comment ni pourquoi la réalisation de ces espérances découlerait nécessairement de leur soumission<sup>154</sup>. L'eût-il compris, d'ailleurs, la multitude, de toute façon, était bien incapable d'assimiler un enseignement aussi complexe. D'où le double contenu de la révélation qui lui fut faite : d'un côté des commandements, énoncés sans justification ; de l'autre, des promesses, dont le lien avec l'exécution de ces commandements semblait dépendre de la seule volonté d'un législateur divin<sup>155</sup>. Mais la nécessité objective n'en

149. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 216 ; P, p. 920).

150. *Ibid.*

151. *Ibid.* (cf. *supra*, note 138).

152. *Ibid.* (G, t. III, pp. 215-6 ; P, p. 920).

153. *Ibid.* (G, t. III, p. 216 ; P, p. 921).

154. *T.T-P*, ch. iv (G, t. III, p. 64 ; P, pp. 729-30).

155. *Ibid.* (G, t. III, p. 64 ; P, p. 730).

joua pas moins, par la médiation de la conscience inadéquate que l'on en prenait quotidiennement : les Juifs, voyant ce qui leur arrivait lorsqu'ils obéissaient sans résistance, avaient l'impression que Dieu tenait ses engagements ; par là-même, ils continuaient de l'aimer, lui faisaient confiance pour l'avenir, et, par conséquent, lui obéissaient avec une fidélité sans cesse nouvelle. Le système, s'il n'eût recélé une faille secrète, eût pu fonctionner éternellement<sup>156</sup>.

Crainte de châtimens temporels à court terme et espoir de les éviter, espoir de récompenses temporelles pour un avenir illimité et crainte de n'en être pas reconnu digne, tout cela se situait sur un seul plan : celui des biens extérieurs. Le Pentateuque, il faut le remarquer, ne promet rien d'autre qu'une félicité purement mondaine : honneurs, renommée, victoires, richesses, plaisirs, santé<sup>157</sup> ; la tranquillité de l'âme et la vraie béatitude n'y sont mentionnées nulle part<sup>158</sup>. Comment s'en étonner, puisque la législation mosaïque n'avait égard qu'au seul bien de l'Etat hébreu ? Beaucoup de choses, qui sont indispensables à la conservation de telle société politique particulière, ne contribuent en rien, par elles-mêmes, au véritable salut moral ; en les associant à des récompenses temporelles, Moïse disait vrai, même s'il ne faisait qu'énoncer des conclusions dont il ignorait les prémisses ; en les liant à des récompenses spirituelles, il eût induit son peuple en erreur. Sans doute, dans la Loi, trouvait-on aussi des préceptes d'ordre moral<sup>159</sup> : parmi les règles de conduite nécessaires au maintien de l'Etat hébreu figuraient, évidemment, celles qui définissent les conditions universelles de toute concorde interhumaine en général ; la charité, pour être réservée aux seuls Juifs, n'en était pas moins charité ; ses corollaires directs (ne pas tuer, ne pas voler, aider les indigents, etc.)<sup>160</sup> faisaient l'objet de commandemens explicites. Mais ce n'est pas sous cet aspect-là que Moïse les présentait : seule comptait, à ses yeux, leur utilité politique pour Israël<sup>161</sup>. Les principes éthiques, loin d'être énoncés en tant que tels, ne se distinguaient en rien des impératifs juridiques les plus contingents et les plus indifférens du point de vue de la béatitude : noyés parmi ces derniers, rabattus en quelque sorte sur le

156. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 220 ; P, p. 927).

157. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 70 ; P, pp. 736-7).

158. « nam si [Moses] documentum morale docere voluisset, quod non solum republicae utilitatem, sed animi tranquillitatem, et veram uniuscujusque beatitudinem respiceret, tum non tantum actionem externam, sed et ipsum animi consensum damnaret ».

(*T.T-P*, ch. v ; G, t. III, p. 70 ; P, p. 737.)

159. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 70 ; P, p. 737).

160. *T.T-P*, ch. xii (G, t. III, p. 165 ; P, p. 850).

161. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 70 ; P, p. 737).

même plan, ils n'apparaissent pas comme des enseignements, mais comme des ordres, assortis de sanctions adaptées au contexte national<sup>162</sup>. Seules, par conséquent, les actions extérieures étaient récompensées ou punies<sup>163</sup> : d'un point de vue purement politique, les intentions n'ont pas d'importance ; que l'amour de Dieu l'emporte ou non sur la crainte du châtement, que l'amour du prochain l'emporte ou non sur la haine de l'étranger (et du concitoyen en tant que traître potentiel), pourvu que l'on obéisse, le salut public est assuré. Et c'est pourquoi, précisément, même dans le cas des prescriptions dont le contenu matériel coïncidait avec celui de la moralité authentique, la soumission ne donnait droit qu'aux biens de fortune : le Juif qui ne renonçait à commettre l'adultère<sup>164</sup> que parce qu'il redoutait le supplice, celui qui n'y songeait même plus parce que la dévotion avait supplanté en son cœur la convoitise, l'un et l'autre jouissaient légitimement de la prospérité matérielle qu'ils contribuaient eux-mêmes à faire régner en œuvrant, par leur abstention, au maintien de la concorde ; tous deux étaient « heureux selon la Loi »<sup>165</sup> ; mais le premier restait psychologiquement déchiré, alors que le second connaissait la paix intérieure. Sur ce dernier point, la Loi n'avait rien à dire : elle n'était pas destinée à éclairer, mais à contraindre<sup>166</sup>, et nul ne peut être contraint de sauver son âme<sup>167</sup>.

En troisième lieu, dès lors, puisque la Loi était une contrainte, puisque elle s'imposait de l'extérieur à des sujets qui ne l'avaient pas faite et n'avaient pas le droit de la modifier, il fallait étendre sa compétence à tous les domaines de l'existence. L'hétéronomie a sa logique. Si un secteur quelconque de la vie humaine avait été abandonné aux initiatives des individus, ceux-ci, à la longue, n'auraient-ils pas tenté de l'élargir ? Ne se seraient-ils pas interrogés sur ce que Dieu voulait vraiment ? N'auraient-ils pas discuté, exigé des justifications, proposé des améliorations ? Lorsque la liberté coexiste avec la non-liberté, celle-ci, par comparaison, risque toujours d'être ressentie comme pénible ; et la réflexion, une fois éveillée, se laisse difficilement limiter. Aussi importait-il de ne jamais laisser aux hommes, même dans les matières les plus insignifiantes, la moindre occasion d'agir de leur propre chef<sup>168</sup> : les Hébreux, jusque dans les moindres détails de leur comportement

162. *Ibid.* (cf. *supra*, note 144).

163. *Ibid.* (cf. *supra*, note 158).

164. Puisque tel est l'exemple choisi ici par Spinoza (*ibid.*).

165. Cf. l'expression équivoque « *secundum legem beatus* ».

(*T.T-P*, ch. xiv ; G, t. III, p. 174 ; P, p. 861.)

166. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 71 ; P, p. 737).

167. *T.T-P*, ch. vii (G, t. III, p. 116 ; P, p. 789).

168. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 76 ; P, pp. 743).

quotidien, devaient être habitués à se soumettre sans examen<sup>169</sup>. Tel fut le rôle du cérémonial liturgique envahissant que Moïse mit au point avec une minutie incroyable. Labour, semailles, moisson, alimentation, habillement, coiffure, tout était ritualisé<sup>170</sup>. Les loisirs eux-mêmes n'échappaient pas à cette emprise : les fidèles devaient se reposer et se réjouir, à dates fixes et selon des modalités déterminées, non parce que cela leur plaisait, mais pour obéir à Dieu<sup>171</sup>. Dressage politiquement indispensable, sinon par son contenu, du moins par son caractère même de dressage : peu importait au salut public que l'on se rasât la barbe d'une façon plutôt que d'une autre, et Moïse eût fort bien pu imposer un rituel tout différent ; mais il fallait qu'il y eût, en toutes choses, un rituel obligatoire : la stabilité de l'Etat hébreu exigeait que fussent instituées des cérémonies dont chacune, prise à part, était indifférente à la stabilité de l'Etat hébreu. Règles au second degré, contingentes en elles-mêmes, mais destinées à assurer le respect de règles au premier degré qui, elles, entretenaient avec la prospérité nationale un rapport de causalité directe. Mais cela, évidemment, ni Moïse ni son peuple ne le comprenaient vraiment : aucune distinction n'étant faite entre ces deux sortes de préceptes, tout semblait se ramener au culte. *En soi*, les impératifs cérémoniels s'ordonnaient aux impératifs juridiques, qui s'ordonnaient eux-mêmes à l'exigence de fraternité et de concorde ; *pour soi*, de même que la moralité se manifestait sous le seul aspect du Droit, de même le Droit, à son tour, revêtait l'apparence d'une liturgie. Objectivement, le judaïsme était une merveilleuse machinerie politique ; subjectivement, c'était un ritualisme intégral.

En quatrième lieu, enfin, ce ritualisme se fondait sur une dogmatique ultra-sommaire. Les véritables dogmes, c'étaient les articles de la Loi<sup>172</sup>. Quant aux enseignements théoriques, ils se réduisaient au minimum indispensable pour justifier l'obéissance. Il fallait croire, bien entendu, aux récits historiques qui relataient les circonstances du pacte conclu entre Dieu et Israël<sup>173</sup>. Mais, sur la nature et les attributs de Dieu, Moïse n'imposa aucune doctrine spéculative<sup>174</sup>. Ne disons même pas que les Hébreux étaient *libres* de penser ce qu'ils voulaient à ce sujet : ce serait un anachronisme ; en réalité, la question ne se posait pas, puisque nul

169. *Ibid.* (G, t. III, p. 75 ; P, pp. 742-3).

170. *Ibid.* (G, t. III, p. 75 ; P, p. 743).

171. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 216 ; P, p. 921).

172. 172. Cf. *supra*, note 131.

173. Sur le rôle de la foi dans les récits, cf. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, pp. 76-80 ; P, pp. 744-8).

174. *T.T-P*, ch. xiii (G, t. III, p. 171 ; P, p. 857).

n'osait réfléchir<sup>175</sup>. Aucun peuple, peut-être, ne fut aussi étranger à la philosophie que le peuple juif<sup>176</sup>.

Telle était donc la substance du judaïsme primitif. Restait un dernier problème : si la soumission du peuple à la Loi était à peu près garantie, comment assurer l'intangibilité de la Loi elle-même ? Puisque la religion se confondait avec l'Etat, comment empêcher les dirigeants de l'Etat d'infléchir la religion au gré de leurs intérêts personnels ? Moïse résolut la question par deux sortes de mesures.

D'une part, il établit des institutions gouvernementales remarquables : répartition équilibrée des pouvoirs entre chefs de tribus et prêtres, ceux-ci ayant seuls le droit d'interpréter la Loi, ceux-là exerçant seuls l'Exécutif ; instruction religieuse des sujets par le clergé, afin de les mettre à même de déceler les illégalités commises par les chefs de tribus ; armée populaire, pour donner un poids décisif à l'opinion publique ainsi formée ; neutralisation des chefs de tribus les uns par les autres, etc.<sup>177</sup>.

D'autre part, il donna à la prophétie un statut fort judicieux. Sans doute n'était-ce là qu'un palliatif ; dans un Etat déjà constitué, les prophètes sont politiquement gênants et moralement peu efficaces<sup>178</sup>. Moïse, s'il l'avait voulu, aurait pu déclarer qu'il était le dernier d'entre eux ; c'est ce qu'eût fait un législateur machiavélien. Mais, nous l'avons vu, il était parfaitement sincère : il croyait que Dieu, par la suite, communiquerait encore sa volonté à d'autres hommes, à qui l'on devrait obéir ; aussi lui fallait-il tenir compte de cette éventualité. Simplement, il détermina avec précision, au mieux des intérêts de l'Etat, les critères qui permettraient, à l'avenir de reconnaître les vrais prophètes. Ceux-ci devraient fournir des signes de leur mission<sup>179</sup> : soit des miracles, soit des prédictions exactes, soit les deux à la fois<sup>180</sup>. Ils devraient, en outre, donner un enseignement conforme à la Loi : à la fois doctrinalement orthodoxe<sup>181</sup> et authentifié par une vie pieuse<sup>182</sup>.

175. « Nemo enim de rebus divinis iudicium ferre audebat ».

(T.T-P, ch. xvii ; G, t. III, p. 217 ; P, p. 922.)

176. « Judaeis, ... Philosophiae scilicet contemptoribus ».

(T.T-P, ch. xi (G, t. III, p. 158 ; P, p. 842.)

177. T.T-P, ch. xvii (G, t. III, pp. 212-3 ; P, pp. 915-7).

178. Cf. T.T-P, ch. xviii (G, t. III, pp. 223-4 ; P, p. 931).

179. T.T-P, ch. xv (G, t. III, p. 186 ; P, pp. 876-7).

180. Cf. les expressions « *aliquid praedixerint* » et « *miracula fecissent* » (*ibid.*).

181. *Ibid.*

182. T.T-P, ch. ii (G, t. III, p. 31 ; P, pp. 692-3).

Le chapitre xv (cf. note précédente) ne parle pas de la sainteté de la vie. Mais le chapitre xvii (cf. *infra*, note 184) précise bien qu'il s'agissait là d'un critère légal, et que le prophète était soumis à un examen très serré sur ce point par son chef de tribu. La conformité à la Loi devait être à la fois théorique et pratique.

Quiconque se prétendrait envoyé de Dieu sans satisfaire simultanément à l'une et l'autre condition serait condamné à mort<sup>183</sup>. Qui-conque subirait avec succès la double (ou triple) épreuve aurait le droit de commander sans passer par l'intermédiaire des autorités officielles<sup>184</sup>. Ainsi institutionnalisé, ce phénomène originellement anarchique se transforma en un mécanisme régulateur supplémentaire : les chefs de tribus, s'ils gouvernaient mal, avaient tout à craindre de la venue d'un nouveau prophète, car un peuple opprimé se laisse persuader de n'importe quoi au moindre signe ; s'ils gouvernaient bien, par contre, rien ne les empêchait de faire exécuter les imposteurs et de s'appuyer sur les authentiques inspirés<sup>185</sup>. Mesure purement politique au départ, mais qui, lors de la décadence de l'Etat juif, eut un résultat tout à fait inattendu.

Car il y eut, malgré tout, décadence. Le système n'avait qu'un défaut, mais qui suffisait à le rendre inviable à long terme : au lieu d'être confiées, comme Moïse l'avait primitivement envisagé, aux premiers-nés de chaque famille, les fonctions sacerdotales furent réservées aux seuls membres de la tribu de Lévi<sup>186</sup>. Mesure dictée, sans aucun doute, par la colère et l'esprit de vengeance : toutes les autres tribus, jusque dans leur descendance la plus lointaine, devaient être « punies » pour avoir adoré le Veau d'or<sup>187</sup> ! Si l'on admet, avec l'Écriture, que les commandements entendus sur le Sinaï venaient d'un Dieu dont l'activité providentielle se rapportait au peuple hébreu comme à sa fin, la conclusion s'impose : ce Dieu, irrité contre les Juifs, leur donna délibérément une loi néfaste, dont il savait qu'elle entraînerait la destruction de leur Etat<sup>188</sup> ; c'est d'ailleurs ce que lui fait dire Ezéchiel<sup>189</sup>. Spinoza s'en étonne<sup>190</sup>, laissant ainsi entendre que la prémisse est inacceptable. Mais, de toute façon, quelqu'un s'emporta : si ce ne fut pas Dieu, ce fut Moïse<sup>191</sup> — ce qui suffirait à prouver qu'il n'avait rien d'un philosophe. Et ce mouvement d'humeur, cristallisé dans une institution désastreuse, conduisit Israël à sa perte.

183. *T.T-P*, ch. xv (G, t. III, p. 186 ; P, p. 877).

184. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, pp. 213-4 ; P, p. 917).

185. *Ibid.*

186. *Ibid.*

187. *Ibid.*

188. *Ibid.*

189. *Ibid.* (G, t. III, p. 217 ; P, p. 923).

190. *Ibid.* (G, t. III, p. 218 ; P, p. 923).

191. Ou, si l'on préfère, ce ne fut ni Dieu-considéré-dans-sa-nature-absolue, ni Dieu-en-tant-qu'affecté-d'une-modification-infinie, mais Dieu-en-tant-qu'affecté-du-mode-fini-Moïse. Moyennant cette restriction mentale, on peut, à l'extrême rigueur, parler ici de la « colère de Dieu ». Mais Spinoza, un peu plus loin, parle tout simplement de la « juste colère du législateur » (*ibid.* ; G, t. III, p. 220 ; P, p. 927).

Les premiers symptômes du mal se manifestèrent dès l'origine. Au désert même, aussitôt que le peuple disposa de quelque loisir, beaucoup d'Hébreux, et non des moindres, manifestèrent contre le privilège des Lévites ; un « miracle » les fit périr ; ce fut alors la population tout entière qui s'insurgea, et les choses ne rentrèrent dans l'ordre qu'après une épouvantable peste<sup>192</sup>. Par la suite, cependant, la situation s'améliora : une fois installés en Palestine, les Juifs durent apprécier les multiples avantages de leur système ; croyant que Dieu tenait ses promesses, ils lui obéirent un certain temps et furent heureux. Cette période idyllique, comprise entre la mort de Josué et l'asservissement d'Israël au roi de Mésopotamie Kusan Rishgataïm, fut sans aucun doute assez longue : comment croire, même si l'Écriture semble à première vue dire le contraire, que l'État hébreu, en l'espace d'une seule vie d'homme, dégénéra au point de perdre toute capacité de résistance<sup>193</sup> ? Mais il n'en reste pas moins que la dégénérescence se produisit : germe de discordes, l'inégalité, à la longue, porta ses fruits.

Blessures d'amour-propre, d'une part : les impôts versés aux Lévites, l'exclusion des contacts sacrés, tout contribuait à offenser les membres des autres tribus en leur rappelant quotidiennement leur impureté et leur déchéance<sup>194</sup> ; et comme il se trouvait certainement, parmi tant de milliers de prêtres, un grand nombre de « théologastres » importuns, le peuple épiait leurs faits et gestes, attribuant au corps tout entier la responsabilité de chaque défaillance individuelle<sup>195</sup>. Mécontentement économique, d'autre part : l'entretien de cette caste parasitaire représentait un lourd fardeau, qui devenait insupportable pour peu qu'une mauvaise récolte fit monter le coût de la vie<sup>196</sup>. Ainsi exploités par un clergé dont l'existence même les humiliait en permanence, les Juifs ne pouvaient manquer de se relâcher progressivement : durant les périodes calmes, lorsque ni miracles ni individus prestigieux ne venaient relancer leur ferveur, ils finissaient toujours par abandonner plus ou moins la pratique de leur religion et par désirer autre chose<sup>197</sup>. Quant aux chefs de tribus, dont l'unique ambition était d'éliminer l'influence des autorités sacerdotales pour exercer seuls le pouvoir, ils ne négligeaient évidemment pas cette occasion de s'attacher la multitude : loin de réprimer l'impiété, ils l'encourageaient en introduisant eux-mêmes de nouveaux cultes<sup>197 bis</sup>. Alors déperis-

192. *Ibid.* (G, t. III, p. 219 ; P, p. 925).

193. *T.T-P*, ch. ix (G, t. III, p. 133 ; P, p. 810).

194. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 218 ; P, pp. 923-4).

195. *Ibid.* (G, t. III, p. 218 ; P, p. 924).

196. *Ibid.*

197. *Ibid.*

197 bis. *Ibid.*

saient les vertus patriotiques : obéissance civile, attachement au pays, dévouement, esprit de solidarité, rien de tout cela n'était particulièrement stimulé par les superstitions païennes importées de l'étranger ; licence en tous genres, débauche, indolence, les mœurs se détérioraient peu à peu<sup>198</sup> ; et la conscience de l'identité nationale se perdait. D'où le résultat inéluctable ; privé de tout ressort intérieur, Israël n'avait plus la force de se défendre contre ses puissants voisins ; le premier conquérant venu le subjuguait. Sans doute ce désastre créait-il lui-même les conditions d'un redressement : le peuple, croyant en un châtement divin, se repentait de ses péchés ; dévotion et patriotisme renaissaient — et, avec eux, l'énergie nécessaire pour chasser l'envahisseur. Mais les mêmes causes, bientôt, reproduisaient les mêmes effets : nouveau mécontentement, nouveau développement des cultes païens, nouvelle décadence, nouvelle catastrophe nationale, etc. Finalement, après avoir si souvent subi le joug étranger, les Juifs perdirent toute confiance en leurs institutions théocratiques et réclamèrent un roi mortel<sup>199</sup>.

Mais le remède était pire que le mal : de nouvelles séditions en résultèrent, qui finirent par entraîner la ruine de l'Etat<sup>200</sup>. Car les monarques juifs ne disposaient pas de la totalité de la souveraineté ; pour l'essentiel, le pouvoir législatif leur échappait. La Loi mosaïque subsistait, dont l'interprétation restait l'apanage des dignitaires ecclésiastiques ; les rois devaient lui obéir au même titre que leurs sujets, sans avoir le droit de l'abroger ; quant aux autres mesures qu'ils édictaient de leur propre chef, elles ne s'imposaient pas avec une égale autorité<sup>201</sup>. Or tout monarque, par définition, veut régner seul. Si les premiers souverains hébreux, simples particuliers à l'origine, pouvaient s'accommoder de cette situation précaire, il n'en fut pas de même de ceux qui leur succédèrent par droit de naissance : ceux-ci, peu à peu, tendirent à l'absolutisme<sup>202</sup>. Aussi durent-ils lutter contre deux sortes de personnages : les Lévités, d'une part, qui monopolisaient l'administration du culte ; les prophètes, d'autre part, qui, une fois reconnus pour tels, avaient assez de prestige pour imposer leur volonté à la nation et tenir le trône à leur merci<sup>203</sup>. Pour contourner le premier obstacle, ils permirent, comme jadis les chefs de tribus et avec les mêmes conséquences, que l'on consacraît des temples à d'autres dieux<sup>204</sup>.

198. *Ibid.* (G, t. III, p. 219 ; P, p. 926).

199. *Ibid.*

200. *Ibid.*

201. *Ibid.* (G, t. III, p. 220 ; P, p. 926).

202. *Ibid.*

203. *Ibid.*

204. *Ibid.* (G, t. III, p. 220 ; P, p. 927).

Pour réduire le second, ils recrutèrent eux-mêmes de faux prophètes à leur dévotion et les opposèrent aux vrais<sup>205</sup>. Stratégie peu efficace, car les vrais prophètes, à leur tour, savaient déclencher la contre-offensive au bon moment : lorsque accédait au trône un nouveau roi dont l'autorité manquait d'assises, ils lui suscitaient un rival qui, en échange de leur soutien, acceptait de redonner vie aux institutions traditionnelles<sup>206</sup>. Cela non plus, pourtant, ne servait à rien : l'usurpateur, lui aussi, aspirait bientôt au despotisme ; les prophètes, malgré toute leur bonne volonté, ne parvenaient, au prix de beaucoup de sang, qu'à remplacer un tyran par un autre<sup>207</sup>. D'où des guerres civiles incessantes<sup>208</sup>, qui, s'ajoutant à la corruption des mœurs, mirent à nouveau l'Etat à la merci de l'étranger. La chute de Jérusalem et l'Exil babylonien furent l'inévitable aboutissement de ces convulsions.

Or une telle évolution ne pouvait manquer d'ébranler la conscience juive. Les transformations politiques s'accompagnèrent de profonds bouleversements spirituels. Deux phénomènes, d'importance très inégale, s'éclaircissent à la lumière de ce contexte.

Le premier n'eut guère de poids, du moins dans l'immédiat. En introduisant sur son territoire un certain nombre de cultes païens, Israël, par la force des choses, sortait de son splendide isolement : des contacts avec l'étranger s'établissaient. Dans l'ensemble, nous venons de le voir, ce fut désastreux. Mais cette décomposition de l'esprit national n'en eut pas moins une légère contrepartie positive : les horizons s'élargirent, quelques échanges d'idées devinrent possibles<sup>209</sup>. Une certaine activité spéculative, à quoi l'imprécision dogmatique du judaïsme n'opposait pas de barrières formelles, fit timidement son apparition. Il y eut, parmi les anciens Hébreux,

205. *Ibid.* Ces prophètes étaient « faux », puisqu'ils ne satisfaisaient pas à tous les critères légaux : s'ils faisaient peut-être des miracles, si leurs prédictions étaient peut-être exactes, ils donnaient, par définition, un enseignement destiné à justifier la monarchie absolue — donc contraire à la Loi. Tout prophète, pour être « vrai » au sens mosaïque du terme, devait défendre l'esprit et la lettre des institutions traditionnelles.

206. *Ibid.*

207. *Ibid.*

208. *Ibid.*

209. Spinoza, au début du chapitre XVIII du *T.T-P*, déclare qu'un Etat théocratique ne peut se maintenir qu'à la condition de n'avoir presque aucun contact avec l'étranger (G, t. III, p. 221 ; P, p. 929). La raison en est claire ; dans un pays donné, une religion particulière ne peut régner sans contestation sur tous les esprits que si ce pays vit en vase clos ; le développement des échanges internationaux, en rendant possible une confrontation quotidienne des préjugés les plus divers, stimule la réflexion, diminue la crédulité et affaiblit l'intolérance. Inversement, la tolérance permet aux échanges internationaux de se développer sans entraves.

des philosophes<sup>210</sup>. La plupart d'entre eux n'ont pas laissé de traces directes : leur pensée ne nous est connue que par des traditions très altérées<sup>211</sup>, sans doute celles de ces kabbalistes dont les billevesées étonnent Spinoza par leur démente<sup>212</sup> ; cela se comprend d'ailleurs aisément : dans un milieu aussi étranger à la spéculation que le milieu juif, ils ne pouvaient donner qu'un enseignement limité à des cercles très restreints, et cet ésotérisme rendait possibles les déformations les plus grossières. Mais, pour autant que nous puissions le conjecturer d'après des sources aussi peu sûres, le fond de leur doctrine n'était pas sans intérêt : ils admettaient, semble-t-il, le caractère immanent de la causalité divine<sup>213</sup>. Quoi qu'il en soit, l'un d'entre eux au moins échappa à l'oubli : Salomon, dont certaines œuvres nous sont connues parce qu'elles eurent la chance d'être inscrites au nombre des Livres canoniques<sup>214</sup>, et en qui Spinoza voit un précurseur de ses propres conceptions<sup>215</sup> ; nous y reviendrons. Pour le moment, n'insistons pas : le rôle de

210. Cf. le texte suivant, tiré de la lettre 73 :

« Deum enim rerum omnium causam immanentem... statuo. Omnia, inquam, in Deo esse, et in Deo moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo ; et auderem etiam dicere cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet. »

(G, t. I, p. 307 ; P, p. 1338.) Il nous faut évidemment interpréter. Nous reviendrons sur « *omnibus antiquis Philosophis* ». En ce qui concerne « *antiquis omnibus Hebraeis* », le mot « omnibus » ne peut avoir qu'un sens très relatif : il ne s'agit pas de tout le peuple hébreu, qui opposait au contraire la puissance de Dieu à celle des forces naturelles (cf. *supra*, note 84), mais de tous les philosophes hébreux ; simplement, « *Philosophis* » n'est pas répété. Mais Spinoza, ici, ne pense certainement pas aux philosophes juifs médiévaux : il connaît leurs œuvres directement, non par l'intermédiaire de traditions suspectes ; les Hébreux dont il parle doivent être beaucoup plus anciens. Cela dit, à quoi l'expression « *quibusdam traditionibus* » pourrait-elle faire allusion, sinon aux Kabbalistes ? Ceux-ci, précisément, faisaient remonter leur tradition (leur *Kabbalah*) à une très haute antiquité : à Moïse, voire à Adam (cf. G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, pp. 33-4). Chez beaucoup d'entre eux, par-delà ce que Spinoza considère comme des billevesées, une sorte de panthéisme se manifestait plus ou moins nettement (*ibid.*, pp. 237-8) ; on pouvait donc admettre (ce n'était pas absurde, même si c'était faux historiquement) que celui-ci correspondait au noyau primitif de la doctrine, alors que celles-là ne représentaient que des adjonctions ou des altérations tardives. Spinoza, pourtant, sans parler d'Adam, ne peut faire remonter la Kabbale à Moïse : les opinions qu'il attribue au fondateur du judaïsme sont, nous l'avons vu, toutes différentes ; du reste, selon lui, tant que l'Etat théocratique fonctionna bien, nul ne songea à spéculer. L'auteur du *T.T-P* doit donc situer l'origine de ce courant à un moment quelconque de la décadence de l'Etat juif : pourquoi pas à l'époque de Salomon, puisque celui-ci, par ailleurs, est présenté comme un philosophe pré-spinoziste ?

211. Cf. note précédente.

212. Cf. *T.T-P*, ch. ix (G, t. III, pp. 135-6 ; P, p. 813).

213. Cf. *supra*, note 210.

214. Non sans difficultés d'ailleurs (cf. *T.T-P*, ch. x ; G, t. III, p. 142 ; P, pp. 821-2).

215. Cf. *T.T-P*, ch. iv (G, t. III, pp. 66-8 ; P, pp. 732-4).

ces penseurs dans l'évolution de l'idéologie hébraïque fut négligeable : trop habitué à ne pas réfléchir, le peuple juif jusqu'à la destruction finale de son Etat, resta fermé à la philosophie <sup>216</sup>.

Le second phénomène, par contre, fut décisif. Sous la pression des circonstances, les éléments constitutif du judaïsme tendirent à se dissocier. Les prophètes, alors, de façon plus ou moins nette, formulèrent une problématique religieuse nouvelle qui, rétrospectivement, peut nous apparaître comme *pré-chrétienne* <sup>217</sup>.

Car l'attachement à la Loi, malgré tout, restait vivace. Nulle part ailleurs l'amour de Dieu et l'amour des concitoyens n'avaient été cultivés aussi systématiquement qu'en Israël <sup>218</sup>. Comment, lors de la décadence, n'en serait-il pas resté quelque chose ? Les institutions traditionnelles, dont le rôle primitif était d'entretenir en toutes occasions la dévotion et l'altruisme, subsistaient pour une très grande part ; le passé lui-même gardait son poids, car les vieilles habitudes sont tenaces. Les Juifs qui violaient la Loi ne pouvaient donc se laisser aller à leurs passions anti-sociales avec la même naïveté que les païens ; chaque jour, à toute heure, tout leur rappelait leurs obligations <sup>219</sup>, et la mauvaise conscience devait empoisonner leur existence ; aussi bien, lorsqu'une catastrophe s'abattait sur la nation, passaient-ils par de violentes crises de repentir. Quant aux Juifs demeurés fidèles, le spectacle de la corruption ambiante leur inspirait, sans aucun doute, un immense dégoût et un grand désir de renouveau. Or les « vrais prophètes », à qui leur opposition aux mauvais rois assurait une large audience, se trouvaient tout désignés, du fait même de leur mode de recrutement, pour répondre à ces inquiétudes : étaient légalement reconnus pour tels, parmi tous les individus doués d'une vive imagination et qui croyaient entendre Dieu, ceux-là seuls qui, entre autres choses, prouvaient par la sainteté de leur vie leur dévouement sincère à la cause de la religion <sup>220</sup> ; c'est-à-dire les plus pieux d'entre les imaginatifs, ou les plus imaginatifs d'entre les pieux : ceux qui, à la fois, ressentaient le plus douloureusement la situation présente et avaient le plus de chances d'entrevoir des solutions neuves. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que leur message ait

216. Il en était encore ainsi à l'époque des Apôtres (cf. *supra*, note 176).

217. Encore qu'elle n'ait nullement eu pour *fin*, bien entendu, de préparer le christianisme.

218. Cf. *supra*, notes 138 et 139. Le mot « *nullibi* » est parfaitement net : si la pauvreté, à cause de l'application du principe de charité, n'était nulle part ailleurs plus supportable qu'en Israël, c'est que ce principe lui-même n'était nulle part ailleurs aussi bien appliqué.

219. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, pp. 7566 ; P, p. 743).

220. Cf. *supra*, note 182.

donné forme aux nostalgies et aux espérances des vrais croyants — ainsi qu'aux remords de ceux dont la dévotion était moins stable.

Mais l'amour de Dieu et du prochain ne pouvait plus se manifester de la même façon qu'auparavant. A l'origine, pratiquer la charité envers les concitoyens revenait, tout simplement, à appliquer les commandements : la Loi formait un bloc, où l'essentiel ne se distinguait pas de l'accidentel ; se conformer à l'un quelconque de ses articles, même lorsqu'il s'agissait des cérémonies les plus extérieures et les plus indifférentes en elles-mêmes, c'était contribuer au renforcement d'un esprit d'obéissance qui, dans la mesure où il assurait la prospérité de l'Etat, retentissait indirectement sur le bien-être individuel de tous les Juifs ; réciproquement, le seul moyen d'aider autrui était de se conformer à tous les articles de la Loi, et les initiatives les plus généreuses nuisaient à la collectivité lorsqu'elles ne passaient pas par ce canal<sup>221</sup>. Or, pour deux raisons au moins, voilà qui cessait d'être vrai dans les conditions de la décadence. D'une part, en effet, la charité *devait*, bien souvent, emprunter d'autres voies pour s'exercer. Car le mal était consommé : un grand nombre de Juifs avaient abandonné la pratique des cérémonies traditionnelles. Mais la plupart de ces dernières étaient des cérémonies collectives : elles ne pouvaient être célébrées que par la communauté entière, non par un individu isolé<sup>222</sup>. Les vrais croyants, dès lors, s'ils avaient la malchance de vivre au milieu d'impies, se trouvaient acculés à une situation inextricable : incapables, sans aucune faute de leur part, d'accomplir la totalité des rites prescrits, que devaient-ils faire ? Fulminer contre leurs concitoyens, les exhorter au repentir ? Certes, mais en attendant ? Ne leur fallait-il pas tenter de sauver ce qui, dans la Loi, pouvait être sauvé *hic et nunc* ? C'est-à-dire, précisément, les principes proprement moraux, qui, parce qu'ils définissent les conditions de toute concorde inter-humaine en général, peuvent être mis en pratique dans n'importe quel contexte social ? Ainsi le noyau central de l'éthique juive tendait-il à se dégager de son écorce. D'autre part, et inversement, le ritualisme lui-même devenait suspect. Puisque la Loi, par la force des choses, avait perdu son caractère de totalité monolithique, puisque l'on pouvait choisir entre les commandements qu'elle imposait, bien des Juifs, de toute évidence, devaient adopter la solution la plus facile : obéissant, lorsqu'ils le pouvaient, aux impératifs cérémoniels, ils ne résistaient

221. Sur le devoir de dénoncer les pratiques non-conformistes et de mettre à mort leurs auteurs, par exemple, cf. *T.T-P*, ch. xix (G, t. III, p. 233 ; P, p. 944).

222. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 69 ; P, p. 735).

guère, par ailleurs, aux tentations que leur suscitait l'immoralité environnante<sup>223</sup>. L'écorce, elle aussi, tendait à se détacher de son noyau.

Cette dissociation spontanée, les prophètes en prirent acte : sélectionnés parmi ceux d'entre les croyants qui devaient lui être le plus sensibles, ils la perçurent à travers des images qu'ils crurent recevoir de Dieu. La Loi, déclarèrent-ils, énonçait deux sortes de commandements qu'il importait de ne pas confondre : les rites, s'ils demeuraient obligatoires, ne l'étaient qu'à titre de conventions dont la validité dépendait des circonstances ; les règles morales, par contre, valables en elles-mêmes et par elles-mêmes, s'imposaient inconditionnellement ; les premiers, jamais suffisants, pouvaient n'être pas nécessaires, alors que les secondes, toujours nécessaires, s'avéraient parfois suffisantes. Sans doute la distinction n'était-elle pas toujours aussi nette. Mais, chez Isaïe, les choses sont parfaitement claires ; ce prophète, en effet, après avoir annoncé au verset 10 du chapitre I qu'il va proclamer la Loi divine, en exclut aux versets 11-15 tous les sacrifices et toutes les fêtes, puis, aux versets 16-17, en explicite le contenu réel ; et celui-ci, d'après lui, se ramène à un très petit nombre de préceptes : purification de l'âme, pratique habituelle des vertus, aide aux indigents<sup>224</sup>. Le Psaume XL, d'ailleurs, exprime des préoccupations analogues : les versets 7-9 opposent aux règles liturgiques, indifférentes en elles-mêmes et bonnes seulement par institution, la Loi que Dieu lui-même a gravée dans le cœur humain<sup>225</sup>. Ainsi s'efforçait-on de réduire le culte à l'essentiel ; pas complètement ni jusqu'au bout, certes, puisque les cérémonies, malgré tout, restaient prescrites ; mais du moins s'acheminait-on, en insistant sur la différence entre le fondamental et l'accessoire, vers une *simplification* de la religion.

Le problème des récompenses, dès lors, exigeait un traitement nouveau. Non seulement les sanctions immédiates constituaient maintenant un véritable défi à l'équité — dans une société mal faite, comme le dit Salomon, bons et méchants ont des chances égales<sup>226</sup>, — mais les promesses à long terme ne remplissaient même plus leur fonction originelle. Dans l'esprit de Moïse, tout était limpide : si le peuple, dans son ensemble, obéissait à tous les articles de la Loi, l'Etat prospérait et chaque individu en bénéficiait matériellement ; si le peuple, dans son ensemble, se relâchait, l'Etat courait à sa perte et chaque individu en souffrait matériellement.

223. C'est ce qu'implique le passage d'Isaïe (I, 11-15) auquel Spinoza se réfère un peu plus loin (cf. note suivante).

224. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 69 ; P, p. 736).

225. *Ibid.* (G, t. III, pp. 69-70 ; P, p. 736).

226. *T.T-P*, ch. xix (G, t. III, p. 231 ; P, p. 942).

Il n'était pas question de revenir là-dessus, bien entendu. Mais pouvait-on encore, à présent, se contenter d'une affirmation aussi globale ? Qu'arriverait-il aux vrais croyants qui, sans avoir la possibilité de célébrer les cérémonies liturgiques, demeuraient fidèles, contre vents et marées, au principe de charité ? Devraient-ils partager le sort d'une nation vouée au désastre ? Oui, sans aucun doute : l'abandon des rites collectifs entraînerait infailliblement la ruine de la collectivité, y compris de ceux d'entre ses membres qui restaient justes ; la nécessité historique a ses rigueurs, et les prophètes, sans en comprendre le mécanisme, en imaginaient à l'avance les effets : en promettant aux pieux des récompenses d'ordre matériel, ils les auraient trompés presque à coup sûr. Mais n'y avait-il pas là un scandale intolérable ? Les vrais croyants pouvaient-ils encore espérer quelque chose de Dieu ? Pour les maintenir dans le droit chemin, il leur fallait, de toute évidence, des consolations inédites ; les prophètes leur en apportèrent <sup>227</sup>.

Mais ces consolations devaient nécessairement se situer sur un autre plan. Puisque les justes n'avaient plus grand-chose à attendre de la fortune, il fallait leur promettre des biens indépendants de la fortune : des biens intérieurs, non plus des biens extérieurs ; des biens individuels, non plus une hypothétique participation à des biens collectifs très incertains ; des biens affranchis des vicissitudes de la durée, non plus des biens liés au maintien d'une situation aléatoire. D'où la distinction entre deux sortes de récompenses, respectivement attachées à l'observation des deux sortes de commandements : bien-être matériel pour l'obéissance du peuple entier aux impératifs liturgiques, béatitude spirituelle pour la pratique personnelle des vraies vertus <sup>228</sup>. Ici non plus, l'enseignement des prophètes n'est pas toujours parfaitement clair. Mais Isaïe, à nouveau (Spinoza ne sait pas qu'il s'agit, cette fois, d'un autre auteur), dissipe toute ambiguïté : à ceux qui font preuve de charité, il promet, au chapitre LVIII, une âme saine dans un corps sain et la gloire de Dieu après la mort ; pour la célébration du sabbat, par contre, le même chapitre ne promet rien d'autre que la sécurité de l'Etat et la félicité temporelle <sup>229</sup>. Les Psaumes XV et XXI ,

227. Cf. *infra*, note 305 (« *solatos fuisse* »).

228. « [Scriptura] pro caeremoniis nihil nisi corporis commoda, et delicias promittit, et pro sola lege divina universalis beatitudinem. » (T.T-P, ch. v ; G, t. III, p. 70 ; P, p. 736.)

229. T.T-P, ch. v (G, t. III, p. 71 ; P, p. 738).

Remarquons que la santé du corps est rattachée ici aux biens intérieurs qui suivent de la pratique de la vertu. Un peu plus haut, par contre, Spinoza la rattachait aux biens extérieurs qui récompensaient l'observance des rites mosaïques (cf. *supra*, note 157). C'est que la santé dépend à la fois de causes externes et de causes internes. On sait que la béatitude spinoziste a pour corrélat physique l'aptitude

eux, bien que sous forme de parabole, mentionnent uniquement le premier de ces deux points<sup>230</sup>. Ainsi se faisait jour la notion d'une double alliance. Dieu avait élu le peuple hébreu, par opposition aux autres peuples, pour un destin historique déterminé et pour une durée limitée : lorsque Israël n'observerait plus la Loi mosaïque dans ce qu'elle avait de sociologiquement original, cette élection prendrait fin ; si les Juifs cessaient de se comporter en Juifs, ils cesseraient (c'était là, au fond, une tautologie) d'exister en tant que nation particulière. Mais Dieu avait aussi élu les justes, par opposition aux méchants cette fois, pour un destin d'un tout autre ordre et pour une durée indéfinie : quiconque resterait fidèle au noyau central de la Loi connaîtrait, pour toujours, la tranquillité de l'âme. La première alliance était à la fois temporelle et temporaire ; la seconde, à laquelle fait allusion Ezéchiel au verset 32 du chapitre XX, était spirituelle (de connaissance, d'amour et de grâce) et éternelle<sup>231</sup>. Sous l'action des prophètes, autrement dit, et avec les mêmes réserves que plus haut, la religion tendait à *s'intérioriser* dans la mesure exacte où elle tendait à se simplifier.

Cette intériorisation des sanctions s'accompagnait-elle d'une intériorisation des responsabilités ? Logiquement, elle l'aurait dû. Car la charité, en tant que telle, ne pouvait plus se réduire à l'accomplissement matériel d'actes déterminés une fois pour toutes : ses modalités d'application variaient selon les circonstances ; s'il suffisait encore, dans certains cas, d'appliquer à la lettre les commandements pour venir en aide à autrui, dans d'autres cas, non prévus par la Loi, il fallait procéder tout autrement. Les prophètes, d'ailleurs, s'en rendirent plus ou moins compte. Jérémie, par exemple (à qui Spinoza, conformément à la tradition, attribue les *Lamentations*) prêche, bien avant le Christ, la non-résistance à l'injustice et à l'impunité ; cet enseignement, qui semble à première vue contredire celui de Moïse, eût été désastreux dans une société politique saine : en encourageant les méchants, il eût compromis la stabilité de l'Etat, et, par conséquent, le bien-être individuel de chacun ; en un temps d'oppression, par contre, il s'imposait : l'injustice triomphait, nul ne disposait plus contre elle du moindre

du corps à un très grand nombre d'actions (cf. *Eth.* V, prop. 39). Il est vrai que Spinoza ne veut certainement pas faire dire cela à Isaïe ; sans doute lui attribue-t-il une idée beaucoup plus simple, qui ne représente qu'une approximation très superficielle de la sienne : toutes choses égales d'ailleurs, la vie morale est hygiénique — et encore sans la connaissance du lien causal qui unit nécessairement ces deux termes. De même, en promettant « la gloire de Dieu après la mort », Isaïe, selon Spinoza, confond certainement l'éternité avec une durée illimitée (cf. *Eth.* V, prop. 34, scolie).

230. *T.T-P.*, ch. v (G, t. III, pp. 71-2 ; P, p. 738).

231. *T.T-P.*, ch. III (G, t. III, pp. 55-6 ; P, p. 720).

recours légal, et l'on n'eût fait que l'aggraver en cherchant à en tirer individuellement vengeance<sup>232</sup>. Il était donc admis, implicitement tout au moins, que l'amour du prochain, selon que l'exigeait la conjoncture, pouvait donner lieu aux actions les plus contraires ; et pourtant cet amour, pris en lui-même, restait obligatoire en tous temps et en tous lieux ; qu'en conclure, sinon qu'il devait se définir essentiellement, par-delà la diversité de ses manifestations *hic et nunc*, comme une disposition intérieure permanente ? Cette conclusion, cependant, les prophètes ne semblent pas l'avoir tirée en termes exprès : Spinoza mentionne bien, chez Isaïe, le souci d'une « purification de l'âme »<sup>233</sup> ; mais il n'insiste pas sur ce point, qu'il ne développera qu'à propos du Christ. Quant à comprendre que la béatitude *était* cette purification même, et non pas sa récompense extrinsèque, aucun prophète, à plus forte raison, ne le pouvait ; Salomon seul en fut capable<sup>234</sup> — mais il s'agissait d'un philosophe.

Enfin, en se simplifiant et en s'intériorisant, la religion, du même coup, tendait à *s'universaliser*. La Loi mosaïque prescrivait aux Juifs de pratiquer la charité *envers les Juifs*. Mais les Juifs, par-delà leur appartenance nationale, étaient en même temps des hommes. Dualité inaperçue à l'origine, mais que la décadence de l'Etat hébreu, par une sorte d'abstraction spontanée, devait peu à peu mettre en lumière : en célébrant les cérémonies qui permettaient à Israël de préserver son identité historique, on aidait les Juifs-en-tant-que-Juifs ; en appliquant les principes moraux dont la mise en œuvre n'était pas nécessairement liée à l'existence historique d'Israël, on aidait les Juifs-en-tant-qu'hommes ; et les deux ne revenaient plus au même. Or toute abstraction est en même temps généralisation : ce qui contribue à l'harmonie interhumaine indépendamment des caractères spécifiques de telle société particulière, c'est ce qui contribue au maintien de n'importe quelle société ; le Juif-en-tant-qu'homme, c'est le Juif en tant qu'il ne se distingue pas du Gentil — c'est-à-dire, tout aussi bien, le Gentil en tant qu'il ne se distingue pas du Juif. D'où un double élargissement de la loi morale.

Élargissement, d'une part, du cercle des *bénéficiaires* de la charité. Le prochain, au lieu de se confondre purement et simplement avec le concitoyen, pouvait maintenant être étranger. Puisque le noyau central de la Loi s'imposait en toutes circonstances, il fallait

232. *T.T-P*, ch. vii (G, t. III, pp. 103-4 ; P, p. 775).

233. Cf. *supra*, note 224.

234. *T.T-P*, ch. iv (G, t. III, pp. 66-8 ; P, pp. 732-4).

Et peut-être aussi l'auteur inconnu de l'histoire d'Adam ; mais Spinoza n'en est pas sûr (*ibid.* ; G, t. III, p. 66 ; P, p. 732).

le respecter, non seulement dans le contexte d'un Etat juif que sa dégénérescence rendait déjà à moitié païen, mais, s'il y avait lieu, dans le contexte d'un Etat entièrement païen. Partout et toujours, travailler à la concorde : tel était, désormais, l'impératif fondamental. Sans doute, tant que les Juifs continuaient d'habiter leur pays, cette conséquence n'avait-elle pas à être formulée explicitement. Mais, dans les conditions de l'Exil, voilà qui devint indispensable. Aussi bien Jérémie, à l'époque de la catastrophe finale, s'exprime-t-il à ce sujet avec une relative netteté : prévoyant la dévastation de Jérusalem, il *semble* dire aux Juifs, au verset 23 du chapitre 9, que Dieu ne leur impose plus d'autres obligations que celles qui découlent de la Loi naturelle universelle<sup>235</sup> ; puis, comme s'il appliquait celle-ci au cas particulier de la situation exilique, il recommande aux déportés, au verset 7 du chapitre 29, de veiller à la prospérité de l'Etat baylonien<sup>236</sup>. Reconnaissons pourtant que le premier de ces deux points, contrairement au second, est loin d'être tout à fait clair : Spinoza le sait fort bien, qui emploie à ce propos le mot *quasi*<sup>237</sup> ; du syllogisme « Où que vous soyez, vous devez pratiquer la charité envers autrui — or vous êtes à Babylone — donc vous devez pratiquer la charité envers les Babyloniens », seule la conclusion nous est donnée sans équivoque. L'universalisation de la loi d'amour restait donc largement inachevée : il était question, non pas encore de tous les hommes, mais uniquement d'un peuple païen déterminé — le seul avec lequel les Israélites fussent condamnés à cohabiter. Mais du moins l'étroitesse nationaliste de la religion mosaïque était-elle d'ores et déjà dépassée.

Elargissement, d'autre part, du cercle des *sujets* auxquels s'imposait l'impératif de charité ; ou, ce qui revient au même, du cercle des élus auxquels leurs vertus donnaient droit à des récompenses intérieures. Il ne suffisait pas d'appartenir au peuple hébreu pour mériter la béatitude spirituelle : encore fallait-il respecter individuellement le noyau éthique de la Loi. Mais, pour le respecter, point n'était besoin d'appartenir au peuple hébreu : n'importe qui, n'importe où, pouvait toujours, d'une façon ou d'une autre, venir en aide à ses semblables. Pourquoi, dès lors, les païens honnêtes n'auraient-ils pas mérité d'être sauvés ? Rien ne les distinguait, à cet égard, des Israélites honnêtes : du point de vue de l'alliance éternelle mentionnée par Ezéchiel, la ligne de démarcation ne passait plus entre Juifs et Gentils, mais entre justes et

235. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 72 ; P, pp. 738-9).

236. *T.T-P*, ch. xix (G, t. III, p. 233 ; P, p. 945).

237. Cf. *supra*, note 235.

méchants, abstraction faite de toute considération d'origine<sup>238</sup>. D'où l'inévitable conclusion, qui se dégage avec évidence des versets 10-11 du chapitre III de Sophonie : cette alliance éternelle était en même temps universelle<sup>239</sup>. Presque tous les prophètes en témoignent : Ezéchiel s'adresse à toutes les nations connues de son temps, Obadías aux Iduméens, Jonas aux Ninivites ; Isaïe parle du « peuple d'Égypte béni de Dieu » ; Jérémie, appelé « prophète des nations », pleure les calamités des Moabites et prédit leur rétablissement, etc.<sup>240</sup>. Et pourtant, dans cette direction non plus, nul n'alla vraiment jusqu'au bout ; car chaque prophète, la plupart du temps, se croyait investi d'un mandat très limité : faire connaître, à tel moment, tel message divin à tel peuple que les circonstances mettaient plus particulièrement en rapport avec Israël ; même si certains, parfois, s'adressèrent simultanément à toutes les nations avoisinantes, aucun d'entre eux n'entendit jamais Dieu lui confier la mission qui fut plus tard celle des Apôtres : prêcher, d'une façon générale, la vraie religion à l'humanité dans son ensemble<sup>241</sup>. Ebauche imparfaite, encore une fois.

Ainsi les prophètes dispensèrent-ils un enseignement à deux niveaux. Message historique, d'une part : les Juifs, et eux seuls, s'ils voulaient préserver ou reconquérir l'indépendance de leur Etat, devaient redonner vie à la liturgie mosaïque. Message spirituel, d'autre part : les Juifs, et éventuellement les Gentils, s'ils voulaient obtenir la béatitude intérieure, devaient pratiquer la charité envers leur prochain Juif ou Gentil. Pourquoi le second de ces deux messages n'est-il pas formulé aussi distinctement que le premier ? Cela tient, semble-t-il, à deux raisons.

Tout d'abord, l'enseignement purement moral n'était guère accessible à la masse. La situation d'un Jérémie ou d'un Ezéchiel, à cet égard, différait sensiblement de celle de Moïse. Ce dernier se trouvait de plain-pied avec son peuple : ses opinions, si nous nous en tenons à la lettre de l'Écriture, se confondaient à peu près avec celles du Juif moyen ; aussi n'avait-il pas à se mettre à la portée du vulgaire<sup>242</sup> : Dieu — nous avons vu en quel

238. *T.T-P*, ch. III (G, t. III, pp. 55-6 ; P, p. 720).

239. *Ibid.* (G, t. III, p. 56 ; P, p. 720).

240. *Ibid.* (G, t. III, p. 51 ; P, p. 715).

241. Sur cette différence fondamentale entre les prophètes et les Apôtres, cf. *T.T-P*, ch. XI (G, t. III, p. 154 ; P, p. 838).

242. Spinoza dit bien, au chapitre III du *T.T-P*, que Moïse, en affirmant que Dieu avait élu le peuple hébreu à l'exclusion de tous les autres, « *ad Hebraeorum captum locutum fuisse* » (G, t. III, p. 45 ; P, pp. 708-9). Mais il a lui-même déclaré au chapitre II que Moïse, selon l'Écriture, croyait en cette élection privilégiée (G, t. III, p. 39 ; P, p. 701). Peut-être n'y a-t-il là qu'une légère nuance : Moïse mettait l'accent sur l'aspect « élection », les Hébreux sur l'aspect « privilège » ; alors que le fondateur de l'Etat juif, sans exiger que Dieu se désin-

sens<sup>243</sup> — lui parlait un langage conforme à ses préjugés, mais lui-même transmettait littéralement ce qu'il entendait, et les Hébreux le comprenaient. Les prophètes ultérieur, par contre, du seul fait que leur ancien mode de recrutement fonctionnait maintenant dans une conjoncture nouvelle, se distinguaient de la multitude par le niveau élevé de leurs exigences. Aussi étaient-ils en porte-à-faux : si Dieu, comme il l'avait fait pour Moïse, s'adaptait à leurs opinions, il leur fallait parfois, à leur tour, adapter la Parole divine aux capacités de leurs auditeurs ; et ils employaient à cette fin les moyens les plus convenables, sans les confondre pour autant avec le message même qu'ils se croyaient chargés par Dieu de délivrer<sup>244</sup>. D'où, chez eux, l'usage constant de la parabole<sup>245</sup> : les passages où ils parlent en clair — ceux qu'invoque Spinoza et que nous avons mentionnés plus haut — sont, en définitive, peu nombreux.

Mais à quelle sorte de paraboles devaient-ils avoir recours ? Ici intervient la seconde raison de leur relative obscurité. Car les jeux, historiquement, n'étaient pas faits : le destin d'Israël en tant que nation ne s'achevait pas avec la captivité babylonienne ; l'Etat hébreu, pour quelque temps, devait être rétabli une dernière fois. Et les vrais prophètes ne l'ignoraient pas, puisque, pour des raisons qui nous échappent, ils apercevaient l'avenir. Aussi s'estimaient-ils également tenus par Dieu de faire connaître la bonne nouvelle au peuple Juif : de lui annoncer que son châtement n'était pas définitif, de le préparer à l'éventualité d'un retour en Pales-

terressat des autres nations, lui avait demandé un secours particulier pour son peuple (T.T-P, ch. III, G, t. III, p. 53 ; P, p. 717), celui-ci se réjouissait surtout d'être l'unique bénéficiaire de cette faveur. Quoi qu'il en soit, l'essentiel n'est pas là ; ce qui importe, c'est que les préoccupations de Moïse se situaient sur le même plan que celles de la masse des Israélites : seule comptait, à ses yeux, la félicité temporelle de ces derniers. Du moins l'Écriture ne dit-elle jamais autre chose.

243. Cf. *supra*, note 116.

244. Lettre 21 (G, t. IV, pp. 132-3 ; P, p. 1209).

245. T.T-P, ch. I (G, t. III, p. 28 ; P, pp. 689-90). Il est vrai que, dans ce dernier texte, Spinoza ne dit pas exactement la même chose que dans la lettre 21 : il déclare que les prophètes, presque toujours, *percurent et enseignèrent* la Parole de Dieu sous forme de paraboles (« *omnia fere parabolice, et aenigmatice perceperint, et docuerint* »). Mais il ne fait là que condenser en une seule formule la totalité des cas possibles. Dans certains cas, assez rares, les prophètes percevaient et enseignaient en clair le message divin. Dans d'autres cas, ils enseignaient paraboliquement ce qu'ils percevaient en clair. Dans d'autres cas, enfin, qui étaient certainement les plus nombreux, ils percevaient sous forme de parabole une révélation qu'ils transmettaient sous cette même forme. Et les cas de la troisième espèce, à leur tour, pourraient se classer sous deux rubriques : ou bien les prophètes croyaient en la vérité littérale du message qu'ils recevaient, ou bien ils interprétaient eux-mêmes ce message comme étant une parabole, sans toutefois le dire expressément à leurs auditeurs.

tine, de l'exhorter à revenir aux pratiques traditionnelles afin que, le moment venu, la chance qui lui était ainsi offerte ne fût pas définitivement compromise. Point n'était besoin, à ce propos, d'employer un langage figuré : la grande masse des Israélites, qui ne voyaient guère ce que pouvait signifier une béatitude indépendante de la fortune et ne se souciaient guère d'approfondir la question, savaient parfaitement, au contraire, en quoi consistaient les biens de ce monde. On comprend, dès lors, le procédé souvent utilisé par les prophètes. Les paraboles qui leur servaient à présenter sous forme imagée leur enseignement purement moral devaient, *en même temps*, leur permettre de formuler en clair des prédictions d'ordre temporel : prises au sens métaphorique, elles suggéraient, à qui voulait et pouvait l'entendre, le destin spirituel que Dieu promettait à l'homme juste ; prises au sens littéral, elles décrivaient la restauration future de l'Etat juif<sup>246</sup>.

On pourrait évidemment se demander comment Spinoza le sait : au nom de quoi s'autorise-t-il à lire les prophéties entre les lignes, alors que leur sens littéral, en maintes occasions, se suffit très bien à lui-même ? N'est-il pas infidèle, ici, aux principes de son exégèse ? Non, peut-être. Car trois sortes de considérations l'invitent à effectuer ce dépassement. Il y a d'abord ces quelques textes où les prophètes, ouvertement et sans paraboles, délivrent un message spirituel ; sur l'existence, chez eux, d'un tel message, aucune hésitation n'est donc permise. Ensuite, il est également indubitable que les prophètes, d'une façon générale, font souvent un usage conscient de la parabole : lorsque Michée, par exemple, déclare avoir vu Dieu assis sur son trône, les armées célestes à sa droite et à sa gauche, et l'avoir entendu demander à ses combattants quel était celui d'entre eux qui tromperait le roi Achab, il ne peut pas croire, quelle que soit la grossièreté de ses opinions, que les choses se soient réellement passées ainsi ; et ce qu'il veut dire, par ailleurs, est assez clair<sup>247</sup>. Enfin, dans le cas de certains textes qui semblent énoncer des prédictions d'ordre historique, le sens immédiat ne convient pas : lorsque Jérémie (XXXI, 36) et Ezéchiel (XX, 32) paraissent affirmer que Dieu a élu pour l'éternité le peuple hébreu, ils sont en contradiction avec la Loi mosaïque, à laquelle ils adhèrent pourtant sans restriction ; le lecteur attentif

246. « Et quod Prophetarum, dum de hac electione, quae solam veram virtutem spectat, multa de sacrificiis, et aliis caeremoniis, Templi, et Urbis reaedificatione misceant, pro more, et natura prophetiae res spirituales sub talibus figuris explicare voluerunt, ut Judaels, quorum erant Prophetarum, imperii, et Templi restorationem, tempore Cyri expectandam, simul indicarent. »

(*T.T.P.*, ch. III ; G, t. III, p. 56 ; P, pp. 720-1.)

247. Lettre 21 (G, t. IV, p. 132 ; P, pp. 1208-9).

doit donc en conclure qu'ils font allusion à une autre alliance, qui, elle, est véritablement éternelle : celle de Dieu et des justes, dont Ezéchiel, d'ailleurs, parle en même temps<sup>248</sup>. Pourquoi, dès lors, ne pas admettre que beaucoup d'autres prédictions historiques ont aussi une signification spirituelle, même si leur interprétation littérale est cohérente ? Lesquelles exactement ? Peu importe : de toute façon, il ne peut s'agir que de conjectures<sup>248 bis</sup>. Mais l'induction, en elle-même, est vraisemblable.

Quoi qu'il en soit, et quel que puisse être le champ de validité de cette induction, le double caractère de l'enseignement prophétique ne fait pas de doute. Par-delà une répétition fidèle des commandements et des promesses mosaïques à l'usage du peuple juif dans son ensemble, transparaissaient, à l'intention d'une petite élite de vrais croyants, des promesses et des commandements qui annonçaient le message du Christ. Les prophètes, si l'on veut, étaient exotériquement juifs et ésotériquement quasi-chrétiens.

Sur l'un et l'autre plan, pourtant, leur leçon ne fut guère entendue<sup>249</sup>. Certes, leurs prévisions se réalisèrent assez vite : Cyrus, pour des raisons que Spinoza ne mentionne pas, permit aux Juifs de revenir à Jérusalem ; rétablissement *in extremis*, car le peuple élu, ayant complètement abandonné les cérémonies mosaïques, commençait déjà, comme en témoignent Esdras et Néhémie, à se mêler aux autres nations<sup>250</sup>. Mais le second Etat hébreu, bien plus mal agencé encore que le premier, était condamné à mort dès l'origine.

Au début, l'on ne pouvait même pas parler d'indépendance : le peuple juif devait respecter la législation des Perses, auxquels il restait soumis<sup>251</sup>. Puis, lorsque les circonstances lui permirent de se libérer, les institutions qu'il se donna furent désastreuses. Sans doute entrevit-on la nécessité de ne pas revenir aux errements de la monarchie : au lieu de rétablir ce bicéphalisme roi-clergé qui

248. *T.T-P*, ch. III (G, t. III, pp. 55-6 ; P, pp. 719-20).

De même, lorsque les Psaumes 15 et 24 parlent de la montagne et des tentes de Dieu, il ne peut s'agir de la montagne de Jérusalem ni du tabernacle de Moïse, puisque ces lieux n'étaient habités par personne. C'est donc une parabole, qui fait allusion à la béatitude (cf. *supra*, note 230).

248 bis. « hoc tamen circa sensum revelationum notandum, quod haec methodus tantum investigare docet id, quod revera Prophetæ viderint et audiverint, non autem quod illis hieroglyphicis significare aut repræsentare voluerint ; hoc enim hariolari possumus, non autem ex Scripturæ fundamentis certo deducere ».

(*T.T-P*, ch. VII ; G, t. III, p. 105 ; P, p. 776.)

249. Sur l'échec moral et politique des prophètes, cf. *T.T-P*, ch. XVIII (G, t. III, pp. 223-4 ; P, p. 931).

250. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 72 ; P, p. 739).

251. *T.T-P*, ch. XVII (G, t. III, pp. 220-1 ; P, p. 927).

avait engendré tant de guerres civiles, on instaura, en un sens, une sorte de théocratie. Mais celle-ci était bien différente de la première. Dans l'Etat mosaïque originel, les chefs de tribus avaient seuls la charge de faire exécuter la Loi ; lorsque une difficulté d'interprétation se présentait, ils interrogeaient le Grand Pontife, qui, après avoir « consulté Dieu », leur donnait la réponse qui lui convenait ; mais ce dignitaire religieux, s'il expliquait la Loi à sa guise, ne jouait aucun rôle dans le gouvernement proprement dit : quelles que fussent les décisions prises, son nom n'y était pas attaché ; aussi, pour préserver son autorité, refusait-il systématiquement les innovations que lui proposaient les détenteurs de l'Exécutif désireux de s'illustrer — moyennant quoi la Loi elle-même demeurait inaltérable<sup>252</sup>. Dans l'Etat post-exilique, au contraire, les Pontifes, tout en continuant d'exercer leurs fonctions traditionnelles, usurpèrent en même temps l'ancien droit des chefs de tribus ; finalement, ils réclamèrent le nom de rois<sup>253</sup>. L'usage qu'ils firent de ces attributions était à peu près inévitable. Véritables souverains de fait, ils n'eurent plus pour souci de maintenir la Loi, mais de l'accommoder aux mesures politiques et religieuses qu'ils souhaitaient prendre pour assurer leur propre gloire ; ainsi manipulée, la législation mosaïque devint rapidement méconnaissable : nouveaux décrets, nouvelles cérémonies, nouveaux articles de foi, la religion se dégrada jusqu'à n'être plus qu'une funeste superstition<sup>254</sup>. Bien plus : pour assouvir leurs ambitions, les Pontifes avaient besoin de s'attacher la populace ; aussi se mirent-ils à approuver toutes ses actions, même les plus blâmables : l'Écriture, défigurée par eux, leur servit à justifier démagogiquement l'immoralité et l'impiété<sup>255</sup>. Alors que les anciens rois avaient corrompu la nation parce qu'ils ne disposaient pas de la totalité de la souveraineté, les nouveaux maîtres la corrompirent en raison même du pouvoir formellement absolu dont ils jouissaient.

Mais ce n'est pas tout. Les Pontifes, en dépit de leur habileté, n'évitèrent pas d'être démasqués par un certain nombre d'esprits lucides<sup>256</sup>. Ceux-ci, bientôt, s'enhardirent : seule la loi écrite, déclarèrent-ils, méritait d'être observée ; les décrets ultérieurs, que les Pharisiens abusés rattachaient à une antique tradition, n'avaient en réalité aucune valeur<sup>257</sup>. Réaction bien justifiée, certes, mais qui, politiquement, ne pouvait qu'aggraver le mal : à partir du

252. *T.T.-P.*, ch. XVIII (G, t. III, p. 222 ; P, p. 930).

253. *Ibid.*

254. *Ibid.*

255. *Ibid.* (G, t. III, pp. 222-3 ; P, p. 930).

256. *Ibid.* (G, t. III, p. 223 ; P, p. 931).

257. *Ibid.*

moment où l'on discutait des fondements mêmes de la religion, tout devenait possible, et c'en était fait de l'obéissance. Alors apparut un phénomène absolument inédit dans l'histoire juive : la division de la nation en sectes<sup>258</sup>. Le judaïsme n'était plus seulement contaminé de l'extérieur par les superstitions païennes ; c'est de l'intérieur même que se désagrégeait la communauté des croyants. Plus la législation se surchargeait, plus fréquentes et plus vives étaient les contestations<sup>259</sup> ; plus l'on disputait, plus il fallait régler les litiges en prenant décrets sur décrets ; ce qui attisait encore les querelles, etc. Pour l'emporter, chacun faisait flèche de tous bois : alors que Moïse n'avait imposé presque aucun dogme, les controverses spéculatives se greffaient maintenant sur les conflits d'ordre juridique et cultuel ; les Pharisiens, par exemple, prétendaient rendre obligatoire la croyance en la résurrection des morts, que rejetaient les Saducéens<sup>260</sup>. Et des motivations plus « mondaines » renforçaient encore l'âpreté des dissentiments : si les Pharisiens, d'origine populaire selon Josèphe<sup>261</sup>, s'acharnaient tant contre les riches Saducéens, c'est qu'ils voulaient les dépouiller de leurs privilèges<sup>262</sup>. Comment, dans ces conditions, les candidats au pouvoir n'auraient-ils pas utilisé ces luttes de clans ? Tous les partis en présence, désormais, pouvaient se prévaloir de quelques appuis au sein du gouvernement<sup>263</sup>. L'Etat, à nouveau, se trouvait dans une situation de guerre civile. A nouveau, par conséquent, il était à la merci de l'étranger. Rome vint à point pour cueillir les fruits de ces convulsions.

Dégénérescence des institutions et des mœurs, déchaînement des haines intestines, effondrement imminent : la conjoncture, au début de l'ère chrétienne, était à peu près la même qu'à l'époque de Jérémie et de la première dévastation de Jérusalem<sup>264</sup>. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que se soient manifestées les mêmes inquiétudes spirituelles. Depuis longtemps déjà, d'autres prophètes avaient surgi : Malachie, par exemple, qui, dès la période perse, dénonçait avec âpreté la corruption de la religion par les prêtres de son temps<sup>265</sup>. Mais, vers la fin de ce déclin, les choses allèrent beaucoup plus loin. Car Rome n'était pas un conquérant comme les autres : les caractères particuliers de sa domination créèrent

258. *Ibid.*259. *Ibid.*260. *T.T-P*, ch. x (G, t. III, p. 150 ; P, p. 832).261. *T.T-P*, ch. xviii (G, t. III, p. 223 ; P, p. 931).262. *Ibid.* (G, t. III, p. 225 ; P, p. 934).263. *Ibid.* (G, t. III, p. 223 ; P, p. 931).264. Cf. *T.T-P*, ch. vii (G, t. III, p. 103 ; P, p. 775).265. *T.T-P*, ch. xviii (G, t. III, p. 223 ; P, p. 930).

un terrain favorable pour que vint à terme ce qui, chez les prophètes, était resté à l'état d'ébauche.

\*  
\*\*

Lamentable fut l'histoire de Rome, sur le plan humain tout au moins. Sans doute commença-t-elle comme celle de la plupart des autres Etats, Israël compris : un peuple barbare, ayant fortuitement accédé à l'indépendance, mais que sa misère et son inculture rendaient peu apte au gouvernement collectif, ne sut pas affronter lui-même une situation trop difficile et s'abandonna, pour survivre, à l'autorité d'un individu prestigieux. Mais, à partir de là, les chemins divergent. Car les Romains n'eurent pas de Moïse : au moment où se posèrent à eux les deux mêmes problèmes qu'aux Israélites de l'Exode, nul ne se trouva là pour leur en indiquer la solution. Aussi n'évitèrent-ils pas les aberrations les plus communes. D'une part, leurs institutions assurèrent assez mal la *sacralisation du politique*. Au lieu d'instaurer un régime théocratique, ils remirent le pouvoir suprême à un mortel ; circonstance aggravante : à chaque vacance du trône, c'était aux citoyens qu'incombait la désignation du nouveau roi<sup>266</sup>. Comment, dans ces conditions, un tel personnage eût-il pris figure divine ? Elu par ses pairs, le monarque, aux yeux de tous, apparaissait comme un homme parmi d'autres ; même si les dieux ordonnaient de lui obéir, son lien avec les puissances surnaturelles restait fragile : ce que le peuple avait fait, le peuple pouvait le défaire, et le moindre espoir déçu risquait toujours de déclencher une insurrection. Rien n'était prévu, du reste, pour habituer les sujets à se soumettre sans discussion à leur souverain<sup>267</sup> : le rituel liturgique, contrairement à celui des Juifs, ne recouvrait pas la totalité de l'existence. D'autre part, les croyances religieuses des Romains se prêtaient tout aussi mal à la *politisation du sacré*. Peuple de factieux et de blasphémateurs<sup>268</sup>, dit Spinoza. Formule au premier abord étonnante, car, selon l'auteur du *Théologico-Politique*, aucune nation, par nature, n'est plus disposée qu'une autre à la révolte et à l'impiété<sup>269</sup>. Mais l'explication en est simple : le polythéisme, nous l'avons vu, n'incite guère ses adeptes à respecter la divinité ; plus nombreux sont les *rectores*, moins on les admire, moins l'on craint de les braver ; et aucun

266. *T.T-P*, ch. xviii (G, t. III, p. 227 ; P, p. 936).

267. « *Populus Romanus... nondum regibus obedire consueverat* ».

*Ibid.*

268. « *ex seditiosis, et flagitiosis hominibus conflatus* » (*ibid.*).

269. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 217 ; P, p. 922).

législateur, à Rome, n'eut l'idée d'imposer un monothéisme pratique pour remédier à cette faiblesse. Ainsi la multitude avait-elle une double raison d'être insoumise : non seulement elle arrivait assez bien à distinguer ses rois de ses dieux, mais, dans la mesure même où elle les confondait encore, son manque de dévotion ne l'en rendait pas plus docile.

La suite des événements, dès lors, était aisément prévisible. Les Romains, après avoir assassiné trois de leurs six rois<sup>270</sup>, réussirent, sans trop de difficultés, à abolir la monarchie<sup>271</sup>. Mais ils ne s'en trouvèrent pas mieux pour autant. Car, s'ils n'avaient pas encore pris l'habitude d'obéir sans examiner, ils avaient déjà perdu celle de se gouverner eux-mêmes : leurs révoltes n'étaient que des accès de rage impuissante, dont rien de bon ne pouvait sortir. Aussi ne parvinrent-ils pas à se libérer ; une fois supprimée la royauté, ils ne purent se donner qu'une République très oligarchique : plusieurs tyrans au lieu d'un seul<sup>272</sup>. Cela ne résolvait évidemment rien : les causes d'insoumission subsistaient, et les guerres civiles furent incessantes<sup>273</sup>. Pour s'imposer à ses sujets en détournant leur attention, la caste dirigeante eut recours à la méthode ordinaire des rois : la guerre étrangère, dont elle usa et abusa<sup>274</sup>. Mais, à la longue, rien n'y fit : les Romains, comme si leur passé les condamnait à tendre invinciblement vers ce régime, durent enfin rétablir la monarchie sous un autre nom ; leur sort, à l'échelle de plusieurs siècles, fut le même que celui des Anglais du temps de Cromwell<sup>275</sup>.

Et pourtant, bien des choses s'étaient passées durant la période républicaine. Ici intervient, si l'on veut, un « miracle » d'une autre sorte, très différent du « miracle » juif. Déchirée par ses dissensions internes, Rome, toutes choses égales d'ailleurs, eût dû succomber aux assauts de l'étranger ; ses guerres perpétuelles, dans lesquelles elle se lançait comme par une sorte de fuite en avant, risquaient de la conduire à sa perte. Mais sans doute, contrairement à l'Etat juif qui était entouré de puissants voisins, ne rencontra-t-elle sur son chemin que des adversaires plus faibles qu'elle. En tout cas, le fait est là : Rome, par une chance inouïe, fut tou-

270. *T.T.-P.*, ch. XVIII (G, t. III, p. 227 ; P, p. 936).

271. *Ibid.*

272. *Ibid.*

273. Ces tyrans « *ipsum [= populum] externo, et interno bello misere conflictum semper habuerunt* » (*ibid.* ; G, t. III, p. 227 ; P, p. 937).

274. Cf. note précédente. Que les tyrans aient recours à la guerre pour détourner l'attention des masses, c'est ce que Spinoza vient d'expliquer un peu plus haut à propos de la République anglaise (*ibid.* ; G, t. III, p. 227 ; P, p. 936), à laquelle il compare, précisément, la République romaine (cf. note suivante).

275. *Ibid.* (G, t. III, p. 227 ; P, p. 937).

jours victorieuse de ses ennemis<sup>276</sup>. Partie à la conquête des autres nations pour remédier à ses troubles intérieurs en faisant oublier à ses citoyens leur esclavage, elle se trouva, finalement, à la tête d'un empire mondial. Et c'est ainsi, sans Providence aucune, par le seul jeu de causes efficientes incontrôlées, que furent jetées les bases d'une civilisation universaliste.

Car, parmi les peuples qui durent se soumettre à Rome, il y avait les Grecs. Il est vrai que Spinoza ne fait guère allusion à leur histoire. Mais le peu qu'il nous en dit montre bien qu'il leur attribue, comme tout un chacun, une brillante civilisation. *Sur le plan matériel*, grand essor du commerce et de la finance ; à Athènes, une loi fort ingénieuse, qui interdisait aux habitants de prêter leur argent à d'autres qu'à leurs compatriotes, orienta ce développement dans un sens favorable au bien public ; Spinoza insiste sur les effets d'une telle mesure : la circulation des marchandises et des capitaux à l'intérieur de la Cité, en assurant la convergence et l'interdépendance des intérêts économiques, rendit les hommes pratiquement solidaires les uns des autres et créa, pour un temps, les conditions d'une unanimité nationale qui permit au gouvernement collectif de fonctionner<sup>277</sup>. *Sur le plan idéologique*, le recul de la misère et de la crainte dut s'accompagner d'une régression de la superstition<sup>278</sup>, en même temps que les contacts avec l'étranger entraînaient un affaiblissement de l'intolérance<sup>279</sup> ; moins harcelés par l'immédiat, les hommes purent spéculer plus librement ; bientôt se forma la vision du monde dont la Préface du livre IV de l'*Ethique* nous décrit sommairement la genèse, et qui devait servir d'infrastructure aux philosophies platonicienne et aristotélicienne : cosmos unitaire, organisation de tous les êtres en une hiérarchie de genres et d'espèces, tendance de chaque être à réaliser la Forme spécifique qui définit sa place et son rôle dans cet ordre universel<sup>280</sup>. Spéculations délirantes<sup>281</sup>, certes, puisque elles

276. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 204 ; P, p. 902).

277. Cf. *T.P.*, ch. vii, § 8 (G, t. III, p. 311 ; P, pp. 1028-9).

Ce que dit ici Spinoza, c'est que, dans sa Monarchie libérale idéale, l'unanimité nationale sera réalisée par la conjonction de trois facteurs : le développement du commerce et de la finance, la loi athénienne en question (qui serait évidemment inconcevable sans cet essor économique) et la nationalisation du sol. A Athènes, seuls jouaient les deux premiers facteurs. La réussite devait donc être moins parfaite ; mais elle était certainement très appréciable.

278. Sur ce rapport de proportionnalité directe entre crainte et superstition, cf. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 6 ; P, p. 664) ; cf. également, *supra*, notes 56 et 57.

279. Cf. *supra*, note 209.

280. G, t. II, p. 206 ; P, p. 544.

281. « cum Graecis insanire » (*T.T-P*, Préface ; G, t. III, p. 9 ; P, p. 668).

ne faisaient que soumettre l'absurde doctrine des causes finales à une pseudo-rationalisation fondée sur l'emploi d' « idées générales » illusoire ; mais spéculations tout de même ; et, à force de réfléchir, on finit toujours par entrevoir quelques lueurs de vérité : tous les philosophes antiques, de même que ces mystérieux « anciens Hébreux » dont il a été question plus haut, en arrivèrent, non seulement au monothéisme (dont le lien avec l'unification du cosmos est assez facile à comprendre), mais à une approximation plus ou moins nette de la doctrine de la causalité divine immanente<sup>282</sup> — avec cette différence que, contrairement à ce qui s'était passé chez les Juifs, ces philosophes furent nombreux, enseignèrent ouvertement et bénéficièrent d'une large audience. Quoi qu'il en soit, l'atténuation du fanatisme était un facteur de concorde, qui rendait possible, lui aussi, un fonctionnement à peu près efficace du gouvernement collectif. D'où, *sur le plan politique*, des régimes qu'avaient ignoré les populations barbares : Spinoza ne dit rien de la constitution athénienne, mais il sait évidemment qu'il s'agissait d'une démocratie ; quant aux institutions spartiates, il les compare, assez curieusement d'ailleurs, à celles de ce royaume d'Aragon dont il fait une sorte d'ébauche de la monarchie libérale du *Traité Politique*<sup>283</sup>. D'une façon ou d'une autre, en tout cas, dans un grand nombre de cités grecques, le peuple réussit un certain temps à rester maître de son destin.

Et pourtant, cela ne dura pas. La civilisation, comme dans tous les Etats mal agencés, entra bientôt en décadence. Spinoza ne dit pas quels étaient les défauts des constitutions helléniques ; et nous ne pouvons guère reconstituer sa pensée sur ce point, puisque nous ignorons presque entièrement ce qu'il savait d'elles. Mais une chose est bien certaine : les Grecs ne surent pas résoudre correctement la question des rapports entre religion et Etat.

Cette question, évidemment, devait être formulée d'une autre façon que chez les Juifs. Sans doute le problème de la politisation du sacré se posait-il dans les mêmes termes : pour se soumettre, il faut respecter les dieux, et on les respecte d'autant plus qu'ils

282. Cf. le passage de la lettre 73 que nous citons plus haut dans la note 210. « *Omnibus antiquis Philosophis* » pose un problème. On voit comment ce que dit Spinoza peut s'appliquer, par exemple, au Stoïcisme et au néo-platonisme. Mais à Platon et à Aristote ? A Démocrite et à Epicure ? Il est vrai que le Platon et l'Aristote de Spinoza étaient peut-être quelque peu néo-platonisés. Qui le saura jamais ? Quant aux atomistes, pour lesquels l'auteur de l'*Ethique* affiche une grande estime (cf. lettre 56 ; G, t. IV, pp. 261-2 ; P, pp. 1303-4), sans doute pense-t-il que leur monisme de l'Étendue préfigurait, en un sens, sa propre doctrine. De toute façon, « *licet alio modo* » autorise à peu près toutes les gloses.

283. Cf. *T.P.*, ch. VII, § 30 (G, t. III, p. 321 ; P, p. 1044). Spinoza y compare le Conseil des Dix-Sept aux épheores lacédémoniens.

sont moins nombreux. Mais il en allait tout autrement du problème de la sacralisation du politique. Tout d'abord, il ne s'agissait plus d'établir quelque lien que ce soit entre divinité et souveraineté : lorsque le peuple est au pouvoir, il n'a nul besoin d'être surhumain pour lui dicter, de l'extérieur, les règles de conduite qu'il doit suivre<sup>284</sup> ; cela ne signifie pas qu'il n'ait plus besoin de dieux du tout : même en Démocratie, il faut aux citoyens de bien puissants motifs pour se conformer personnellement et chaque jour aux normes qu'ils ont fixées collectivement et une fois pour toutes ; mais la divinité change de fonction : son rôle n'est plus d'édicter elle-même telle ou telle prescription particulière, mais d'imposer aux individus l'obligation très générale de toujours travailler à la concorde en obéissant aux lois de l'Etat, quels que soient cet Etat et ces lois ; d'inciter les hommes, autrement dit, à un dévouement immuable envers la société en tant que telle, et non plus de les attacher inconditionnellement à des formes déterminées de vie sociale qu'ils doivent, par définition, être laissés maîtres de modifier à leur convenance. Ensuite, pour cette raison même, les sanctions divines devaient porter, non seulement sur les actes extérieurs, mais sur les intentions subjectives ; une seule et même action, prise dans sa matérialité brute, était bonne ou mauvaise selon que les lois civiles la prescrivaient ou la prohibaient à telle date et en tel lieu ; ce qu'il fallait, par contre, encourager en permanence, c'était la disposition habituelle à respecter les décisions prises. Ces sanctions, d'ailleurs, ne pouvaient plus guère se situer sur le plan des biens de fortune : lorsque le peuple se donne une loi, c'est qu'il en attend quelque avantage ; il établit donc, de lui-même, un lien causal direct entre la mise en pratique de cette loi et la prospérité temporelle de l'Etat ; point n'est besoin, dès lors, de lui promettre cette même prospérité à titre de récompense extrinsèque : si les dieux ne faisaient que cela, ils seraient inutiles ; les bienfaits et les châtements qu'ils dispensent doivent être d'un autre ordre pour donner aux hommes une raison supplémentaire d'obéir. Enfin, l'hétéronomie disparaissant<sup>285</sup>, les cérémonies liturgiques n'étaient plus nécessaires pour cultiver l'esprit de soumission ; bien plus : elles devenaient nuisibles, car, en habituant les fidèles à se conformer sans réfléchir aux ordres d'une autorité extérieure, elles rendaient psychologiquement plus difficiles les discussions collec-

284. Cf. *T.T-P*, ch. v : *ou bien le gouvernement est collectif, ou bien, s'il est remis à un seul homme (ou à une petite minorité), celui-ci doit avoir quelque chose de surhumain* (G, t. III, p. 74 ; P, p. 741).

285. Cf. *T.T-P*, ch. v : en Démocratie, le peuple n'obéit pas à l'autorité d'autrui ; il n'a donc pas besoin, comme dans les monarchies absolues, d'être soumis à un dressage (*ibid.*).

tives dont la Démocratie a besoin pour fonctionner. Parce qu'une libre république s'accommode fort mal des préjugés et des contraintes qui entravent l'exercice du libre jugement individuel<sup>286</sup>, l'essor de la civilisation, on le voit, exigeait une religion assez semblable à celle qui, en Israël, s'était esquissée chez les prophètes pour des raisons toutes différentes.

Mais cette religion éthique ne vit pas le jour. Spinoza ne se demande pas jusqu'à quel point la diffusion de la philosophie put contribuer à moraliser les croyances traditionnelles ; mais il est bien certain que les philosophes, si large que fût leur audience, n'atteignaient pas la population dans sa grande masse. Pour l'essentiel, le polythéisme subsistait, et le fait qu'il restait institutionnalisé décuplait ses capacités de résistance ; aussi les Grecs — première faiblesse de tout paganisme — ne devaient-ils pas avoir pour leurs dieux beaucoup plus de vénération que les Romains<sup>287</sup>. Quant aux exigences que formulaient ces multiples *rectores*, si elles ne permettaient pas mieux qu'à Rome de discipliner une masse inculte, elles n'en répondaient pas pour autant aux besoins d'un peuple évolué : les dieux, sans être souverains, prescrivaient eux-mêmes certains actes bien définis, et les ordres qu'ils donnaient n'entretenaient avec ceux de l'État que des rapports plus ou moins lâches ; ce qu'ils sanctionnaient, quoique de façon beaucoup moins stricte que chez les Juifs, c'était uniquement l'exécution matérielle de ces ordres, les dispositions intérieures les laissant indifférents ; leur culte, au surplus, comportait toutes sortes de cérémonies rituelles qui, dérisoirement insuffisantes pour une société barbare, n'en pesaient pas moins d'un poids très lourd sur la vie d'un pays civilisé. Il est vrai que le développement de la réflexion et les progrès de la tolérance, en permettant une libre confrontation des préjugés, durent faire apparaître, aux yeux de beaucoup, le caractère inessentiel de ces pratiques. Mais, si l'on éliminait l'accidental, que restait-il ? Pas grand-chose, en définitive. Car les commandements divins — seconde faiblesse de tout paganisme — ne se rapportaient pas principalement à la concorde interhumaine. Sans doute tous les cultes officiels imposaient-ils, d'une façon ou d'une autre, le dévouement au bien public dans le respect de l'ordre établi ; sinon, aucune cité n'eût pu survivre. Mais tel n'était pas leur objectif fondamental : nulle part, répétons-le, l'amour du

286. Cf. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 7 ; P, p. 665). C'est pourquoi la République aristocratique idéale (et sans doute aussi la Démocratie idéale) doit institutionnaliser la religion simple et universelle du *Theologico-Politicus* (*T.P.*, ch. VIII, § 46 ; G, t. III, p. 345 ; P, p. 1077).

287. Le texte du chapitre XIV du *T.T-P* que nous citons plus haut dans les notes 87 et 88 a une portée universelle.

prochain n'avait été encouragé par la religion aussi systématiquement qu'en Israël<sup>288</sup> ; partout ailleurs, cet impératif, sans être passé sous silence, demeurait quelque peu marginal. Une fois ôtée l'écorce, par conséquent, le noyau était si mince que la plupart des hommes ne pouvaient même pas l'apercevoir : le principe de justice et de charité, dénominateur commun de toutes les croyances politiquement acceptables, n'occupait pas, dans les esprits, une place assez importante pour passer au premier plan ; ou, en tout cas, il eût fallu beaucoup trop de temps pour qu'il se dégagât nettement aux yeux des masses. De la débâcle de superstitions fort peu morales, ce qui devait émerger, c'était plutôt l'irréligion. Ainsi le paganisme s'adaptait-il tout aussi mal aux gouvernements collectifs qu'aux régimes fondés sur l'obéissance passive ; s'il n'attachait que fort peu les hommes, contrairement à ce qu'avait fait le judaïsme, à telle ou telle forme particulière de vie commune, il ne les attachait pas non plus à la communauté en général. Et aucun réformateur ne se présenta pour rectifier cet état de choses.

Pour cette raison, et pour beaucoup d'autres (car telle n'était certainement pas la seule malformation des structures politiques grecques), les mœurs finirent par se relâcher. L'évolution historique suivit le cours qu'elle prend toujours lorsque aucun mécanisme institutionnel ne la corrige : les hommes, parce que la réussite même de leur civilisation leur assurait une vie plus facile, devinrent mous et paresseux ; bientôt, ils ne cherchèrent plus à s'illustrer par leurs vertus, mais par leur luxe et par leurs débauches ; l'esprit civique, alors, se perdit, on abandonna les traditions nationales, et l'imitation aveugle de l'étranger prépara les âmes à la servitude<sup>289</sup>. Privées de tout ressort intérieur, les cités helléniques, au terme de leur déclin, furent aisément soumises par le conquérant macédonien. Alors s'esquissa, avec Alexandre, une première tentative de monarchie universelle.

Curieux personnage que ce roi, qui semble fasciner Spinoza : superstitieux dans le malheur, libertin au moindre succès<sup>290</sup>. Mais, quelles que fussent ses convictions personnelles, il aperçut nettement les implications nécessaires du despotisme : pour consolider son règne en sacralisant sa personne, il essaya de se faire passer pour le fils de Jupiter<sup>291</sup>. L'entreprise, toutefois, était ardue. Car Alexandre avait affaire à des sujets déjà fortement contaminés

288. Cf. *supra*, notes 138, 139 et 218.

289. Cf. *T.P.*, ch. x, § 4 (G, t. III, p. 355 ; P, p. 1093).

Il s'agit là d'une loi universelle, qui doit donc s'appliquer aussi au cas particulier de la décadence grecque.

290. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 6 ; P, p. 664).

291. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 204 ; P, pp. 902-3).

par la civilisation grecque, et à qui, pour cette raison, l'on ne pouvait plus faire croire n'importe quoi. D'où, selon Quinte-Curce, l'extraordinaire discours par lequel il répondit aux protestations d'Hermolaüs : jouant sur les deux tableaux à la fois, il tenta de persuader les ignorants de son origine divine tout en laissant cyniquement entendre aux plus cultivés les vraies raisons de son imposture<sup>292</sup>. Mais en vain : les Macédoniens n'étaient pas assez barbares pour se laisser tromper de façon aussi ouverte<sup>293</sup>. Sans doute est-ce là l'une des causes de la rapide désagrégation de leur empire. Et pourtant, si la monarchie restait instable, le gouvernement collectif n'était plus possible nulle part : on avait perdu l'habitude et le goût de la liberté<sup>294</sup>. Le monde oriental hellénisé dut subir passivement les conflits qui mirent aux prises les faibles successeurs d'Alexandre. Épuisé par ces déchirements incessants, il fut bientôt mûr pour la domination romaine.

Les Grecs apportèrent donc à leurs conquérants romains une civilisation déclinante, mais qui laissait de brillants souvenirs. Rome, de son côté, si elle accentua la dégénérescence de cette civilisation, n'en acheva pas moins de l'élever à l'universalité en la diffusant dans l'ensemble de son empire : ce qu'elle lui fit perdre en profondeur, elle le lui fit gagner en extension.

Influence contradictoire. D'un côté, l'immense brassage de populations qu'entraîna l'unification du monde connu dut élargir les horizons : à la périphérie de l'empire, bien des peuples barbares s'éveillèrent : les particularismes locaux tendirent quelque peu à s'effacer, en même temps que reculaient les préjugés auxquels l'isolement, jusque-là, avait donné l'apparence trompeuse de l'évidence<sup>295</sup>. D'un autre côté, cependant, la situation se détériorait au cœur même du monde romain. Certes, les conquêtes de la République avaient fait pénétrer l'esprit critique grec dans la caste dirigeante : César, par exemple, se moquait ouvertement des superstitions païennes<sup>296</sup>. Mais cela n'alla pas bien loin. Car la République, rappelons-le, après toute une série de guerres civiles, s'effondra pour faire place à une nouvelle sorte de monarchie. Or

292. *Ibid.* (G, t. III, p. 204 ; P, p. 903).

293. *Ibid.* (G, t. III, p. 205 ; P, p. 903).

294. Sur l'impossibilité, pour un peuple habitué à l'autorité d'un monarque, de revenir au gouvernement collectif, cf. *T.T-P*, ch. xviii (G, t. III, pp. 226-7 ; P, pp. 935-6). Ici aussi, il s'agit d'une loi universelle.

295. Cf. *supra*, note 209.

296. Lettre 54 (G, t. IV, p. 254 ; P, p. 1296).

Ces mêmes croyances dont César se moquait, Démocrite, Epicure et Lucrèce, dit Spinoza dans la lettre 56, avaient fermement lutté contre elles (G, t. IV, pp. 261-2 ; P, pp. 1303-4).

les empereurs, tout comme Alexandre, savaient très bien de quelle idéologie ils avaient besoin pour s'imposer : Auguste, lui aussi, voulut persuader ses sujets de son origine divine et se faire rendre un culte dans les temples ; et, cette fois, il y réussit<sup>297</sup>. Cela ne résolvait pas tous les problèmes : le gouvernement d'un seul homme, par lui-même, engendre presque nécessairement la discorde ; les séditions succédaient aux séditions, les usurpateurs renversaient les usurpateurs, et, comme le dit Tacite il suffisait parfois de deux soldats pour donner au monde un nouveau maître<sup>298</sup>. A long terme, toutefois, le résultat voulu fut bien atteint : la monarchie, en tant que telle, ne fut plus jamais remise en question. Mais la rançon en était lourde : pour faire pénétrer le culte impérial dans les masses, il fallait entretenir la crédulité la plus grossière<sup>299</sup>. Systématiquement encouragée par le pouvoir, la superstition regagnait le terrain perdu.

Cette contradiction se traduit dans deux domaines. Dans celui de la spéculation, tout d'abord. La pensée grecque, sous une forme ou sous une autre, se répandit dans la quasi-totalité du monde connu : les Gentils, contrairement aux Juifs, prirent l'habitude de philosopher<sup>300</sup>. Cela n'allait pas sans avantage : entrevoyant confusément la doctrine de la causalité divine immanente, les philosophes ne pouvaient manquer d'en pressentir, comme jadis Salomon, certaines conséquences morales. Comment Spinoza ignorerait-il, par exemple, qu'il doit quelque chose au Stoïcisme ? Comment ne saurait-il pas qu'Aristote, en dépit de toutes ses erreurs, plaçait le Souverain Bien dans la connaissance intellectuelle de Dieu ? Ainsi dut se faire jour, un peu partout, l'aspiration à une éthique universelle fondée sur les seules exigences de la Raison : le péripatétisme en fut longtemps considéré comme le modèle<sup>301</sup>. Mais, d'une part, ces spéculations restaient réservées à une élite, même si celle-ci était beaucoup plus large que chez les Juifs. Et d'autre part, n'oublions pas qu'elles reposaient, abstraction faite de quelques lueurs, sur des fondements radicalement faux : le finalisme, combiné aux pseudo-idées générales, engageait la réflexion dans une impasse. Or, avec le renouveau de la superstition, cet élément négatif devint certainement de plus en plus stérilisant : la

297. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 204 ; P, p. 902).

298. *T.P.*, ch. vii, § 14 (G, t. III, pp. 313-4 ; P, p. 1032).

299. D'une façon générale, c'est là « le grand secret du régime monarchique et son intérêt vital » (*T.T-P*, Préface ; G, t. III, p. 7 ; P, p. 665).

300. C'est pourquoi Paul, chargé de leur prêcher l'Évangile, dut lui-même philosopher pour s'adapter à leur genre d'esprit (*T.T-P*, ch. xi ; G, t. III, p. 158 ; P, p. 842).

301. Cf. l'opinion de Joseph ben Shem Tob à ce sujet (*T.T-P*, ch. v ; G, t. III, p. 80 ; P, p. 748).

philosophie, au lieu d'unifier les esprits dans l'adhésion à la vérité, opposa écoles à écoles sur des subtilités aberrantes, engendrant ainsi une nouvelle forme d'intolérance. Le monde entier, ou presque, se mit à déraisonner avec les Grecs<sup>302</sup>. Et voilà qui, plus tard, devait peser lourd sur les destinées du christianisme.

Même processus, vraisemblablement, au niveau des religions populaires. L'unification du monde connu, en amenant celles-ci à se rencontrer les unes les autres, dut faire émerger de façon un peu plus nette ce principe de justice et de charité qu'elles recommandaient toutes tant bien que mal : toutes choses égales d'ailleurs, plus nombreux et plus variés sont les préjugés passionnels qui s'affrontent, plus les valeurs morales communes à tous les hommes parviennent à se dégager facilement<sup>302 bis</sup>. Or, puisque les justes, la société étant mal faite, n'avaient pas plus de chances que les méchants sur le plan des biens extérieurs<sup>303</sup>, ils aspiraient, sans aucun doute, à des réconforts d'un autre ordre. Les mêmes causes produisant les mêmes effets, nous devons donc admettre avec une quasi-certitude que les Gentils, parmi leurs augures et leurs devins<sup>304</sup>, eurent de « vrais prophètes » qui, comme d'autres l'avaient fait pour les Juifs, leur apportèrent ces consolations qu'ils attendaient<sup>305</sup> : si l'Écriture n'en dit rien, c'est que tel n'est pas son objet<sup>306</sup>. Mais les textes païens, eux non plus, n'en parlent guère, et ce n'est pas un hasard. Car l'amour du prochain, encore une fois, n'occupait dans les religions non-juives qu'une place réduite : l'exigence de fraternité, sans que personne y fût totalement insensible, n'était vécue nulle part avec une très grande intensité. Aussi les vrais prophètes devaient-ils eux-mêmes se trouver en minorité par rapport aux imposteurs qui recommandaient et promettaient tout autre chose. Bien plus : contrairement à ce qui se passait en Israël, ils n'étaient pas institutionnellement sélectionnés ; aucun critère légal, par conséquent, ne permettait de les distinguer à coup sûr des charlatans et des rêveurs ; chaque audi-

302. Cf. *supra*, note 281.

302 bis. Cf. *T.P.*, ch. viii, § 6 (G, t. III, p. 326 ; P, p. 1050).

La portée de ce principe dépasse largement l'application politique qui en est faite dans ce paragraphe (l'Assemblée patricienne, en régime aristocratique, doit être très nombreuse).

303. Comme le dit Salomon (*T.T-P.*, ch. xix ; G, t. III, p. 231 ; P, p. 942).

304. Cf. *supra*, note 101.

305. « plane credendum gentiles veros Prophetas, quos omnes nationes habuisse ostendimus, eandem [electionem] etiam fidelibus suarum Nationum promississe, eosque eadem solatos fuisse ».

(*T.T-P.*, ch. iii ; G, t. III, p. 56 ; P, p. 720).

Il s'agit ici, bien entendu, de l'élection spirituelle et éternelle à laquelle fait allusion Ezéchiel, et dont Spinoza vient de parler.

306. *Ibid.* (G, t. III, pp. 50-1 ; P, p. 715).

teur, sur ce point, devait se fier à son propre jugement. Et, avec la remontée des croyances superstitieuses, la discrimination devenait de plus en plus difficile.

Ainsi les Gentils, au début de l'ère chrétienne, étaient-ils plus ou moins prêts à recevoir la religion universelle, encore que leur réceptivité diminuât déjà progressivement. Mais les déficiences éthiques du paganisme ne leur permettaient guère, à moins d'un hasard imprévisible, de faire surgir eux-mêmes cette religion de leur propre sein. Il fallait qu'elle leur fût apportée de l'extérieur ; et assez vite, car, si l'occasion était manquée, elle ne se retrouverait pas de sitôt. Tel fut, précisément, en cette conjoncture exceptionnelle et fugitive, le rôle historique d'une partie du peuple juif.

\*  
\*\*

Car le second Etat hébreu, affaibli par sa corruption et paralysé par ses troubles intérieurs, avait dû, lui aussi, accepter la domination romaine. Il conservait, à vrai dire, un semblant d'autonomie : la Loi mosaïque, déformée par les Pontifes, y restait en vigueur dans la mesure où elle ne gênait pas le conquérant<sup>307</sup>. Mais ce n'était là qu'une apparence fragile, et qui ne pouvait longtemps se maintenir. Bien plus : dès l'époque hellénistique, un grand nombre de Juifs, pour des raisons diverses, avaient émigré sur les territoires de ces successeurs d'Alexandre qui se partageaient et se repartaient périodiquement le monde oriental ; l'Empire romain, du seul fait de son existence, facilita cette dispersion en l'étendant à la totalité du monde connu<sup>308</sup>. Les fidèles, dès lors, avaient à choisir entre deux attitudes opposées, qui correspondaient respectivement aux deux niveaux de l'ancien message prophétique : ou bien, lorsque c'était possible, refuser d'admettre la situation réelle, se replier sur leur particularité, s'attacher désespérément au foyer national qui subsistait tant bien que mal en Palestine ; ou bien, au contraire, s'assimiler aux autres nations et leur apporter, en retour, ce que le judaïsme recélait d'universel. Nationalisme ou universalisme, telle était l'alternative.

Le problème s'était déjà posé lorsque les Séleucides, deux siècles auparavant, avaient tenté d'anéantir l'Etat juif. Eléazar, alors, opta pour la résistance ; historiquement, il n'avait pas tort : puisque

307. Cf. *infra*, notes 322 et 334 : les lois de Moïse, pour l'époque du Christ et en dépit de la domination romaine, sont assimilés par Spinoza aux lois de l'Etat.

308. Cf. *infra*, note 313.

sa patrie existait encore, il voulut, les jeux n'étant pas faits, donner aux siens un exemple de courage afin de les inciter à supporter les pires souffrances plutôt que de consentir à s'incliner devant l'étranger<sup>309</sup>. Ce pari sur l'avenir fut gagné, à court terme tout au moins, et la nation hébraïque retrouva pour quelque temps une certaine indépendance. Face à l'opresseur romain, beaucoup firent le même choix : lors de l'affrontement ultime, Jérusalem se défendit avec un acharnement qui, selon Tacite, ne peut s'expliquer que par le fanatisme superstitieux de ses habitants<sup>310</sup>. Mais, cette fois, le rapport des forces était par trop défavorable aux rebelles : la catastrophe de 70 mit un point final à l'élection temporelle du peuple hébreu<sup>311</sup>. Privés de leurs dernières institutions politiques, chassés de leur territoire, coupés de ce cordon ombilical qu'avait été pour eux le Temple maintenant détruit, les Juifs, sans espoir de retour, furent dispersés sur toute la surface de l'Empire — ou, ce qui revenait à peu près au même à l'époque, sur toute la surface de la Terre<sup>312</sup>. La Diaspora, désormais, était complète et irréversible.

Restait la seconde option. Elle eût pu, bien entendu, ne se manifester qu'à l'état d'aspiration vague : s'il est vraisemblable que bien des Juifs devaient y tendre confusément, il n'était pas fatal qu'elle prit forme. Mais, un demi-siècle environ avant l'effondrement final, un homme exceptionnel se présenta. Jésus-Christ, pour des raisons que nous examinerons plus loin, savait ce qui allait arriver : non seulement il constatait, de son vivant même, l'existence d'une Diaspora spontanée, mais il prévoyait qu'il n'y aurait bientôt plus d'autre avenir pour Israël<sup>313</sup>. Aussi entreprit-il d'élargir aux dimensions de l'humanité ce qui, depuis toujours, constituait le noyau central de la religion traditionnelle : les circonstances, à présent, exigeaient que se parachevât l'évolution du judaïsme. Evolution continue, en un sens, et toujours commandée par le souci du bien public. Moïse, pour assurer la prospérité de l'Etat hébreu, avait ordonné aux Juifs d'aimer leurs concitoyens

309. *T.T-P*, ch. xvi (G, t. III, p. 200 ; P, p. 897).

310. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 215 ; P, p. 920).

311. Jusqu'à nouvel ordre tout au moins. Car Spinoza, encore qu'il n'y croie guère, ne conteste pas, pour l'avenir, la possibilité d'une restauration de l'Etat juif (*T.T-P*, ch. iii ; G, t. III, p. 57 ; P, p. 721).

312. Cf. note suivante.

313. « et postquam Christus eos [= Hebraeos] per totum orbem dispersum iri vidit, docuit, ut omnes absolute pietate colerent ».

(*T.T-P*, ch. xix ; G, t. III, p. 233 ; P, p. 945.)

Notons l'infinitif *futur*. Spinoza sait certainement que la Diaspora, à l'époque du Christ, était commencée depuis longtemps ; et il doit bien penser que le Christ le savait aussi. Mais il insiste ici sur la prévision, par Jésus, du caractère complet et définitif que devait prendre ce phénomène à partir de 70.

juifs comme eux-mêmes ; parce que la Théocratie originelle ne pouvait se maintenir qu'à la condition de s'isoler du monde extérieur, il avait en même temps incité son peuple à haïr les étrangers<sup>314</sup> ; mais l'amour, pour être réservé aux membres d'une seule nation, n'en était pas moins amour : modelés par un conditionnement culturel unique au monde, les Israélites, par la suite, ne devaient plus jamais cesser de placer la fraternité au sommet de leur échelle de valeurs. Lors de la déportation à Babylone, cette aspiration flottait dans le vide : l'Etat hébreu une fois disparu, elle se trouvait privée de son point d'application initial ; Jérémie, alors, lui donna un nouvel objet : puisque les Juifs s'intégraient maintenant à une collectivité plus vaste dont dépendait leur propre sort, il leur demanda de veiller au salut de cette dernière<sup>315</sup> ; de celle-là seulement, puisque c'était à celle-là seulement qu'ils se mêlaient. Enfin, au moment où les Juifs étaient sur le point d'essaimer dans le monde entier, il leur fallait, de toute urgence, reporter leur altruisme sur le genre humain dans son ensemble ; le Christ, par conséquent, leur apprit qu'ils devaient aimer tous les hommes sans exception<sup>316</sup>. Ainsi la même nécessité politique<sup>317</sup>, jouant dans trois contextes différents, avait-elle entraîné une ouverture progressive de l'ancien patriotisme : l'esprit civique, finalement, débouchait sur la charité à l'état pur. Spinoza, bien entendu, ne fait pas de cette situation historique la cause *entière et suffisante* de l'apparition du christianisme : ce qu'il veut simplement dire, c'est que le Christ, encore que son message fût susceptible d'être délivré sous bien des formes, *ne pouvait pas*, compte tenu de la conjoncture, le présenter d'une autre façon.

Mais alors, si les Israélites cessaient de se distinguer des Gentils en tant que bénéficiaires de l'esprit de fraternité, il fallait aussi qu'ils cessassent de s'en distinguer en tant qu'agents de la loi morale : puisque l'objectif de l'heure, dans l'intérêt même des Juifs, était d'instaurer un climat de concorde à l'échelle de l'uni-

314. « Sic etiam, quamvis Hebraeis dictum fuerit, ut unusquisque socium tanquam se ipsum amaret, ... necesse fuit... religionem suo soli imperio accommodarent, seseque a reliquis nationibus separarent ; et ideo iis dictum fuit, « dilige proximum tuum, et odio habe inimicum tuum » (vide Matth., cap. 5 vs. 43).

(T.T.-P., ch. xix ; G., t. III, p. 233 ; P., pp. 944-45.)

Spinoza sait évidemment que la citation de Matthieu ne se trouve pas dans la Loi ; mais elle correspond, selon lui, à son esprit.

315. « postquam autem imperium amiserunt, et Babiloniam captivi ducti sunt, Jeremias eosdem docuit, ut incolunitati (etiam) illius civitatis, in quam captivi ducti erant, consulerent ».

(T.T.-P., ch. xix ; G., t. III, p. 233 ; P., p. 945.)

316. Cf. *supra*, note 313.

317. « quae omnia evidentissime ostendunt, religionem reipublicae utilitati accommodatam semper fuisse » (*ibid.*).

vers, n'eût-il pas été absurde de confier aux seuls Juifs l'exécution de cette immense tâche ? Ou de leur réserver, à eux seuls, les récompenses divines qui en sanctionnaient l'accomplissement ? La communauté mondiale ne serait-elle pas d'autant mieux servie qu'elle aurait plus de serviteurs dévoués parmi ses membres ? Dans la mesure où la charité s'adressait à tous les hommes, tous les hommes, stimulés par les mêmes promesses, devaient la pratiquer au même titre. De cela aussi le Christ prit acte : alors que Moïse n'avait imposé l'altruisme qu'à ses propres compatriotes, alors que les prophètes l'avaient recommandé principalement aux Hébreux et accessoirement seulement à quelques nations païennes, il chargea ses Apôtres de la prêcher sans restriction à l'humanité entière ; la même religion d'amour, jadis enseignée comme étant la loi d'un Etat particulier, devint avec lui loi universelle ou « catholique »<sup>318</sup>.

L'entreprise était-elle utopique ? Non, car les circonstances qui l'avaient rendue nécessaire en facilitaient en même temps la mise en train. L'unification du monde créait les conditions, non seulement de l'universalisation du message juif, mais, pour quelque temps encore, de sa réception par les Gentils. Ceux-ci n'avaient jamais entièrement ignoré l'impératif de solidarité interhumaine ; maintenant qu'ils pouvaient comparer leurs multiples superstitions les unes aux autres, en une confrontation qui tendait à affaiblir ce par quoi chacune d'elles se caractérisait singulièrement, ce précepte, si marginal fût-il, devait transparaître sous leurs yeux à titre de résidu stable. Ce n'était pas grand-chose, mais cela suffisait à les sensibiliser quelque peu au langage de la charité. Qu'un peuple répandu parmi eux vint à leur parler un tel langage avec les accents de la conviction la plus ardente, et peut-être reconnaîtraient-ils ce qu'au fond d'eux-mêmes ils savaient depuis toujours. L'épreuve, en tout cas, méritait d'être tentée : aux Juifs de la Diaspora d'éveiller partout ces aspirations latentes ; à eux de jouer, auprès des nations auxquelles ils allaient s'intégrer, le rôle de catalyseurs ; à eux de révéler l'humanité à elle-même en lui dévoilant ses vrais besoins. Telle était, semble-t-il, la stratégie conçue par le Christ.

318. « ante adventum Christi Prophetæ religionem prædicare solebant, tanquam legem Patriæ... : post adventum autem Christi eandem tanquam legem catholicam... omnibus prædicaverunt Apostoli ».  
(*T.T.-P.*, ch. xii ; *G.*, t. III, p. 163 ; *P.*, p. 847.)

En ce qui concerne les prophètes post-mosaïques, Spinoza, on le voit, simplifie un peu sa propre pensée ; mais, en gros, il ne la trahit pas : il est bien vrai que les prophètes s'adressaient *surtout* aux Juifs.

Mais en quoi la *charité universelle* devait-elle consister exactement ? A l'époque de Moïse, l'amour du prochain se confondait avec l'attachement à un système institutionnel déterminé : celui que Dieu, une fois pour toutes, avait donné à Israël. Allait-il, désormais, se confondre avec l'attachement à un *autre* système institutionnel déterminé ? Puisque les Juifs étaient à présent sous la juridiction de l'Empire mondial, fallait-il leur prescrire, à eux et aux Gentils, de servir le souverain qui assumait ici et maintenant la direction de cet Empire ? Certes, car l'insoumission engendre toujours la discorde<sup>319</sup>. Mais il ne s'agissait plus là d'un commandement inconditionnel. Le régime politique romain, universel par son extension, restait particulier par son contenu : il n'était pas le seul possible, et nul n'ignorait ses tares ; peut-être changerait-il, peut-être s'améliorerait-il. Plus question, par conséquent, de sacraliser *une* forme de gouvernement entre toutes : Dieu ordonnait d'obéir à la loi romaine du moment, non parce qu'elle était bonne, mais parce qu'elle était la loi ; prétendre qu'il l'avait édictée lui-même, directement et pour toujours, eût été à la fois blasphématoire et dérisoire.

Fallait-il, dès lors, s'élevant d'un degré dans la généralisation, prescrire aux hommes de servir *l'Etat romain en tant que tel*, quels qu'en fussent les institutions et les maîtres ? Sans aucun doute, et pour la même raison. Mais là non plus n'était pas l'ultime précepte. A l'intérieur de l'Empire, en effet, l'autorité centrale ne décidait pas de tout : certains peuples, sur le plan local tout au moins, conservaient une autonomie relative ; à l'époque du Christ, par exemple, dans le second Etat hébreu moribond, une caricature de Loi mosaïque subsistait ; les Juifs qui vivaient en Palestine devaient encore la respecter, alors que ceux de la Diaspora se voyaient assujettis à d'autres normes. Bien plus : rien ne prouvait que l'Etat mondial durerait toujours ; peut-être se disloquerait-il à la longue, chacune de ces législations locales redevenant ainsi l'instance suprême. Les Israélites, dispersés à travers le monde, se retrouveraient alors sous la dépendance d'une multitude de pouvoirs distincts.

Fallait-il donc, faisant un pas de plus, leur prescrire de servir *l'Etat en tant que tel*, quel qu'il fût ? D'obéir aux lois du pays où ils habitaient, abstraction faite de toute détermination historique ou géographique ? Oui, bien entendu, et toujours pour la même raison. Mais cela ne suffisait pas encore. Car le bien de la communauté, la plupart du temps, n'avait pas pour *unique* condi-

319. Cf. *T.P.*, ch. III, § 6 (G, t. III, pp. 286-7 ; P, pp. 992-3).

tion le respect de la légalité. La Théocratie hébraïque primitive, à cet égard, constituait un cas tout à fait exceptionnel. Là, effectivement, le seul moyen de contribuer à la paix sociale était d'obéir aux lois. Mais cela tenait à deux raisons dont la conjonction ne devait jamais plus se reproduire : d'une part, la Loi mosaïque originelle, compte non tenu de son seul défaut, répondait jusque dans ses moindres détails aux nécessités de l'harmonie interhumaine ; d'autre part, elle recouvrait la totalité de l'existence — ce qui n'était possible que parce qu'elle régissait une population barbare qui ne voyait nul inconvénient à se soumettre sans examen. Sous les autres régimes, par contre, la charité ne pouvait se réduire au loyalisme politique. Partout, les institutions étaient mauvaises : tout en assurant ce minimum de cohésion sans lequel aucune société ne survivrait, elles suscitaient, par ailleurs, un grand nombre de mécontentements et de haines ; il valait mieux leur obéir pour éviter la guerre civile, mais la stabilité de la Cité n'en était pas garantie pour autant. Allons plus loin : même si, un jour ou l'autre, un Etat bien constitué devait surgir, le développement de la civilisation ne permettrait plus d'astreindre les hommes à une discipline envahissante ; l'essor de la réflexion, les progrès des « sciences et des arts »<sup>319 bis</sup>, le commerce, l'abondance des loisirs, tout cela exigeait qu'un large secteur de la vie humaine fût abandonnée aux initiatives individuelles<sup>320</sup>. Or ce que la loi ne peut interdire est souvent nuisible à la collectivité : qui ne connaît les inconvenients sociaux de la débauche, de l'envie, de l'avarice, de l'ivrognerie ? Et pourtant, comment les supprimer à coup de décrets<sup>321</sup> ? Un complément s'imposait donc : il fallait, pour mieux servir encore le public, combler les lacunes des institutions officielles en recommandant, au nom de Dieu, certains types de conduite que les pouvoirs publics ne prescrivaient pas formellement ; toutes les activités altruistes, en quelque domaine que ce fût, devaient être systématiquement encouragées par la religion ; une fois accomplies les obligations légales, restait à pratiquer la charité extra-légale. C'est pourquoi le Christ prit bien soin de distinguer son enseignement moral des lois de l'Etat : mise au point d'autant plus urgente que les Pharisiens, au moment où il prêchait, croyaient qu'il suffisait d'observer la législation de Moïse pour

319 bis. Les deux étant liés. Cf. *T.T-P*, ch. xx : « *judicii libertas... apprime necessaria est ad scientias et artes promovendum* ».  
(G, t. III, p. 243 ; P, pp. 958-9.)

320. Sur l'inefficacité et la nocivité des lois somptuaires, par exemple, cf. *T.P.*, ch. x, § 5 (G, t. III, p. 355 ; P, p. 1093).

321. *T.T-P*, ch. xx (G, t. III, p. 243 ; P, p. 958).

mériter la béatitude<sup>322</sup>. « Aimez votre prochain comme vous-mêmes » : ce principe fondamental, on le voit, débordait largement le simple « rendez à César... » ; par-delà toute forme particulière d'organisation civile, par-delà même l'organisation civile prise dans l'abstraction de son essence, il s'agissait, sans restriction aucune, de travailler à la concorde en général. Telle était la seule façon de faire renaître, à l'échelle cosmique, ce climat communautaire dont Israël gardait invinciblement la nostalgie : la nécessité politique qui conduisait le judaïsme à s'universaliser l'amenait en même temps, une fois cette métamorphose accomplie, à prendre ses distances par rapport à la politique<sup>323</sup>.

Prendre ses distances, toutefois, ne signifie pas rompre les liens. Si le « rendez à César » ne se confondait pas avec l'impératif de charité, il en restait le corollaire direct. Car il y a bien des façons d'aider autrui. Pris en lui-même, un acte philanthropique est toujours louable : toutes choses égales d'ailleurs, il contribue à améliorer les rapports interhumains. Mais, pour l'apprécier à sa juste valeur, il faut tenir compte du contexte : l'amour universel ne nous interdit-il pas de secourir un individu lorsque, ce faisant, nous portons préjudice à un autre ? Ou à plusieurs autres ? Ou, à plus forte raison, à la collectivité dans son ensemble<sup>324</sup> ? Le salut du peuple entier n'est-il pas la norme suprême, à laquelle toutes les exigences humaines et divines doivent s'adapter<sup>325</sup> ? Or il appartient au Souverain, et à lui seul, de déterminer ce qui contribue au salut public<sup>326</sup> : il est, en fait, mandaté pour cela ; du moment qu'il reste en place, c'est que la majorité des sujets, d'une façon ou d'une autre et peu importe pour quels motifs, acceptent ses décisions. Sans doute peut-il se tromper, sans doute même se trompe-t-il presque toujours ; rien ne nous interdit, d'ailleurs, de tenter de l'éclairer ; mais, quand bien même aurions-nous cent fois raison contre lui, tout ce que nous entreprenons en violation de ses décrets introduit la division dans la Cité, affaiblit le lien social et tend à ramener les hommes à l'effroyable chaos de l'état de nature : quelle que soit la générosité de nos intentions, nous créons,

322. « nec aliud magis curaverit [christus], quam documenta moralia docere, eaque a legibus Reipublicae distinguere, idque maxime propter Pharisaeorum ignorantiam, qui putabant, illum beate vivere, qui jura Reipublicae sive legem Mosis defendebat ».

(*T.T.-P.*, ch. v ; G, t. III, p. 71 ; P, p. 737.)

323. Il n'y a donc pas de contradiction entre le texte cité dans la note 322 et le texte cité dans la note 317 (qui conclut lui-même les textes cités dans les notes 314, 315 et 313). Celui-ci énonce les conditions du phénomène, celui là son résultat — ou un aspect de son résultat.

324. *T.T.-P.*, ch. xix (G, t. III, p. 232 ; P, p. 944).

325. *Ibid.* (G, t. III, p. 232 ; P, p. 943).

326. *Ibid.*

en refusant de nous soumettre, infiniment plus de discorde que de concorde<sup>327</sup>. Il n'est donc pas de charité sans loyalisme. Non que ce dernier soit suffisant ; mais l'amour du prochain se manifeste *d'abord* dans l'obéissance aux lois, et *ensuite*, par-delà celles-ci, dans des initiatives personnelles que les lois n'interdisent pas.

C'est pourquoi il importe de préciser : ce qu'imposait la religion universelle enseignée par le Christ, c'étaient *la justice et la charité*<sup>328</sup>. La justice est définie de la même façon dans les deux ouvrages politiques de Spinoza : volonté constante de rendre à chacun ce qui lui revient d'après la loi<sup>329</sup>. Il est vrai que, dans le *Traité Politique*, le contexte lui donne une signification assez restreinte : elle s'y ramène, pratiquement, au respect de la propriété telle que la législation la codifie<sup>330</sup>. Mais un sens plus large est admissible : rendre à chacun ce qui lui revient peut vouloir dire, non seulement rendre aux particuliers ce que la loi leur attribue, mais aussi rendre au Souverain les services qui lui sont dus (impôts, service militaire, etc.) ; c'est ce que semble suggérer le *Théologico-Politique*<sup>331</sup> ; la justice, alors, correspondrait à peu près à ce que le *Traité Politique* appelle *obsequium* : respect de la loi en général<sup>332</sup>. Le mot « charité », de son côté, peut être pris en deux sens : il se rapporte, soit à l'amour du prochain en général, soit aux seules formes extra-légales de cet amour. Un sens intermédiaire est également concevable : la charité, dans la mesure où elle se distingue de la justice au sens restreint, pourrait désigner l'ensemble formé par l'amour extra-légal du prochain et le service direct du Souverain, qui ont l'un et l'autre pour caractère commun d'être des formes personnelles de dévouement ; tomberait en dehors de cet ensemble le respect de la propriété, qui, lui, n'implique pas d'amour personnel pour l'individu privé dont nous reconnaissons les droits. Ce qui nous donne le tableau suivant :

327. Cf. *T.P.*, ch. III, § 6 (G, t. III, pp. 286-7 ; P, pp. 992-3).

328. *T.T.-P.*, ch. XIV (G, t. III, p. 177 ; P, p. 865).

329. *T.T.-P.*, ch. XVI (G, t. III, p. 196 ; P, p. 890). *T.P.*, ch. II, § 23 (G, t. III, p. 284 ; P, p. 989).

330. *T.P.*, *ibid.* Et cela vaut aussi pour le scolie 2 de la proposition 37 du livre IV de l'*Éthique*.

331. Spinoza écrit au chapitre XVII que, dans la Théocratie mosaïque, parce que Dieu était le Souverain, « *pietas justitia... aestimabatur* » (G, t. III, p. 206 ; P, p. 905). La piété étant l'obéissance à Dieu, il pose donc la double équation : obéissance à Dieu = obéissance au Souverain = justice.

332. *T.P.*, ch. II, § 19 (G, t. III, pp. 282-3 ; P, p. 987).

Charité au sens large (C<sub>1</sub>)  
= amour du prochain en général

---

Charité au sens restreint (C<sub>2</sub>)  
= dévouement extra-légal  
à autrui

Justice au sens large  
(J<sub>1</sub>) = *obsequium*  
= respect des lois en général

---

dévouement direct souverain	Justice au sens restreint (J <sub>2</sub> ) = respect de la propriété d'autrui
-----------------------------	---

---

charité au sens intermédiaire  
(C<sub>3</sub>) = dévouement personnel  
en général

L'expression « justice et charité » aurait alors trois sens possibles : elle pourrait signifier, soit « J<sub>1</sub> et, d'une façon plus générale, C<sub>1</sub> » (ce qui est vraisemblablement le cas), soit « J<sub>1</sub> + C<sub>2</sub> », soit « J<sub>2</sub> + C<sub>3</sub> ». De toute façon, peu importe : ce que veut dire Spinoza est assez clair. Du principe fondamental « aimez votre prochain », se déduisaient immédiatement deux règles dérivées qui s'imposaient avec la même nécessité et la même universalité : premièrement, « soumettez-vous à l'Etat en toutes choses » ; deuxièmement, « dans la mesure où cela n'entre pas en contradiction avec la précédente règle, pratiquez en toutes occasions la charité extra-légale ».

Après quoi, lorsqu'il s'agissait d'appliquer *hic et nunc* ces deux préceptes, nous retombions dans le domaine de la particularisation contingente. En ce qui concerne le premier, la question était fort simple. Il fallait obéir, à tel moment et en tel lieu, aux lois de tel pays déterminé, non parce que Dieu lui-mêmes les prescrivait à titre inconditionnel, mais tout simplement parce qu'elles étaient en vigueur. C'était là, en somme, la conclusion d'un syllogisme : « Conformez-vous aux institutions qui vous régissent — or ces institutions-ci sont les vôtres — donc conformez-vous à ces institutions-ci. » Deux erreurs devaient donc être évitées avec soin : ou bien nier la conclusion sous prétexte qu'elle n'était pas directement énoncée par Dieu ; ou bien, au contraire, confondre la conclusion avec la majeure et lui attribuer la valeur absolue qu'avaient les commandements du Sinaï pour les Juifs traditionalistes ; si Jésus dénonça surtout la seconde de ces erreurs, c'est parce que ses auditeurs, sous l'influence des Pharisiens, inclinaient

davantage à la commettre<sup>333</sup>. Dans la pratique, selon que l'exigeait la conjoncture, cela pouvait donner lieu aux maximes les plus contraires : le Christ, par exemple, au moment où il enseignait, ne prétendait nullement abroger la législation mosaïque qui subsistait tant bien que mal dans l'Etat hébreu agonisant<sup>334</sup> ; par contre, lorsque les Apôtres commencèrent à prêcher l'Evangile à des peuples qui vivaient sous d'autres lois, ils abandonnèrent les cérémonies liturgiques qu'avait imposées Moïse<sup>335</sup>.

Quant au second précepte, son actualisation, elle aussi, dépendait des circonstances. Le Christ, parce que l'Etat juif de son temps était extrêmement corrompu, recommanda, comme Jérémie, la non-résistance à l'injustice<sup>336</sup> : lorsque les méchants peuvent sévir impunément, le seul moyen de travailler à la concorde est de tenter de les désarmer à force de bienveillance. Mais ce n'était pas là un principe universel : dans une société à peu près saine, où il reste quelque espoir de faire respecter le droit, le « tends la joue gauche » cesse de valoir<sup>337</sup> ; nous serions mauvais citoyen si nous donnions notre manteau à celui qui veut nous prendre notre tunique : il faut, au contraire, le dénoncer aux tribunaux pour que force reste à la loi<sup>338</sup>. En gros, le champ d'application de la charité extra-légale est d'autant plus étroit que les institutions sont meilleures : s'il faut, en général, faire l'aumône à titre privé, c'est parce que l'Etat ne prend pas soin des indigents ; dans une société bien faite, il s'en chargerait lui-même<sup>339</sup>. Il y a, toutefois, plusieurs sortes de bonnes institutions : dans les « libres Républiques » que décrit le *Traité Politique*, et qui représentent le type d'équilibre idéal pour un Etat civilisé, un assez vaste domaine resterait ouvert à l'altruisme facultatif ; en Théocratie, par contre, ce dernier perdrait à peu près sa raison d'être. Impossible d'en dire plus : la religion d'amour ne se prête guère à la casuistique !

Ainsi s'achevait, avec le Christ, l'*universalisation* déjà esquissée chez les prophètes. La sacralisation du politique, désormais, prenait une tout autre forme. Plus de souverain divinisé, plus de Dieu législateur, plus de tabous institutionnels, plus de valeur privilégiée accordée à une communauté singulière : l'Etat, laïcisé, démythifié, rendu à sa vraie nature d'instrument conçu par les

333. Cf. *supra*, note 322.

334. « et hinc facile intelligimus, Christum legem Mosis minime abrogavisse, quandoquidem Christus nullas novas leges in rempublicam introducere voluerit ».

(*T.T-P.*, ch. v ; G, t. III, p. 71 ; P, p. 737.)

335. *Ibid.* (G, t. III, p. 72 ; P, p. 739).

336. *T.T-P.*, ch. vii (G, t. III, p. 103 ; P, p. 775).

337. *Ibid.* (G, t. III, pp. 103-4 ; P, p. 775).

338. *T.T-P.*, ch. xix (G, t. III, p. 232 ; P, p. 943).

339. Cf. *Eth.* IV, Appendice, ch. xvii.

hommes et pour les hommes, pouvait s'organiser et se réorganiser librement. Mais ce qui devenait sacré, c'était la communauté en général : faites et refaites ensemble les lois que vous voulez, disait en substance le Christ, mais que chacun de vous, pour son compte personnel, les respecte ensuite de toute son âme ; et puisqu'elles ne sont que des moyens toujours imparfaits, complétez-les sans les contredire en allant plus loin dans la direction qu'elles vous indiquent : efforcez-vous, dans la sphère de votre existence où expire leur autorité, de faire régner quotidiennement le plus d'harmonie possible entre les hommes. Message qui, s'il n'était plus lié à la culture d'une société particulière, s'adaptait merveilleusement aux besoins de n'importe quelle société. La religion, libérée de toute adhérence immédiate à l'Etat, se repolitisait médiatement dans la mesure même où elle s'affirmait comme pure morale.

Mais se réduisait-elle entièrement à la morale ? Oui, sans aucun doute. Car toute généralisation est abstraction. L'ancienne religion, en achevant de s'universaliser, achevait du même coup de se *simplifier* : puisqu'elle s'adressait maintenant à tous les hommes, elle ne pouvait leur présenter comme indispensable au salut que ce qui convenait à tous les hommes, quelle que fût la diversité de leurs conditionnements culturels respectifs. Ainsi devait s'effacer ce qui distinguait les uns des autres les cultes politiquement acceptables ; sous peine de s'enliser dans la particularité, il ne fallait retenir que leur dénominateur commun : l'exigence de paix sociale, qui, si la plupart d'entre eux ne lui accordaient guère d'importance, n'était jamais, par définition, entièrement étrangère aux obligations qu'ils imposaient. Les cérémonies liturgiques, dès lors, cessaient d'être prescrites par Dieu. Cela ne voulait pas dire, bien entendu, que l'on avait toujours le droit de s'en abstenir : si tel gouvernement, à tel moment, donnait force de loi à certains rites, ses ressortissants étaient tenus de s'y conformer ; sinon, d'une façon ou d'une autre, leur nation en eût souffert. Mais cet impératif, conditionnel par sa forme et variable par son contenu, se situait au niveau de l'actualisation politique, c'est-à-dire de *hic et nunc* : les commandements qui n'ont pas d'autre rôle que d'assurer la conservation d'un Etat particulier ne sauraient figurer dans l'énoncé de la loi divine universelle ; hors de cet Etat, ou dans le même Etat en d'autre temps, ils perdent leur signification et leur valeur. D'où l'inévitable conclusion, qui apparaissait enfin au grand jour : les cérémonies, par elles-mêmes, ne contribuent en

rien à l'obtention de la béatitude<sup>340</sup>. C'est pourquoi, encore une fois, les Apôtres renoncèrent à la liturgie mosaïque aussitôt qu'ils eurent entrepris d'évangéliser les Gentils. Le Christ et ces mêmes apôtres, dira-t-on, instituèrent pourtant de nouveaux rites ? Rien, dans le Nouveau Testament, ne permet de l'établir<sup>341</sup>. Mais admettons-le un instant : compte tenu de ce que nous savons d'eux par ailleurs, il ne pouvait s'agir, dans leur esprit, que de signes extérieurs de l'Église universelle<sup>342</sup>. Le baptême, la communion, les fêtes, les oraisons externes, etc. devaient simplement permettre aux fidèles de s'encourager les uns les autres à la piété : leur fonction, sans être précisément politique, était d'entretenir un climat de ferveur dans la communauté chrétienne *organisée* ; hors de celle-ci, nul n'y était astreint ; bien plus : là où l'État les interdisait, les croyants avaient le devoir d'y renoncer sans que le salut de leur âme en fût compromis pour autant<sup>343</sup>. Impossible de nier l'évidence : la doctrine du Christ, telle que la résume ce Sermon sur la Montagne dont Matthieu nous a transmis la version la plus complète, consistait uniquement en enseignements moraux<sup>344</sup>.

Ces enseignements, toutefois, appelaient une justification théorique. Nos actions sont toujours les conséquences de nos pensées. Pour déterminer les hommes à pratiquer la charité, il faut leur inculquer des opinions qui les y incitent. Lesquelles ? Dans les religions traditionnelles, ce rôle idéologique revenait aux mythes, ou à des récits historiques qui se prolongeaient en mythes : à telle date et en tel lieu, dans telles circonstances déterminées, tel Dieu avait parlé à tel individu ou à tel peuple pour lui dicter, sous peine de châtiments et moyennant certaines récompenses, tels commandements déterminés ; pour obéir à ces commandements, il fallait croire à ces histoires, et, si l'on y croyait très sérieusement, cela suffisait souvent à entraîner la soumission. Pouvait-on encore imposer semblable chose ? Non, bien entendu. Sans doute les récits de ce genre restaient-ils pédagogiquement utiles<sup>345</sup>. Ceux de la Bible jouissaient même, à cet égard, d'une supériorité indiscutable : leur monothéisme pratique et l'importance exceptionnelle qu'ils accordaient à l'altruisme les mettaient bien au-dessus de

340. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 76 ; P, p. 743).

341. *Ibid.*

342. *Ibid.*

343. *Ibid.*

344. « [religionis summa] potissimum documentis moralibus constat, ut tota Christi doctrina ».

(*T.T-P*, ch. xi ; G, t. III, p. 156 ; P, pp. 839-40.)

La référence à Matthieu est donnée dans l'annotation marginale 27 en français (G, t. III, p. 262 ; P, p. 839).

345. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 77 ; P, p. 745).

n'importe quel texte païen<sup>346</sup>. Mais, d'une part, ils se rattachaient à une tradition culturelle particulière, qui ne correspondait à rien de vécu par les Gentils. Et, d'autre part, s'ils étaient irremplaçables tant qu'il s'agissait d'appliquer la Loi mosaïque dans son intégralité, le noyau central de cette Loi, lui, pouvait à la rigueur se justifier par d'autres voies — ne fût-ce (nous y reviendrons) que par la simple lumière naturelle<sup>347</sup>, dont nous avons vu qu'elle avait amené les philosophes païens à pressentir de grandes vérités. A chacun, par conséquent, selon sa formation personnelle, de puiser dans sa propre culture de quoi fonder la charité ; ce qui comptait, c'était le résultat : peu importaient les opinions, pourvu qu'elles fussent moralement salutaires<sup>348</sup>. Les Apôtres, dira-t-on maintenant, prêchèrent eux-mêmes la religion en racontant l'histoire du Christ<sup>349</sup> ? Certes, et pour cause : comment un tel récit n'eût-il pas été précieux entre tous ? Mais il s'agissait uniquement d'un stimulant moral parmi d'autres, si privilégié fût-il ; lorsque Paul déclare que les réprouvés ne peuvent invoquer pour excuse leur ignorance des vérités indispensables au salut, cela implique évidemment que la Passion et la Résurrection ne figurent pas parmi ces dernières<sup>350</sup> : point n'est besoin, pour être sauvé, de connaître le Christ selon la chair<sup>351</sup>. La foi dans les récits, quels qu'ils fussent, n'était donc pas comprise dans la loi divine ; pas plus que l'observance des rites, elle ne donnait par elle-même la béatitude<sup>352</sup>.

Il y avait, pourtant, des croyances moralement néfastes. Le polythéisme, nous savons pourquoi, était exclu ; à plus forte raison l'athéisme ; de même, plus généralement, toutes les opinions qui, en minimisant la puissance ou la perspicacité de Dieu, pouvaient faire douter de son aptitude à récompenser et à punir ; de même, enfin, celles qui prêtaient à Dieu des exigences étrangères au principe de charité. Il fallait donc, pour avoir quelque motif de se bien conduire, savoir certaines choses sur Dieu. Mais quoi ? Ce qu'en avaient dit les philosophes païens ? Certainement pas. Les spéculations des penseurs grecs, pour la plus grande part, étaient absurdes et délirantes ; par là-même, elles divisaient les hommes et engendraient des haines inexpiables. Quant aux lueurs de vérité qui y transparaisaient tant bien que mal, à qui étaient-elles accessibles ? Qui pouvait comprendre, par exemple, une doc-

346. *Ibid.* (G, t. III, p. 79 ; P, p. 747).

347. *Ibid.* (G, t. III, p. 78 ; P, p. 745).

348. *Ibid.* (G, t. III, p. 79 ; P, p. 747).

349. *T.T-P*, ch. xi (G, t. III, p. 156 ; P, p. 839).

350. *T.T-P*, ch. iv (G, t. III, p. 68 ; P, p. 734).

351. Lettre 73 (G, t. IV, p. 308 ; P, p. 1339).

352. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 79 ; P, p. 747).

trine comme celle de la causalité divine immanente ? Introduire dans la religion un enseignement aussi complexe eût conduit à rejeter hors de la communauté des croyants la quasi-totalité du genre humain : les Juifs, d'une part, qui méprisaient la philosophie ; et, d'autre part, l'immense majorité des Gentils : femmes et enfants, dont l'infériorité intellectuelle est notoire, alors qu'ils sont pourtant parfaitement capables d'obéir<sup>353</sup> ; presque tous les hommes également, puisque la connaissance vraie des attributs de Dieu n'est donnée qu'à un petit nombre<sup>354</sup>. Beau résultat, pour une religion universelle ! Force était donc de se réduire au minimum ; seules devaient être imposées les opinions strictement nécessaires à la pratique de la charité : celles dont l'ignorance supprime nécessairement toute raison d'obéir, et dont l'adoption est nécessairement impliquée dans le fait même de se soumettre<sup>355</sup>. A cela se réduisaient les quelques dogmes, très peu nombreux et très simples, que le Christ enseigna aux siens<sup>356</sup>.

Ce « *Credo minimum* »<sup>356 bis</sup> de la religion universelle, Spinoza le systématise en sept articles de foi. Les quatre premiers nous apprennent ce que nous avons besoin de savoir des propriétés de Dieu et de sa puissance ; le cinquième définit la loi divine ; les deux derniers nous informent du sort que Dieu réserve à ceux qui exécutent ou transgressent ses commandements. Rappelons-les, puisque nous aurons à nous y référer par la suite :

1. Dieu existe. Non pas n'importe quel Dieu, mais, plus précisément (ou moins imprécisément), un Etre suprême qui est en même temps « modèle de vie vraie » ; ce qui, pour le vulgaire, revient à dire qu'il est souverainement juste et miséricordieux. La justification pragmatique de ce dogme est évidente : quiconque n'admettrait pas l'existence d'un tel Etre ne saurait lui obéir ni le reconnaître pour Juge<sup>357</sup>.

2. Ce Dieu est unique. Justification pragmatique : c'est le monothéisme qui suscite le maximum de dévotion<sup>358</sup>.

3. Ce Dieu est omniprésent, c'est-à-dire a accès à tout. Justification pragmatique : si l'on croyait que quelque chose lui échappe, on douterait de l'équité de sa justice, ou même on l'ignorerait<sup>359</sup>.

353. *T.T-P*, ch. xiii (G, t. III, p. 170 ; P, p. 856).

354. *Ibid.* (G, t. III, pp. 169-70 ; P, p. 855).

355. *T.T-P*, ch. xiv (G, t. III, p. 175 ; P, p. 862).

356. « *Paucissima et simplicissima dogmata, quae Christus suos docuit* ».

(*T.T-P*, ch. xi (G, t. III, p. 158 ; P, pp. 841-2).

356 bis. L'expression est de M. Francès (P, *passim*).

357. *T.T-P*, ch. xv (G, t. III, p. 177 ; P, p. 865).

358. *Ibid.*

359. *Ibid.*

4. Dieu a sur toutes choses un droit souverain et un souverain pouvoir ; loin d'être obligé à quoi que ce soit, il agit toujours selon son bon plaisir absolu, et la destinée de tout être dépend de sa grâce singulière. Justification pragmatique : tous les hommes doivent se sentir absolument tenus de lui obéir, et reconnaître en même temps qu'il n'obéit lui-même à personne <sup>360</sup>.

5. Le culte de Dieu et l'obéissance qui lui est due consistent uniquement en la justice et en la charité, c'est-à-dire en l'amour du prochain <sup>361</sup>.

6. Tous ceux qui obéissent à Dieu en vivant selon cette norme sont sauvés, et eux seuls le sont ; les autres, qui vivent sous l'empire des voluptés, sont perdus. Justification pragmatique : si les hommes ne croyaient pas fermement à ce dogme, ils n'auraient aucun motif de préférer obéir à Dieu plutôt qu'à leurs appétits <sup>362</sup>.

7. Dieu pardonne aux pécheurs qui se repentent. Justification pragmatique : puisqu'il nous arrive à tous de pécher, celui qui ne croirait pas en la miséricorde divine désespérerait de son salut <sup>363</sup>. Celui qui y croit fermement, par contre, aime Dieu avec plus d'ardeur encore : il connaît vraiment le Christ selon l'esprit, et le Christ est présent en lui <sup>364</sup>.

Il ne s'agissait pas, bien entendu, d'interdire aux hommes de pousser plus loin l'investigation des choses divines. Chacun de ces dogmes appelait une interprétation qui en précisât le sens exact. Qu'était-ce que ce Dieu ? Feu, souffle vital, lumière, Pensée pure, autre chose encore ? En quoi exactement était-il un « modèle de vie vraie » ? Son unicité (Spinoza, précisons-le, ne mentionne pas ici cette question) était-elle absolue ou relative ? De quelle façon était-il omniprésent ? Comment dirigeait-il toutes choses ? Sous quelle forme prescrivait-il ou enseignait-il sa loi ? Quel rapport fallait-il établir entre sa toute-puissance et la liberté humaine pour concevoir l'obéissance ? En quoi consistaient les récompenses et les châtiments qu'il dispensait <sup>365</sup> ? Comment comprendre (encore que cette question, elle non plus, ne soit pas signalée par Spinoza) le mécanisme du pardon ? Bien des spéculations et bien des mythes retrouvaient ici leur place ; Paul, par exemple, parce qu'il prêchait à des Gentils habitués à philosopher, dut s'aventurer quelque

360. *Ibid.*

361. *Ibid.*

362. *Ibid.* (G, t. III, pp. 177-8 ; P, p. 866).

363. *Ibid.* (G, t. III, p. 178 ; P, p. 866).

364. *Ibid.*, cf. *infra*, note 385.

365. *Ibid.* (G, t. III, p. 178 ; P, pp. 866-7).

peu pour mieux répondre à leur attente<sup>366</sup>. Mais aucune de ces interprétations particulières ne pouvait figurer dans le *Credo* obligatoire<sup>367</sup> : puisqu'il n'était pas nécessaire d'adopter plus particulièrement l'une d'entre elles pour se montrer juste et charitable, les croyants restaient libres d'en penser ce qu'ils voulaient. Bien plus : chaque fidèle, en un sens, était *tenu* d'adapter les sept articles à sa propre vision du monde<sup>368</sup>, aux idées et aux sentiments qui lui venaient de son conditionnement culturel, voire aux connaissances qu'il tirait de ses seules lumières ; comment, en effet, professer sincèrement des dogmes incompatibles avec nos convictions les plus tenaces ? Et chaque fidèle, pour la même raison, devait reconnaître la même liberté à ses semblables, sans considérer comme ennemi de Dieu ceux d'entre eux qui contesterait ses opinions<sup>369</sup>. Tel était le seul moyen d'unir sous la loi d'amour une humanité si diversifiée par ses traditions et son histoire.

On voit mieux, à présent, quel rapport entretenait cette religion « catholique » avec les religions positives passées, présentes et à venir. Ce n'était pas *une* religion parmi d'autres. La doctrine du Christ ne se confondait pas avec le christianisme, même primitif. Celui-ci, déjà, la particularisait : les récits évangéliques, les spéculations pauliniennes, quelques cérémonies peut-être, ces enseignements et ces pratiques avaient pour fonction de l'adapter à un contexte déterminé ; la grande supériorité des Apôtres sur les autres fondateurs d'Églises venait simplement de ce qu'ils le savaient à peu près — leurs successeurs l'oublièrent vite. Mais d'autres approches étaient concevables. En fait, à regarder les choses rétrospectivement, la foi universelle remontait à la plus haute antiquité : puisque toutes les superstitions, dans la mesure même où elles étaient socialement admises, prêchaient plus ou moins la justice et la charité, chacune d'elles, d'une façon ou d'une autre, recéléait quelque chose à partir de quoi l'on *pouvait* reconstituer les sept articles du *credo*. Ceux-ci, dans le judaïsme mosaïque d'où Jésus les avait extraits, occupaient une place centrale : l'unicité de Dieu, pour être théoriquement toute relative, n'en était pas moins reconnue dans la pratique ; que la charité fut réservée aux concitoyens n'entraînait guère d'inconvénients, aussi longtemps du moins que les Hébreux n'eurent pas de contacts avec l'étranger. Chez les Gentils, il y avait évidemment l'effroyable handicap du polythéisme ; mais rien n'interdisait en droit à un

366. *T.T-P*, ch. xi (G, t. III, p. 158 ; P, p. 842).

367. *T.T-P*, ch. xiv (G, t. III, p. 178 ; P, p. 867).

368. *Ibid.*

369. Cf. l'appréciation sur les « sectaires » (*T.T-P*, ch. xiv ; G, t. III, p. 173 ; P, p. 860).

païen, pour son compte personnel, d'adorer plus particulièrement tel ou tel d'entre ses dieux en lui attribuant une puissance incomparable et de hautes exigences morales : si certains Grecs ou certains Romains se dévouèrent à autrui avec constance et de toute leur âme, ce fut certainement par ce biais — ou par celui de la philosophie. La religion universelle n'était donc nouvelle que pour ceux qui l'ignoraient<sup>370</sup> : patrimoine commun de tous les hommes de bien<sup>371</sup>, elle était là depuis toujours, à l'état vécu, implicitement présente partout où régnait un amour sincère du prochain<sup>372</sup>. Mais, jusqu'alors, elle n'apparaissait pas comme telle : les circonstances ne permettaient pas de la distinguer de l'énorme dépôt historico-culturel qui la recouvrait et l'enveloppait. Le Christ ne fit que l'élever à la conscience d'elle-même en la dégagant à l'état pur... Après quoi vint la rechute dans l'Histoire !

Plus de rites obligatoires, plus de mythes obligatoires, pas encore de dogmes philosophiques ou prétendus tels : la religion se délelait de son appareil superstitieux sans s'alourdir de spéculations inutiles. Instant privilégié, où s'ouvraient des perspectives exaltantes. Les hommes, semblait-il, pourraient librement réfléchir ; préjugés et contraintes cesseraient de paralyser les esprits ; tout deviendrait possible : innovations techniques<sup>373</sup>, pensée politique, recherche désintéressée du vrai. Les divergences d'opinions, loin de troubler la paix civile, multiplieraient et élargiraient les rapports sociaux dans la concorde la plus parfaite : la tolérance religieuse, en brisant les cloisonnements, en apaisant les haines, en facilitant les échanges, favoriserait l'essor du commerce<sup>374</sup> et permettrait aux discussions de se poursuivre pacifiquement sans dégénérer en séditions<sup>375</sup>. Ainsi se constituerait l'un des éléments essentiels d'un équilibre politique de type nouveau : équilibre dans la diversité et le mouvement, par opposition à l'équilibre monotone et figé qui convenait aux peuples barbares. Pour l'Etat lui-même, s'il eût bien voulu l'accepter, n'était-ce pas là un précieux cadeau<sup>376</sup> ?

370. *T.T.-P.*, ch. XII (G, t. III, p. 163 ; P, p. 847).

371. « Ad fidem ergo catholicam, sive universalem nulla dogmata pertinere, de quibus inter honestos potest dari controversia ».

(*T.T.-P.*, ch. XIV ; G, t. III, p. 177 ; P, p. 864.)

372. « Ubicumque haec [= justitia et charitas] reperiuntur ibi Christus revera est ».

(Lettre 76 ; G, t. IV, p. 318 ; P, p. 1345.)

373. Cf. *supra*, note 319 bis.

374. Cf. *supra*, note 209.

375. « Quod si ex jure imperii non nisi facta arguerentur, et dicta impune essent, nulla juris specie similes seditiones ornari possent, nec controversiae in seditiones verterentur ».

(*T.T.-P.*, Préface ; G, t. III, p. 7 ; P, p. 665.)

376. « Quae Doctrina, quam salutaris, quamque necessaria sit in

Mais cette religion, une fois débarrassée de son écorce, devait révéler au grand jour certains d'entre ses traits qui, jusqu'à présent, étaient restés à peine perceptibles. Avant toutes choses, en achevant de se simplifier, elle achevait de *s'intérioriser*.

*Intériorisation des responsabilités*, tout d'abord. Les prophètes, nous l'avons vu, n'avaient guère insisté sur ce point. Mais il importait maintenant de le mettre en pleine lumière. Dans un Empire où se cotoyaient les législations les plus divreses, on ne pouvait déterminer une fois pour toutes les modalités d'application du principe de justice et de charité : ce qui était interdit ici était permis là, voire obligatoire en d'autres lieux ; l'altruisme facultatif devait lui-même s'adapter au contexte politique. Par contre, ce qu'il fallait cultiver au maximum, c'était l'intention générale et permanente d'obéir aux lois, quelles qu'elles fussent ; et l'intention générale et permanente d'aider autrui sans violer les lois, de quelque façon que ce fût. N'y avait-il pas, cependant, un certain nombre de règles pratiques dont l'application, nécessairement et toujours, était indispensable au maintien de la paix sociale : ne pas tuer, ne pas voler, aider les indigents, ne pas commettre l'adultère, etc.<sup>377</sup> ? certes. Mais ces règles, elles aussi, avaient besoin d'être particularisées *hic et nunc*, avec toutes les exceptions, toutes les atténuations, toutes les hiérarchies d'urgence que cela impliquait selon les temps et selon les lieux ; prises en elles-mêmes, sous leur forme la plus générale, elles se transformaient en préceptes subjectifs : en toutes circonstances, faire prévaloir le dévouement au bien public et l'altruisme sur la colère, sur l'envie, sur l'avarice, sur les appétits sensuels, etc. ; sinon, elles n'eussent été que formules vides.

Allons plus loin : sans une telle subjectivisation, la moralité extérieure elle-même risquait fort de ne pas résister aux assauts de la conjoncture. Dans l'Etat mosaïque primitif, la question ne se posait pas : toute infraction entraînait un châtement immédiat, et la vigilance d'une opinion publique que l'emprise de la religion rendait farouchement intolérante ne permettait guère aux contrevenants d'éviter leur triste sort. Mais il n'en était pas ainsi à l'échelle de l'univers. D'une part, dans les autres sociétés de fait (y compris, à l'époque du Christ, chez les Juifs eux-mêmes), il y avait mille moyens de s'assurer l'impunité : dans le second Etat hébreu moribond, nous l'avons vu, la justice était ouvertement foulée aux

*republica, ut homines pacifice, et concorditer vivant..., omnibus judicandum relinquo* ».

(*T.T-P.*, ch. xiv ; G, t. III, p. 179 ; P, p. 867.)

377. Cf. *T.T-P.*, ch. v (G, t. III, p. 70 ; P, p. 737) et ch. xii (G, t. III, p. 165 ; P, p. 850).

pieds par le pouvoir ; et sans doute devait-il en être ainsi, à des degrés divers, chez tous les peuples soumis à Rome. D'autre part, aucun Etat civilisé, si bien agencé fût-il, ne pouvait régenter la totalité de la vie humaine : dans le secteur laissé aux initiatives individuelles, point de sanctions ; seule jouait la réprobation collective, qui pesait d'un poids beaucoup moins lourd que dans la Théocratie hébraïque. Alors s'imposait une évidence que les institutions de l'Etat juif originel, en raison de leur perfection même, n'avaient pas laissé transparaître : celui qui respectait les lois à seule fin d'échapper au supplice, celui qui aidait ses semblables à seule fin d'échapper au discrédit, ceux-là, en réalité, n'étaient ni justes ni charitables<sup>378</sup> ; à la première occasion, ils ne manqueraient pas de faillir ; et les occasions, quasi inexistantes chez les Hébreux du temps de Moïse, étaient à présent très nombreuses. La croyance en des peines éternelles après la mort suffisait-elle à redresser cet état de choses ? Non, car celui qu'animait la seule crainte de l'enfer s'efforcerait toujours de s'en tirer au meilleur compte ; ce qui, dans la mesure où le contenu matériel de la loi morale restait largement indéterminé, ouvrait la porte à toutes les facilités : tant que subsisteraient les passions antisociales, on respecterait peut-être les lois et l'on aiderait peut-être autrui, mais à contrecoeur, et par conséquent le moins possible.

En définitive, donc, seul pouvait être considéré comme vraiment vertueux celui qui accomplissait la loi divine, non sous la contrainte, mais de son plein gré et d'une âme ferme<sup>379</sup>. Sans doute la Loi mosaïque ne l'avait-elle pas ignoré : elle était tout entière destinée à inspirer aux Juifs, si possible, une ardente dévotion et un altruisme inébranlable ; mais, faute de mieux, la crainte du châtement remplissait assez bien le même office ; Moïse, à la rigueur, pouvait se permettre de ne tenir compte que des apparences. Maintenant, au contraire, puisque les hommes se trouvaient davantage livrés à eux-mêmes, li fallait les soumettre à un conditionnement psychologique beaucoup plus fin : les déterminer à faire leur devoir, non plus du tout à titre de moindre mal, mais uniquement parce qu'il leur plaisait de servir Dieu ; ainsi serait-on certain qu'ils obéiraient n'importe quand et n'importe où. C'est pourquoi le Christ prit bien soin de préciser que Dieu sanctionnait, non seulement les actions extérieures, mais le consentement même de l'âme : c'était la conséquence logique du caractère uni-

378. « et revera qui unicuique suum tribuit, quia patibulum timet, is ex alterius imperio et malo coactus agit, nec justus vocari potest ». (T.T-P, ch. iv ; G, t. III, p. 59 ; P, p. 724.)

379. « animo constanti... et ex proprio, non vero alieno decreto » (ibid.).

versel de son enseignement moral<sup>380</sup>. Dans l'énoncé du cinquième article de foi, les mots « justice » et « charité » doivent donc être pris au sens fort : justice, c'est-à-dire *volonté constante* de rendre à chacun ce qui lui revient selon la loi<sup>381</sup> ; charité, c'est-à-dire *amour* du prochain<sup>382</sup> ; sentiment permanent dont les « œuvres de charité » coulent inépuisablement comme de leur source.

On comprend, dès lors, l'importance décisive du septième article de foi. Les Juifs l'avaient toujours admis, bien entendu. Mais, tant qu'il s'agissait seulement d'accomplir certains actes extérieurs, on pouvait toujours espérer mener une vie irréprochable aux yeux de Dieu. Par contre, si Dieu jugeait nos intentions, cette prétention devenait absurde : qui n'a jamais eu de mauvais désirs ? Qui n'a jamais ressenti la loi divine comme un fardeau et comme une contrainte ? A qui n'est-il jamais arrivé de la suivre à contrecoeur, uniquement par crainte d'un sort plus pénible encore<sup>383</sup> ? Or tout cela, maintenant, était péché. Une contrepartie s'imposait donc. Et sur quoi compter, sinon sur la miséricorde divine ? Faute d'y croire fermement, tous les hommes se voyaient condamnés au désespoir<sup>384</sup>. Mais il faut aller plus loin : le rôle de ce dogme n'était pas simplement négatif ; c'est de son adoption, en définitive, que devait venir notre salut. Car le pécheur repentant, lorsqu'il avait le sentiment d'être pardonné par Dieu, ne se retrouvait pas dans la même situation qu'avant sa faute : il aimait Dieu bien plus encore<sup>385</sup>. Aussi longtemps que nous nous estimons impeccables, notre dévotion reste impure ; nous pensons plaire à Dieu à cause de nos mérites, nous nous en réjouissons, mais c'est à nous-mêmes, en définitive, que nous attribuons l'origine de notre joie : lorsque nous croyons inspirer beaucoup d'amour à un être à qui nous avons donné de justes raisons de nous aimer, loin de l'aimer en retour, nous nous contentons souvent de nous glorifier<sup>386</sup>. Au moment du repentir, au contraire, notre attitude change du tout au tout : nous avons pris conscience de notre indignité radicale, nous savons que nous avons mérité la plus sévère des condam-

380. « si documentum morale docere voluisset [Moses]..., tum non tantum actionem externam, sed et ipsum animi consensum damnaret, ut Christus fecit, qui documenta universalialia tantum docuit (vide Matth. cap. 5 vs. 28) ». (*T.T-P*, ch. v ; G, t. III, p. 70 ; P, p. 737).

381. *T.P.*, ch. II, § 24.

382. *T.T-P*, ch. XIV (G, t. III, p. 177 ; P, p. 865).

383. Cf. *Eth.* V, prop. 41, scolie.

384. *T.T-P*, ch. XIV (G, t. III, p. 178 ; P, p. 866).

385. « qui autem hoc firmiter credit, videlicet Deum ex misericordia, et gratia, qua omnia dirigit, hominum peccata condonare, et hac de causa in Dei amore magis incenditur, is revera Christum secundum Spiritum novit, et Christum in eo est ».

(*T.T-P*, ch. XIV ; G, t. III, p. 178 ; P, p. 866.)

386. *Eth.* III, prop. 41, scolie.

nations ; et pourtant, voilà que Dieu nous remet nos péchés : il veut notre salut, il nous aime, alors que nous n'avons rien fait pour cela ! Comment, dès lors, ne pas l'aimer à notre tour ? C'est ce qui arrive toujours lorsque nous nous imaginons inspirer ce sentiment à un être à qui nous n'avons donné aucun motif de l'éprouver<sup>387</sup>. De cette expérience, par conséquent, notre dévotion sort fortifiée. Par là-même, puisque l'on désire nécessairement satisfaire celui qu'on aime<sup>388</sup>, nous voulons, de tout notre cœur, pratiquer la justice et la charité pour exécuter la loi divine ; ou, si l'on préfère, dans la mesure où l'on partage nécessairement les sentiments de l'être aimé<sup>389</sup>, nous aimons les autres hommes et nous aspirons à les aider parce que nous savons que Dieu les aime. Sans doute bien des passions contraires s'y opposent-elles : à nouveau, nous péchons. Mais, à nouveau, nous nous repentons et nous nous sentons pardonnés : notre amour pour Dieu s'accroît encore, ainsi que notre désir de lui obéir et notre amour envers le prochain. Si jamais cette disposition vient à occuper la plus grande partie de notre esprit, si jamais sa force vient à surpasser de beaucoup celle de toutes nos autres tendances, alors, nous sommes sauvés : présent partout où règnent la justice et la charité<sup>390</sup>, l'esprit du Christ est en nous<sup>391</sup>. Ainsi se résolvait le problème posé par l'intériorisation des responsabilités : le dogme du pardon, chez quiconque le méditait sérieusement, créait les mécanismes psychologiques nécessaires à la mise en œuvre d'une morale de l'intention.

*L'intériorisation des sanctions*, dès lors, en devenait presque le corollaire direct. C'est *parce que* le Christ voulait réformer les dispositions subjectives qu'il promit en même temps des récompenses spirituelles à ceux qui suivraient sa loi<sup>392</sup>. Et cela se comprend fort bien : de même que l'exécution matérielle de tous les commandements mosaïques assurait *réellement* la prospérité de l'Etat hébreu, de même une adhésion pleine et entière à la véritable foi « catholique » assurait *réellement* la tranquillité de l'âme. Car l'amour est joie, et la joie constante est bonheur. Cette félicité du vrai croyant qui servait Dieu de tout son cœur, n'était-ce pas là, sinon la béatitude authentique, du moins quelque chose d'appro-

387. *Eth.* III, prop. 41.

388. *Eth.* III, prop. 39.

389. *Eth.* III, prop. 22.

390. Cf. *supra*, note 372.

391. Cf. *supra*, note 385.

392. Cf. la suite immédiate du texte que nous citons plus haut dans la note 380 : « *et hac de causa Christus praeonium spirituale, non autem ut Moses corporeum promittit* ».

(*T.T-P*, ch. v ; *G*, t. III, p. 70 ; *P*, p. 737.)

chant ? Question délicate, sur laquelle il nous faudra longuement revenir. Ici affleure ce qui, dans l'enseignement du Christ, est irréductible aux nécessités politico-historiques.

Constatons simplement que le Christ, sur ce point, ne se prononça pas en termes exprès — publiquement tout au moins. Il se contenta de laisser entrevoir les prolongements de son message. Formellement, il ne promettait rien d'autre que la béatitude intérieure, sans en préciser la nature. Aussi la plupart de ses auditeurs devaient-ils à peu près inévitablement considérer cette béatitude comme une récompense extrinsèque de la vertu, décernée aux hommes de bien par la seule volonté d'une divinité anthropomorphe. Alors resurgissaient les mythes : le Paradis, l'enfer ; et la crainte de l'enfer, qui réintroduisait la superstition au sein même du christianisme<sup>393</sup>. Impossible de faire autrement : les dogmes de la religion universelle, dans leur énoncé explicite, devaient être accessibles à tous, et le Christ n'aurait pas été suivi s'il était allé plus loin. Si beaucoup de chrétiens honnêtes goûtèrent ce bonheur que procure l'amour passionnel de Dieu, ils n'aimèrent Dieu que parce qu'ils en attendaient toutes sortes de jouissances après la mort, comme les Juifs honnêtes de l'époque mosaïque ne l'avaient aimé que parce qu'ils en attendaient toutes sortes de bienfaits ici-bas. Mais du moins une précision était-elle donnée sans équivoque : cette félicité que Dieu accordait aux justes ne se situait pas sur le plan des biens de fortune. Croyance indispensable dans les sociétés mal agencées, où la fortune favorise et défavorise indistinctement bons et méchants. Croyance indispensable, également, dans les sociétés *civilisées* les plus parfaites : lorsque le peuple se gouverne lui-même, il est absolument inutile de lui présenter comme une récompense d'origine surnaturelle la prospérité collective qui doit résulter de l'obéissance aux lois ; s'il a fait ces lois, c'est précisément parce qu'il établissait déjà un lien naturel entre ces deux termes, et les promesses divines ne lui apprendraient rien de plus ; ce qui devient indispensable, par contre, c'est de donner aux individus d'autres raisons de se dévouer au bien public, y compris lorsque la grande liberté qui leur est laissée leur permettrait de s'en dispenser impunément ; les stimulants extra-mondains se substituent alors aux contraintes temporelles que l'Etat n'est plus à même d'exercer. Mystification utile ? Nous verrons que non, malgré tout ; mais le problème, pour le moment, reste en suspens.

393. « ...inferorum metu, qui superstitionis est unica causa ». (Lettre 76 ; G, t. IV, p. 323 ; P, p. 1348.)

Ainsi la doctrine du Christ répondait-elle à un besoin historique bien défini. Moïse, en mettant au point un système institutionnel qui réalisait presque parfaitement le type d'équilibre vers lequel tendaient toutes les sociétés barbares, avait donné au problème des rapports entre religion et Etat la meilleure solution possible pour ce genre de société. Par là-même, il avait fait naître un climat de concorde sans équivalent nulle part ailleurs, et que les Juifs, par la suite, devaient toujours s'efforcer de retrouver. Dans la débâcle où l'Etat hébreu fut nécessairement entraîné par son unique malformation, cette exigence de fraternité tendait à se dégager des particularités culturelles à travers lesquelles elle s'était d'abord manifestée. Le Christ la reprit à son compte, acheva de la détacher de son milieu originel et l'adapta au nouveau contexte que créait maintenant, pour les Juifs, leur dispersion sur toute l'étendue d'un monde unifié par Rome. De ce fait, il définissait un nouveau rapport entre religion et Etat : le meilleur possible pour une société civilisée. Le problème de la *sacralisation du politique* recevait une solution qui s'opposait point par point à celle de Moïse : divinisation, non plus d'une forme particulière de communauté considérée comme intangible, mais de la communauté humaine en général, toute latitude étant par ailleurs laissée aux hommes de se donner eux-mêmes les institutions et les lois qui leur convenaient ; au lieu d'un ritualisme envahissant, réduction de la religion à une éthique de la solidarité interhumaine, tout le reste étant abandonné à la libre réflexion individuelle ; conditionnement moral intérieur, et non plus extérieur, chaque individu pouvant ainsi être livré à lui-même en un grand nombre d'occasions sans jamais rien perdre de son dévouement au bien public. Quant au problème de la *politisation du sacré*, qui se pose partout de la même façon, sa solution était au fond celle de Moïse, mais améliorée : au lieu d'un seul Dieu pour les Juifs, un seul Dieu pour l'humanité entière, c'est-à-dire un seul Dieu sans restriction ; le monothéisme pratique, une fois universalisé, tendait à se transformer en monothéisme théorique ; ainsi se trouvait définitivement liquidée l'hypothèque du paganisme : la divinité, désormais, remplissait pleinement son rôle social. Telle était la religion qui convenait à une « libre République », et que les régimes fondés sur le gouvernement collectif devraient institutionnaliser<sup>394</sup>. Elle ne suffisait pas, bien entendu, à garantir la paix civile : la meilleure des religions, on devait vite s'en apercevoir, n'est efficace que si tous les autres rouages de l'Etat sont harmonieusement agencés ; et

394. Cf. *supra*, note 286.

aucune réforme politique ne pouvait être envisagée à l'époque du Christ : on voit mal les empereurs romains adoptant une constitution spinoziste ! Mais du moins un appel était-il pour la première fois lancé au monde.

\*  
\*\*

Tel fut l'enchaînement de *causes extérieures humaines* qui rendit possible l'apparition du christianisme. Aucune finalité, bien entendu : Spinoza n'est pas Bossuet. Ni la législation mosaïque, ni la décadence de l'Etat juif, ni l'enseignement des prophètes, ni l'unification du monde par Rome n'avaient pour *but* de préparer ce qui devait être leur résultat ; seules jouèrent les causes efficientes. Et ces causes ne formaient même pas une série monolithique : le développement de l'humanité dans son ensemble n'est pas commandé par *une* grande loi d'évolution de type comtien ou hégélien. Si Moïse ne s'était pas trouvé là au bon moment, Israël aurait connu le même destin que les autres nations barbares, et rien ne garantit qu'une théocratie parfaite se fût instaurée ailleurs ; si Moïse (*felix culpa* !) n'avait pas commis son unique erreur, l'Etat hébreu ne se serait pas désintégré, et le noyau central du judaïsme n'aurait jamais pu se détacher de son écorce ; si Rome avait été vaincue par l'un de ses multiples ennemis, les conditions de l'universalisation de ce noyau n'auraient pas été créées, et nous ne pouvons savoir si un autre Empire mondial se fût constitué de façon à remplir le même rôle. Il y eut donc, pour notre entendement fini tout au moins, interférence de plusieurs séries causales indépendantes. Bien plus : ces séries causales n'étaient même pas toutes d'ordre humain : la naissance de Moïse, son mouvement de colère, les victoires de Rome, tout cela ne vient-il pas en partie de causes naturelles ? Ne disons pas que les choses auraient *vraiment* pu se passer autrement : en réalité, tout est nécessairement déterminé ; simplement, les limites de notre intellect ne nous permettent pas de tout déduire. Mais n'en profitons pas pour invoquer la Providence, érigeant ainsi notre ignorance en principe d'explication<sup>395</sup> !

On ne saurait toutefois en rester là. Car les causes extérieures ne sont pas seules à intervenir. Toute action exercée par un individu (et n'importe quel événement, en définitive, consiste en une telle action) est la résultante d'un double déterminisme : d'une part, la série infinie des causes antécédentes et concomitantes qui

395. *Eth.* I, Appendice (G, t. II, p. 80 ; P, p. 406).

affectent cet individu et le soutiennent dans l'existence ; d'autre part, la causalité interne de l'individu lui-même, qui, dès lors que son essence singulière existe dans la durée, tend nécessairement à en actualiser les conséquences. Or, jusqu'à présent, nous n'avons envisagé que le premier point. Il est indéniable que la situation historique de l'humanité à l'époque du Christ *appelait*, en un sens, quelque chose d'analogue au message évangélique. Mais l'humanité se pose parfois des problèmes qu'elle ne peut résoudre. Pourquoi le Christ lui-même répondit-il à cet appel et délivra-t-il ce message ? Qui était-il pour le vouloir et le pouvoir ? Un prophète parmi d'autres, sensibilisé par sa piété aux aspirations de ses contemporains, et dont la vive imagination perçut inadéquatement les moyens de les satisfaire ? Un philosophe, qui comprit clairement ces aspirations et ces moyens ? Mais, s'il était un philosophe, ses desseins ne débordaient-ils pas très largement le domaine de *hic et nunc* ? La conjoncture historico-politique ne fut-elle pas pour lui l'*occasion* de dispenser un enseignement qu'il avait conçu pour des raisons toutes différentes ? Quelles étaient alors ces raisons ? Faute de répondre à ces questions, nous verrions pourquoi l'apparition du christianisme était possible, mais nous ne saurions pas pourquoi il apparut effectivement.

Il y a plus. La diffusion même du christianisme n'est pas sans recéler quelque mystère. Les circonstances de la vie et de la mort du Christ, dit Spinoza, furent immédiatement connues dans la totalité de l'Empire romain<sup>396</sup>. Pourquoi ? A cause des Juifs de la Diaspora ? Sans doute ; mais pour quelle raison en furent-ils eux-mêmes informés si vite ? Allons plus loin : même une fois connu, le christianisme eût fort bien pu ne pas s'imposer, car les hommes ne reconnaissent pas nécessairement ce qui répond à leurs exigences. Et cela d'autant plus que de puissantes forces tendaient à empêcher son adoption : il se répandit *malgré l'opposition des autorités politiques*<sup>397</sup>. Or voilà qui, normalement, eût dû suffire à l'étouffer : en règle générale, c'est perdre son temps et sa peine que de vouloir propager une religion là où les pouvoirs publics l'interdisent<sup>398</sup> ; la puissance de l'État dépasse par trop celle de quelques individus isolés. Pourquoi cette exception ? Spinoza y répond à deux reprises : la réussite des Apôtres, dit-il, est due à ce que le Christ leur avait donné le pouvoir de faire des miracles

396. *T.T.-P.*, ch. XII (G, t. III, p. 166 ; P, p. 851).

C'est historiquement faux, mais c'est ce que croit Spinoza.

397. « *invitis iis, qui imperium tenebant* ».

(*T.T.-P.*, ch. XIX (G, t. III, p. 237 ; P, p. 950).

398. *T.P.*, ch. III, § 10 (G, t. III, p. 289 ; P, p. 996).

et de chasser les esprits impurs<sup>399</sup> ; cela aussi était une force, qui, par l'immense prestige qu'elle procurait à ses détenteurs auprès des masses, put contrebalancer celle des empereurs. Mais ce pouvoir, grâce auquel des hommes ignorants et de basse condition purent convertir la quasi-totalité du monde<sup>400</sup>, d'où venait-il ? D'un heureux concours de circonstances ? Ou d'une science secrète qu'aurait possédée le Christ ?

La question se pose donc : qui était le Christ ? Que voulait-il et que pouvait-il ? Ou, ce qui revient au même puisque les désirs et les pouvoirs d'un individu dépendent du niveau de connaissance qu'il a atteint, que savait le Christ ? Rien de plus que les prophètes ? La même chose que Spinoza ? Davantage encore ? Quel était, autrement dit, son rapport à la Vérité ?

399. *T.T-P*, ch. XIX (G, t. III, p. 233 ; P, p. 945) et *T.P.*, ch. III, § 10 (G, t. III, p. 289 ; P, p. 996).

400. Lettre 76 (G, t. IV, p. 322 ; P, pp. 1347-8).

## CHAPITRE II

### LE CHRIST ET LA VERITE

Sur la personne même de Jésus, nous disposons des renseignements que nous fournissent les Evangiles. Sont-ils dignes de foi ? Oui, dans l'ensemble. Ce que Spinoza dit de l'Ancien Testament vaut aussi pour le Nouveau : puisque l'histoire du Christ fut immédiatement connue dans la totalité de l'Empire romain, il eût fallu, pour en altérer les grandes lignes, obtenir la complicité de la majeure partie du genre humain<sup>1</sup>. Cela ne signifie pas que les récits évangéliques soient exacts jusque dans leurs moindres détails ; mais, s'ils déforment les événements, ce ne peut être qu'à propos de circonstances insignifiantes : pour l'essentiel, leur véracité ne fait guère de doute. D'autant plus qu'ils s'accordent entre eux, même s'ils ne disent pas toujours les mêmes choses : ce que l'un résume, un autre le développe, et inversement ; rien de prémédité dans cette division du travail : si les quatre témoignages s'éclairent mutuellement, c'est par hasard, et sans que les narrateurs l'aient recherché<sup>2</sup> ; mais il n'en reste pas moins qu'ils se complètent sans se contredire. Les Evangiles, toutes choses égales d'ailleurs, doivent donc bénéficier d'un préjugé systématiquement favorable : admettons les faits qu'ils rapportent, sauf en cas d'impossibilité manifeste ; et, dans ce dernier cas, réduisons nos rectifications au minimum.

\*  
\*\*

1. *T.T-P*, ch. XII (G, t. III, p. 166 ; P, p. 851).  
2. *T.T-P*, ch. XII (G, t. III, p. 164 ; P, p. 849).

Nous ne pouvons accepter, bien entendu, la doctrine de l'Incarnation. Quand bien même serions-nous contraints de reconnaître qu'elle correspondait à l'opinion des évangélistes, la Raison nous interdirait d'y adhérer. Car cette doctrine, de toute évidence, est absurde : Dieu n'est jamais devenu ni ne deviendra jamais homme, pas plus que le cercle ne se fera jamais carré<sup>3</sup>. Le Christ n'était pas la Substance infiniment infinie ; ou, si l'on préfère, il était cette Substance *en tant* seulement qu'affectée d'une modification finie : *Deus quatenus*, comme n'importe quel autre individu singulier. Mais les évangélistes ont-ils réellement enseigné ce dogme inintelligible ? Tout ce que l'on peut invoquer à ce sujet, c'est une phrase de Jean : « Et le Verbe s'est fait chair »<sup>4</sup>. C'est peu, et c'est très vague. Ne serait-ce pas là, tout simplement, une façon imagée de dire que la Sagesse de Dieu s'est manifestée en Jésus-Christ plus qu'en toute autre créature<sup>5</sup> ? Les langues orientales sont riches en tournures poétiques de ce genre ; et nous savons que Jean, bien qu'il écrive en grec, hébraïse assez souvent<sup>6</sup>. Ainsi interprétée, la formule en question n'a plus rien de déraisonnable. Est-elle vraie, et en quel sens ? C'est ce qu'il nous faudra établir par d'autres voies.

La Résurrection, prise au sens matériel, est tout aussi inadmissible. Spinoza, remarquons-le bien, n'affirme pas expressément l'impossibilité absolue de redonner vie à un cadavre : qui sait jusqu'où s'étend la puissance des lois de la Nature ? Mais le récit de ce qui arriva à Jésus-Christ ressuscité, et surtout de son Ascension, entre en contradiction avec les évidences les plus patentes : Dieu n'a ni droite ni gauche, il ne réside en aucun lieu particulier, la matière est partout identique à elle-même, Dieu ne se manifeste pas hors du monde en un espace imaginaire, l'assemblage du corps humain est maintenu dans certaines limites par le seul poids de l'air, etc.<sup>7</sup>. Et pourtant, cette fois, les évangélistes croient sans aucun doute à la vérité littérale de ce qu'ils racontent<sup>8</sup> : il s'agit, dans leur esprit, d'un événement historique réel, et non pas d'une allégorie. C'est donc qu'ils sont dans l'erreur, comme bien des prophètes le furent avant eux<sup>9</sup>. Mais en quoi se

3. Lettre 73 (G, t. IV, p. 309 ; P, p. 1339).

4. En tous cas, c'est elle seule qu'invoque Oldenbourg contre Spinoza (Lettre 74 ; G, t. IV, p. 310 ; P, p. 1340). L'autre citation sur laquelle il s'appuie est tirée de l'Épître aux Hébreux, non des Évangiles.

5. Lettre 73 (G, t. IV, p. 308 ; P, p. 1339) et Lettre 75 (G, t. IV, p. 316 ; P, p. 1344).

6. Lettre 75 (G, t. IV, p. 315 ; P, p. 1343).

7. *Ibid.* (G, t. IV, p. 313 ; P, p. 1342).

8. Lettre 78 (G, t. IV, p. 328 ; P, p. 1352).

9. *Ibid.*

trompent-ils au juste ? Si nous appliquons ici notre principe de rectification minimum, la réponse s'impose : les témoins oculaires ont *vraiment cru* voir Jésus en chair et en os après sa mort, ils ont *vraiment cru* le voir monter au ciel ; mais ce n'était là qu'un effet de leur pieuse imagination, comme ces trois hommes sous l'apparence desquels Dieu rendit visite à Abraham<sup>10</sup>. Hypothèse indirectement confirmée par les Evangiles eux-mêmes : le Christ n'est apparu ni au Sénat, ni à Pilate, ni à aucun infidèle, mais uniquement aux saints<sup>11</sup>. Il ne nous reste donc qu'à choisir entre deux conclusions : ou bien les Apôtres, objectivant ce qu'ils désiraient voir se produire, furent victimes d'une hallucination pure et simple ; ou bien leur vision, comme toutes celles dont avaient bénéficié les prophètes, leur révéla, sous une forme adaptée à leurs opinions, quelque vérité d'un autre ordre. Or celle-ci, dans le cas présent, se laisse aisément entrevoir ; en prenant au sens spirituel le mot « mort » (comme dans la formule de Jésus : « Laissez les morts enterrer leurs morts »), nous pourrions l'énoncer de la façon suivante : le Christ a reçu l'éternité et s'est levé d'entre les morts en donnant l'exemple d'une exceptionnelle sainteté, et il tire ses disciples d'entre les morts dans la mesure où ils suivent son exemple<sup>12</sup>. Ce n'est pas cela, encore une fois, qu'ont voulu dire les évangélistes. Mais Spinoza, pour son compte personnel et toute question exégétique mise à part, a bien le droit de se demander si une telle affirmation est vraie ou fausse. Si elle est vraie, il y avait quelque chose de plus qu'une illusion dans ce qu'ont vu et entendu les Apôtres : on peut admettre la Résurrection de Jésus à condition de l'interpréter allégoriquement<sup>13</sup>. C'est ce qu'avait déjà fait Paul, semble-t-il ; sinon, l'argumentation du chapitre XV de la première Epître aux Corinthiens serait très faible<sup>14</sup>. Est-ce justifié ? Le Christ a-t-il vraiment accédé à la vie éternelle authentique ? C'est ce qu'il nous faudra, à nouveau, établir par d'autres voies.

La question des miracles de Jésus-Christ est à la fois plus simple et plus complexe. Plus simple quant à son principe, car deux choses sont bien certaines : d'une part, rien ne se produit jamais en violation du déterminisme universel ; d'autre part, nous ignorons presque entièrement ce déterminisme universel. Si l'on appelle miracle ce qui contredit aux lois de la Nature, il n'y a

10. Lettre 75 (G, t. IV, pp. 313-4 ; P, pp. 1342-3).

11. *Ibid.* (G, t. IV, p. 313 ; P, p. 1342).

12. *Ibid.* (G, t. IV, p. 314 ; P, p. 1343).

13. Lettre 78 (G, t. IV, p. 328 ; P, p. 1352).

14. Lettre 75 (G, t. IV, pp. 314-5 ; P, p. 1343).

pas de miracles<sup>15</sup>. Mais comment *prouver*, sauf en quelques cas exceptionnels, que tel événement singulier contredit aux lois de la Nature ? Il faudrait pour cela connaître toutes ces lois, et tout ce qu'elles peuvent produire en se combinant les unes aux autres de toutes les façons possibles : chétifs humains que nous sommes, disposons-nous vraiment d'un tel savoir<sup>16</sup> ? Dans ces conditions, si nous restreignons la définition du mot « miracle » de façon à la faire correspondre à ce qu'il désigne effectivement dans l'usage courant, si nous nous bornons à entendre par là un phénomène insolite rapporté par un auteur qui n'en connaît pas les causes<sup>17</sup>, rien ne nous interdit, encore que rien non plus ne nous y oblige absolument, de considérer certains miracles comme authentiques : seuls doivent être récusés les témoignages dont on peut démontrer qu'ils sont logiquement incompatibles avec des vérités établies par ailleurs ; et celles-ci, jusqu'à nouvel ordre, sont peu nombreuses. Aussi la question devient-elle extrêmement complexe à partir du moment où nous entrons dans les détails. Trois règles, ici, doivent être suivies tour à tour. En premier lieu, cherchons si l'événement relaté n'implique pas une absurdité manifeste ; s'il en implique une, rectifions-le, mais le moins possible : pas plus qu'il n'est strictement indispensable pour éliminer la contradiction constatée. C'est ce qu'a fait Spinoza à propos de la Résurrection du Christ. Mais, dans l'état actuel de nos connaissances, aucun autre récit évangélique ne tombe sous le coup d'une telle critique. D'où la seconde règle : ce dont nous n'avons pas démontré l'absurdité, essayons, autant que nous le pouvons, de l'expliquer par des causes naturelles<sup>18</sup>. Il est vrai que nous ne le pouvons guère, du moins en ce qui concerne le Nouveau Testament. Il y a bien, dans les Évangiles, *un* miracle dont le récit nous laisse entrevoir — entrevoir seulement — la possibilité d'une explication de ce genre : la guérison de l'aveugle-né (Jean, 9, 6-8), à propos de laquelle sont mentionnés certains agents physiques mis en œuvre par le Christ<sup>19</sup>. Cela ne nous avance que fort peu : nous ne *comprendons* pas comment un mélange de salive et de terre a pu rendre la vue à un aveugle ; néanmoins, cela nous met sur la voie : sans doute s'agissait-il d'une cure médicale fondée sur des principes qui nous échappent, et sans doute les témoins n'ont-ils pas fait attention à tous les ingrédients utilisés. Mais ce cas, lui aussi, est unique : lorsqu'ils racontent les autres miracles de Jésus, les évangélistes ne

15. *T.T-P*, ch. vi (G, t. III, p. 83 ; P, p. 751).

16. Lettre 75 (G, t. IV, p. 315 ; P, p. 1343).

17. *T.T-P*, ch. VI (G, t. III, pp. 83-4 ; P, p. 752).

18. Lettre 75 (G, t. IV, p. 315 ; P, p. 1343).

19. *T.T-P*, ch. vi (G, t. III, p. 90 ; P, p. 760).

soufflent mot des intermédiaires naturels. C'est donc la troisième règle qu'il nous faut appliquer presque toujours : pour ce dont nous ne pouvons ni apercevoir le mécanisme ni démontrer l'absurdité, le mieux est de suspendre notre jugement<sup>20</sup>. Soit, par exemple, la résurrection de Lazare. A Oldenbourg, qui lui demande son avis sur ce miracle en même temps que sur la Résurrection du Christ<sup>21</sup>, Spinoza ne répond rien : il se contente d'énoncer les trois règles précédentes sous leur forme la plus générale. Et, de fait, il n'a rien de plus à dire. S'il était prouvé que l'on ne peut réanimer un cadavre, nous devrions admettre que les témoins ont légèrement exagéré : peut-être, en réalité, Lazare n'était-il pas tout à fait mort ; mais jamais semblable démonstration n'a été faite. S'il était prouvé que ce phénomène est possible, et si nous en connaissions les causes, nous serions en droit de supposer que Jésus avait les moyens de le produire ; mais, sur ce point, nous ne savons rien. Concluons donc qu'il s'est passé quelque chose d'assez surprenant pour que l'erreur commise, si erreur il y eut, soit humainement compréhensible, mais ne précisons pas davantage. Quelle importance, au surplus ? La religion n'a nul besoin de s'appuyer sur l'ignorance<sup>22</sup> : quand bien même le Christ n'aurait-il jamais fait de miracles, cela ne changerait rien à la valeur de son enseignement. Il en a, du reste, certainement fait : on peut contester les circonstances particulières de telle ou telle de ses actions, mais il n'en reste pas moins qu'il a opéré un certain nombre de guérisons fort étonnantes. S'il n'avait disposé de ce pouvoir, comment eût-il pu le transmettre à ses Apôtres ? Et il le leur a bien transmis, puisque — comme nous l'avons vu à la fin du chapitre précédent — c'est pour cette seule raison que le christianisme put triompher. D'où le tirait-il ? D'une science très supérieure à la nôtre ? C'est ce qu'il nous faudra, pour la troisième fois, établir par d'autres voies.

Sagesse éminente, participation éminente à la vie éternelle, connaissances scientifiques éminentes : si tout cela était vrai, le Christ se distinguerait des autres hommes — voire *des hommes* — par la perfection de son entendement. Reste à savoir si c'est vrai ou non. Car rien, jusqu'à présent, n'a encore été prouvé. La formule poétique de Jean peut signifier toutes sortes de choses ; même si Spinoza l'a bien comprise, il n'est pas obligé de croire l'évangéliste sur parole. L'accès du Christ à la béatitude éternelle n'est pas démontré par la vision qu'eurent les Apôtres ; bien au contraire,

20. Lettre 75 (G, t. IV, p. 315 ; P, p. 1343).

21. Lettre 74 (G, t. IV, p. 310 ; P, p. 1340).

22. Lettre 73 (G, t. IV, p. 307 ; P, p. 1338).

c'est à la condition d'avoir été démontré au préalable qu'il peut donner sens à cette vision. Quant aux miracles, gardons-nous d'en rien conclure : là où il y a miracle, il y a ignorance de notre part, et l'ignorance ne constitue pas un argument ; peut-être, comme certains prophètes, Jésus bénéficia-t-il d'heureux hasards sur lesquels broda l'imagination des foules ; si nous savions *déjà* qu'il possédait une science immense, cela nous permettrait de rendre compte de ses cures extraordinaires, mais ne ce sont pas celles-ci qui nous l'apprendront jamais. Comment, dès lors, trancher la question ?

En fait, nous en avons les moyens, jusqu'à un certain point tout au moins. Pour déterminer le niveau intellectuel d'un individu, la méthode la plus sûre est encore de le juger *sur ce qu'il dit*. Or nous savons ce qu'a dit le Christ : ses paroles, au même titre que ses actes, sont consignées dans les *Evangelies*. Et, cette fois, il n'est plus question de récuser quoi que ce soit : un événement contradictoire est impossible, mais une phrase contradictoire ne l'est pas. Si l'une des affirmations attribuées à Jésus par les évangélistes était absurde, cela ne signifierait pas que l'affirmation par laquelle ils lui attribuent cette affirmation implique elle-même une absurdité : Jésus a pu s'écarter du vrai ; les évangélistes aussi, bien entendu, mais, s'il en est ainsi, nous ne le saurons jamais.

Interrogeons donc le message du Christ tel que la tradition l'enregistre, sans nous poser de questions sur son authenticité, et voyons s'il peut ou non être considéré comme l'expression d'une haute sagesse. Comment le Christ déclare-t-il l'avoir conçu ? Quel est son contenu ? Sous quelle forme le Christ l'a-t-il communiqué à ses disciples ? Si, sur chacun de ces trois points, nous devons conclure à la rationalité de l'enseignement de Jésus, nous ne risquerions guère de nous tromper en faisant de celui-ci un philosophe — ou même quelque chose de plus.

\*\*

Tout d'abord, donc, comment Jésus-Christ nous dit-il avoir appris les vérités qu'il nous enseigne ? Sur ce point, deux constatations s'imposent. La première est négative : le Christ n'était pas un prophète. Car les prophètes, nous le savons, reçoivent leurs révélations par l'intermédiaire de leur imagination : ils ont des visions, qu'ils relatent avec force détails ; ils entendent certaines paroles, qu'ils répètent le plus fidèlement possible. Or Jésus ne prétend jamais que Dieu lui soit apparu visuellement ; il ne pré-

tend jamais non plus que Dieu lui ait parlé, au sens matériel du mot ; nulle part, dans les Evangiles, nous ne trouvons la moindre trace d'une affirmation de ce genre<sup>23</sup>. S'agit-il là d'une dissimulation de la part du Christ ? Quel en serait alors le but ? Pourquoi Jésus, s'il était un prophète, aurait-il omis de le mentionner ? Parce qu'il voulait se faire passer pour Dieu lui-même ? Mais, précisément, il ne le veut pas : ce qu'il dit de plus haut à son propre sujet, c'est qu'il est le temple de Dieu<sup>24</sup> ; quel que soit le sens de cette expression, la demeure, en tout cas, se distingue de l'habitant. L'omission viendrait-elle donc des évangélistes ? D'une sorte de censure qu'ils auraient exercée sur certaines paroles de Jésus-Christ ? Mais, à nouveau, pourquoi s'en seraient-ils rendu coupables ? Parce que la question ne leur semblait pas importante ? Ce serait bien étrange. Parce qu'ils voulaient faire passer le Christ pour Dieu ? Dans ce cas, loin de se contenter d'une simple formule poétique, ils auraient proclamé sans ambiguïté la divinité de Jésus. Rendons-nous donc à l'évidence : le Christ n'a pas perçu imaginativement de message divin. Dès lors de deux choses l'une : ou bien Dieu ne s'est pas communiqué du tout à Jésus-Christ ; ou bien, s'il s'est communiqué à lui, c'est d'une autre façon que par la médiation d'images ou de mots.

Or une seconde constatation, positive cete fois, nous incite à trancher l'alternative : nous lisons, dans les Evangiles, que *Dieu s'est révélé aux Apôtres par l'intermédiaire du Christ* (« *per Christum* ») et que le Christ est voie de salut<sup>25</sup> ; le Christ, sous une forme ou sous une autre, le proclame à maintes reprises<sup>26</sup>. Il y a donc bien eu révélation ; du moins est-ce Jésus lui-même qui le dit. Mais, si Jésus n'était pas Dieu, sa position semble tout à fait paradoxale. Dans les récits de l'Ancien Testament, chaque révélation divine comportait obligatoirement trois termes : Dieu, un destinataire (le prophète), et des instruments de transmission (sons ou images) qui servaien à la fois à faire connaître la pensée de Dieu au prophète et à l'adapter aux opinions de ce dernier. Dans les Evangiles, nous retrouvons bien les trois mêmes termes ; mais la place des prophètes y est occupée par les Apôtres, non par le Christ ; Jésus, lui, y joue le même rôle que les sons et les images : intermédiaire entre l'émetteur et le récepteur, il est, très exactement, la Voix de Dieu, comme la « voix créée » qu'entendit

23. *T.T-P*, ch. 1 (G, t. III, p. 21 ; P, p. 681).

24. Lettre 75 (G, t. IV, p. 316 ; P, p. 1344).

25. *T.T-P*, ch. 1 (G, t. III, p. 21 ; P, p. 681).

26. Cf. les références données par M. Malet (*Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la pensée biblique*, ch. xv, p. 293).

Moïse sur le Sinai<sup>27</sup> Qu'est-ce à dire ? Que Dieu, par des moyens inconnus de nous, a manipulé l'organe vocal du Christ de façon à lui faire prononcer certains discours à l'élaboration desquels Jésus lui-même, comme si son esprit individuel était mis entre parenthèses, n'a pas eu la moindre part ? Spinoza n'envisage même pas cette hypothèse, tant elle est incompatible avec les données scripturaires ; contre elle, il aurait pu invoquer les multiples passages de Jean où le Christ déclare enseigner à ses disciples ce que son Père *lui a appris*<sup>28</sup>. Jésus n'avait rien d'une Pythie : c'est en tant que personnalité consciente qu'il a accompli sa mission. Dieu s'est manifesté aux Apôtres à travers *la pensée du Christ* (« *per mentem Christi* »)<sup>29</sup>, et non pas simplement à travers les paroles du Christ. Il nous faut donc admettre que Jésus a d'abord perçu, pour son propre compte, ce qu'il a ensuite dévoilé aux hommes. Mais sous quelle forme l'a-t-il perçu ? Pas sous forme d'images ni de mots, nous venons de le voir. Or, en dehors des images et des mots, il n'est point de médiation possible d'un interlocuteur à un autre ; quand bien même y en aurait-il, Jésus se retrouverait dans la situation d'un prophète ou d'un apôtre si un intermédiaire quelconque s'interposait entre Dieu et lui : l'instrument de transmission n'a pu recevoir d'un autre instrument de transmission le message qu'il devait transmettre. Une seule solution, par conséquent : les desseins de Dieu ont été révélés au Christ sans aucune médiation, c'est-à-dire « immédiatement » (*immediate*)<sup>30</sup>. Alors que Moïse parlait avec Dieu face à face, comme deux hommes dialoguent ensemble par le canal de leurs deux corps, le Christ, lui, a communiqué avec Dieu d'esprit à esprit (« *de mente ad mentem* »)<sup>31</sup>.

Telle est la conclusion qu'impose une exégèse attentive. Reste à savoir ce qu'elle signifie exactement. Qu'entend-on par une connaissance sans intermédiaires audio-visuels ? De toute évidence, il ne peut s'agir que d'une connaissance adéquate : percevoir une chose par l'esprit pur (« *pura mente* »), en dehors de tout mot et de toute image, c'est la comprendre intellectuellement<sup>32</sup>. Du moins ne pouvons-nous donner à cette expression aucun autre sens intelligible<sup>33</sup>. Mais n'y aurait-il pas, malgré tout, une *autre* forme de communication immédiate, dont le mécanisme nous échapperait

27. *T.T-P*, ch. I (G, t. III, p. 21 ; P, p. 681).

28. Cf. *supra*, note 26.

29. *T.T-P*, ch. I (G, t. III, p. 21 ; P, pp. 680-1).

30. *Ibid.* (G, t. III, p. 21 ; P, p. 680).

31. *Ibid.* (G, t. III, p. 21 ; P, p. 681).

32. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, pp. 64-5 ; P, p. 730).

33. « *nihil aliud intelligere possumus* ». (*Ibid.* ; G, t. III, p. 64 ; P, p. 730.)

entièrement ? Supposons-le un instant, bien que ce soit tout à fait gratuit. Dans ce cas, la connaissance en question serait, par définition, inadéquate. Dire que Dieu s'est manifesté au Christ de cette façon reviendrait à dire qu'il lui a communiqué les conclusions de ses décrets sans lui en faire comprendre les raisons — parce que celles-ci, apparemment, étaient trop difficiles à saisir. Jésus, alors, aurait eu des révélations adaptées à la grossièreté de ses opinions ! Est-ce possible ? Non, sans aucun doute, si du moins l'on admet que le Christ — « bouche de Dieu » plutôt que prophète<sup>34</sup> — était aux Apôtres comme la voix du Sinaï à Moïse, ou comme à Josué l'apparition imaginaire d'un ange armé : prétendre que Dieu, pour se révéler, s'est adapté aux opinions de son propre instrument de transmission, n'est-ce pas tout aussi absurde que d'affirmer qu'il s'était jadis adapté aux opinions d'une voix créée ou d'une vision<sup>35</sup> ? Sophisme, dira-t-on : il s'agit ici d'un cas unique. Soit. Posons donc que Dieu s'est mis à la portée du Christ. Du moins reconnaîtra-t-on que Jésus avait pour mission d'instruire, non les seuls Juifs, mais la totalité du genre humain ; qu'il fallait donc que son esprit fût adapté, non seulement aux opinions des Juifs, mais à celles que professe universellement l'humanité dans son ensemble ; or ces dernières, en définitive (nous reviendrons sur l'argument), ne se confondent-elles pas avec les notions communes de la Raison<sup>36</sup> ? Comment, dès lors, Dieu pouvait-il mettre ses révélations à la portée d'un tel esprit, sinon, précisément, en les lui communiquant sous une forme rationnelle ? De toute façon, par conséquent, nous nous retrouvons au même point : le Christ a perçu « *vere et adaequate* » les choses révélées<sup>37</sup>.

Mais, s'il en est ainsi, peut-on encore parler de « révélation » ? Oui, bien entendu. Sans doute nos idées claires et distinctes ont-elles en notre esprit leur cause unique : contrairement aux visions prophétiques, elles ne nous sont pas apportées de l'extérieur. Mais notre savoir, pour être autonome, n'en est pas moins d'origine divine. D'une façon générale, quand disons-nous qu'une vérité ou un commandement nous sont révélés par Dieu ? Quand nous pensons percevoir Dieu (ou l'un de ses représentants), et quand Dieu, tel qu'il se donne à nous dans cette perception, nous prescrit ce commandement ou nous enseigne cette vérité. Or nos idées adéquates sont très exactement dans ce cas. Car tout ce que nous connaissons par la lumière naturelle dépend de la connaissance

34. *Ibid.*35. *Ibid.*36. *Ibid.*37. *Ibid.* (G, t. III, p. 65 ; P, p. 730).

de Dieu<sup>38</sup> : concevoir une chose, c'est la concevoir par Dieu, que ce soit par l'Attribut Etendue ou par l'Attribut Pensée. Si l'idée vraie de Dieu nous manquait, nous serions incapables de rien comprendre. C'est *parce que* nous possédons une telle idée — ou, si l'on préfère, parce que notre esprit contient objectivement en lui-même la nature de Dieu et participe de cette nature — que nous avons le pouvoir de former certaines notions qui expliquent la nature des choses et nous enseignent le bon usage de la vie<sup>39</sup>. Tout ce que nous concevons clairement et distinctement, c'est donc l'idée de Dieu — et la nature de Dieu — qui nous le « dicte » (« *dictat* ») ; non par des mots, certes, mais d'une façon beaucoup plus parfaite, et qui s'accorde pleinement à la nature de notre esprit : quiconque a goûté à la certitude intellectuelle le sait d'expérience<sup>40</sup>. Ainsi le Christ, sans abus de langage, a-t-il le droit (comme d'ailleurs tout philosophe authentique) de déclarer tenir de Dieu ce qu'il a perçu adéquatement.

Mais l'a-t-il, *en réalité*, perçu adéquatement ? Pour le moment, nous ne le savons pas encore avec une entière certitude. L'interprétation de Spinoza, pour être suggérée par l'Écriture, n'en reste pas moins conjecturale<sup>41</sup>. Nous ne pouvons donner aucun autre sens intelligible aux affirmations du Christ<sup>42</sup>, mais peut-être le Christ a-t-il voulu dire quelque chose d'inintelligible. Ou, s'il a voulu dire ce que Spinoza croit comprendre, peut-être était-ce faux : se proclamer philosophe est une chose, philosopher en est une autre. Une contre-épreuve est donc nécessaire : pour savoir si le Christ était vraiment ce que nous supposons qu'il prétend être, il nous faut examiner, en second lieu, le contenu même de sa doctrine. Celle-ci est-elle conforme à la Raison ? A-t-elle pu être conçue « *vere et adaequate* » par son auteur, même s'il ne nous en livre pas les prémisses ? Si oui, notre hypothèse en recevra une confirmation supplémentaire ; dans le cas contraire, nous devons l'abandonner.

\*  
\*\*

La doctrine évangélique, nous la connaissons déjà : elle ne contient rien d'autre que la « simple foi »<sup>43</sup>, c'est-à-dire les sept

38. *T.T.-P.*, ch. I (G, t. III, p. 15 ; P, pp. 673-4).

39. *Ibid.* (G, t. III, p. 16 ; P, p. 675).

40. *Ibid.*

41. Cf. *T.T.-P.*, ch. I : « *Quae modo affirmavi, ex ipsa Scriptura conjicio* » (G, t. III, p. 21 ; P, p. 681).

42. Cf. *supra*, note 33.

43. « *Evangelica autem doctrina nihil praeter simplicem fidem continet* ».

(*T.T.-P.*, ch. XIV ; G, t. III, p. 174 ; P, p. 861.)

articles par lesquels se définit la religion universelle ; tels sont, en effet, les dogmes « très peu nombreux et très simples » que le Christ enseigna aux siens<sup>44</sup>. Spinoza, reconnaissons-le, ne fonde pas cette affirmation sur une exégèse méthodique des Evangiles. Ce que l'étude des textes lui a permis d'établir, c'est que les multiples livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, par-delà leurs divergences, ont un point commun et un seul : tous, sans exception, nous recommandent d'obéir à Dieu en aimant notre prochain. De là il *déduit* les sept articles de foi, en montrant que ce commandement les implique nécessairement ; d'où il conclut que le *Credo* minimum ainsi explicité constitue l'unique dénominateur commun spéculatif de toutes les œuvres scripturaires. Enfin, il *pose*, sans le justifier de façon systématique, que Jésus-Christ, contrairement à Moïse et aux prophètes (et même aux Apôtres), n'a jamais rien enseigné d'autre que ce dénominateur commun ; c'est là, pour lui, une évidence incontestable : à l'adversaire de prouver le contraire, s'il le peut, mais nul n'y est encore parvenu sans forcer le sens des mots. Légèreté ? Non, peut-être. Car que savons-nous des méditations dont cette thèse est l'aboutissement ? Spinoza, rappelons-le, n'a pas inscrit l'exégèse des Evangiles au programme du *Théologico-Politique* : il s'en excuse en invoquant sa mauvaise connaissance du grec, la perte du texte original de Matthieu écrit en hébreu, et le fait que le sujet a déjà été traité par des savants très compétents<sup>45</sup> ; quelles que soient les raisons profondes de son abstention, le fait est là. Nous ne pouvons donc reconstituer le cheminement de sa pensée que de façon très fragmentaire. Il y a, d'une part, quelques indications éparées dans le *Théologico-Politique* ; mais, sur le point qui nous occupe, Spinoza se contente de répondre à des objections mineures : le Christ ne considérait pas les sacrements (s'il en a jamais institué, ce qui est loin d'être prouvé) comme indispensables au salut<sup>46</sup>, il ne croyait ni aux démons ni aux anges<sup>47</sup>, le « tends la joue gauche » n'avait qu'une valeur de circonstance<sup>48</sup>. Il y a, d'autre part, la correspondance avec Oldenbourg ; mais, comme celui-ci ne l'interroge pas sur les paroles mêmes du Christ, Spinoza ne lui en dit rien non plus, sinon pour lui rappeler que Jésus ne s'est jamais proclamé Dieu<sup>49</sup>. Et pourtant, ces quelques remarques tendraient à nous suggérer que

44. *T.T-P*, ch. xi (G, t. III, p. 158 ; P, pp. 841-2).

45. *T.T-P*, ch. x (G, t. III, pp. 150-1 ; P, p. 833).

46. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 76 ; P, p. 743).

47. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 43 ; P, pp. 706-7).

48. *T.T-P*, ch. VII (G, t. III, pp. 103-4 ; P, p. 775).

49. Cf. *supra*, note 24.

Spinoza a sérieusement réfléchi à la question<sup>50</sup>. Mais nous ne saurons jamais en quoi consistèrent au juste ses réflexions. Retenons-en simplement le résultat : Spinoza, après avoir étudié les Évangiles, estime que l'enseignement du Christ se réduit au *Credo minimum*. Le problème posé devient alors le suivant : ces sept dogmes simples peuvent-ils, oui ou non, avoir été déduits *more geometrico* par un philosophe authentique ?

La réponse, au premier abord, semble immédiate. Ces sept dogmes, Spinoza lui-même les a déduits : il est indispensable d'y croire, a-t-il démontré, pour se dévouer au bien public. Dès lors, puisque le Christ les enseigne, pourquoi ne pas admettre qu'il les a découverts de la même façon que Spinoza ? Les aurait-il reçus par révélation prophétique ? Nous avons vu que c'était impossible. Par connaissance naturelle *ex signis*, c'est-à-dire en lisant les prophètes ? Il faudrait alors expliquer pourquoi il a retenu cet aspect-là seulement de la doctrine de ses maîtres, en éliminant tout ce qu'elle comportait d'irrationnel. Par « expérience vague » ? Autrement dit, par hasard ? Ce serait fort étonnant. Reste donc la connaissance du second ou du troisième genre. Si nous ne savions pas que Moïse était un prophète, et s'il n'avait pas commis son unique erreur, l'étude de sa constitution théocratique nous amènerait à des conclusions analogues : ce mécanisme si bien agencé, qui répond si exactement aux besoins d'une société barbare, ne semble-t-il pas avoir été mis en place par un législateur intelligent ? Si nous rejetons cette hypothèse simple, c'est uniquement parce que l'origine réelle des institutions mosaïques nous est indiquée par ailleurs. Or la religion évangélique, ce dernier point mis à part, nous donne tout à fait la même impression : prise en elle-même, elle définit le meilleur système de croyances possible pour toute société en général ; en tant qu'elle exclut tout autre dogme, elle définit, plus précisément, le meilleur système de croyances possible pour une société civilisée. Comment, dans ces conditions, n'y pas voir l'œuvre de la Raison ?

Il y a, toutefois, plusieurs niveaux de rationalité. De ce que les sept articles sont d'une efficacité politique insurpassable, tout ce que l'on peut conclure, c'est que Jésus-Christ a fait de sa propre raison un bon usage instrumental : s'étant fixé tel but (en l'occurrence, la paix sociale), il en a déduit tels moyens. Mais la rationalité des moyens n'implique pas nécessairement celle des fins : nous pouvons fort bien, lorsque nos passions ne nous rendent pas

50. M. Malet pense que Spinoza a du Nouveau Testament une « connaissance familière, profonde, qui coule de source » (*op. cit.*, ch. xv, p. 286).

trop stupides, déterminer intelligemment la voie qu'il nous faut suivre pour atteindre un objectif déraisonnable, ou simplement non-raisonnable ; c'est ce que font les utilitaristes, s'il en existe. Chez le philosophe, par contre, c'est la Raison elle-même qui fixe le but à atteindre. Or, ce but, quel est-il ? Spinoza le dévoile dans le livre IV de l'*Ethique* : sous la conduite de la Raison, nous ne désirons rien d'autre que comprendre<sup>51</sup> ; c'est-à-dire, en définitive, connaître Dieu<sup>52</sup>, dont l'idée vraie nous donne la clef de tout savoir. C'est donc ce Souverain Bien que recherche le philosophe ; tout le reste, pour lui, n'est que moyen en vue de cette fin ; s'il veut, lui aussi, la paix civile, c'est seulement à titre conditionnel : parce que, sans concorde, la Raison se développerait mal. Mais il y a plus : ce Bien que nous désirons sous la conduite de la Raison, nous le désirons, non seulement pour nous-mêmes, mais aussi *pour les autres hommes*<sup>53</sup> ; *pour tous*, en principe, car si nous savons, d'une façon générale, que la plupart des hommes ne sont guère capables d'y accéder, rien ne nous autorise à condamner d'avance qui que ce soit. D'où une conséquence très importante : la Raison nous interdit de tromper autrui ; elle nous prescrit inconditionnellement la bonne foi<sup>54</sup>. A supposer même que, par une inconcevable malchance, l'adhésion du peuple à des dogmes faux soit indispensable au maintien de l'ordre social, le philosophe, quoi qu'il arrive, n'enseignera jamais ces mensonges ; car le moyen, alors, se retournerait contre la fin : quel intérêt la concorde présenterait-elle si l'étouffement des intelligences en était la condition nécessaire ? Impossible, par conséquent, de prétendre à la fois que le Christ était philosophe et qu'il a dit le contraire de ce qu'il pensait. Si la religion qu'il prêcha aux masses n'était qu'une mystification politiquement utile, il n'a pu dépasser lui-même, y compris dans ses pensées les plus intimes, le niveau de l'utilitarisme politique : il ne s'est assigné pour but *suprême* que la sécurité de l'Etat à n'importe quel prix, non la béatitude véritable. Inversement, si son projet fondamental était vraiment de connaître et de faire connaître Dieu, il n'a rien pu dire de faux sur Dieu. Ainsi notre problème prend-il sa forme définitive : les dogmes de la religion universelle sont-ils, non seulement utiles, mais vrais ? Ou, ce qui revient au même, s'accordent-ils avec la doctrine de l'*Ethique* ?

51. *Eth.* IV, prop. 26.52. *Eth.* IV, prop. 28.53. *Eth.* IV, prop. 37.54. *Eth.* IV, prop. 72.

Reprenons donc, de ce nouveau point de vue, l'examen du *Credo minimum*<sup>55</sup>. Spinoza, nous nous en souvenons, énonce chacun des sept articles de foi en une formule aussi neutre que possible, qu'il justifie ensuite, de façon toute pragmatique, en expliquant pourquoi l'on ne peut obéir à Dieu sans croire au dogme en question. Puis, dans le commentaire qui suit cet exposé, il nous indique, en une liste qui n'est d'ailleurs pas exhaustive, deux interprétations possibles de cinq d'entre ces articles : du point de vue de l'obéissance, toutes deux sont également admissibles ; mais, dans chaque cas, l'une repose sur l'affirmation de l'anthropomorphisme religieux, l'autre sur sa négation. L'auteur du *T.T.-P.*, dira-t-on, a ici la partie belle : ces sept dogmes, c'est lui-même qui les a établis ; ne s'est-il donc par arrangé, sans se soucier outre mesure du message littéral du Christ, pour leur donner une formulation intellectuellement acceptable ? Certes, et il ne s'en cache pas : les formules neutres sont déduites ; elles s'imposent parce que leur négation supprimerait toute vie morale, non parce que le Christ les aurait prononcées effectivement ; aussi doit-on les libeller de façon telle que tous les hommes, y compris ceux qui rejettent les préjugés du sens commun, puissent les adapter sans la moindre difficulté à leurs opinions personnelles. Mais, précisément, elles ne sont pas seules à figurer dans le *Credo minimum* : dans quatre cas, la formule neutre est doublée d'une autre formule, qui, si elle dit au fond la même chose, le dit en un langage beaucoup plus anthropomorphique ; et celle-ci, elle, reflète les paroles authentiques de Jésus. Il semble donc que l'énoncé des sept articles, qui pourrait sans cela paraître inutilement compliqué, soit l'aboutissement de deux démarches conjuguées : d'une part, une déduction des dogmes qui, en droit, sont nécessaires à l'obéissance ; d'autre part, une induction qui dégage l'essentiel de l'enseignement dispensé en fait par Jésus-Christ. Lorsque les deux opérations conduisent mot pour mot au même résultat, c'est-à-dire lorsque le Christ a parlé sans métaphores, la formule neutre suffit ; dans le cas contraire, il faut la faire suivre de son homologue évangélique. Mais — telle est du moins la thèse implicite de Spinoza — l'expression imagée de la formule neutre, si elle traduit celle-ci en un langage assez impropre, ne s'en distingue en rien quant au sens ; elle ne se confond donc pas avec l'interprétation fautive que Spinoza mentionne ensuite : employer un vocabulaire anthropomorphique est une chose, professer une doctrine anthropomorphiste en est une

55. Rappelons une fois pour toutes la référence : *T.T.-P.*, ch. xiv (G, t. III, pp. 177-8 ; P, pp. 865-7). Le lecteur s'y retrouvera facilement, car nous suivons ce texte mot à mot.

	INTERPRÉTATION ANTI-ANTHROPOMORPHISTE	DISCOURS NEUTRE	EXPRESSION ANTHROPOMORPHIQUE DU DISCOURS NEUTRE	INTERPRÉTATION ANTHROPOMORPHISTE
I	—	Dieu existe, c'est-à-dire	—	—
	La Pensée ..... absolue ..... par laquelle nous concevons le vrai Bien	un Etre ..... suprême ..... qui est modèle de vie vraie.	— ..... — ..... souverainement juste et miséricordieux.	Un Feu, un Esprit, une Lumière, etc... ..... — ..... dont le cœur est juste et miséricordieux
II	—	Dieu est unique.	—	—
III	— ..... par son essence	Dieu est présent partout et a accès à tout	—	— ..... par sa puissance
IV	— ..... mais par la seule nécessité de sa nature.	Dieu a sur toutes choses un droit souverain et un souverain pouvoir ; il ne fait rien sous la contrainte.	— ..... mais par son bon plaisir absolu et sa grâce singulière.	— ..... mais par la liberté de sa volonté.
V	Dieu enseigne comme une vérité éternelle une loi que l'homme de bien suit nécessairement, et qui	Le culte de Dieu	L'obéissance due à Dieu	Dieu prescrit comme un prince une loi à laquelle l'homme de bien obéit en vertu de son libre arbitre, et qui
	—	consiste uniquement en la justice et en la charité.	—	—
VI	—	Ceux qui suivent cette règle de vie	Ceux qui obéissent à Dieu	Ceux qui obéissent à Dieu
	— ..... Ces récompenses et ces châtiments sont naturels.	..... sont seuls sauvés. Les autres, qui vivent sous l'empire des voluptés, sont perdus.	—	— ..... Ces récompenses et ces châtiments sont surnaturels.
VII	—	Dieu remet leurs péchés à ceux qui se repentent.	—	—

autre. D'où, finalement, quatre discours parallèles : un *discours neutre* (déduit de la nécessité d'obéir) qui définit l'essence même de la religion universelle, un *discours anthropomorphique* (induit des Evangiles) qui en est l'équivalent exact sous une forme plus populaire et plus frappante, un *discours anthropomorphiste* et un *discours anti-anthropomorphiste* qui en constituent deux interprétations facultatives.

Le tableau ci-joint, lu verticalement, met ces quatre discours en évidence. Lu horizontalement, il les fait correspondre terme à terme. Les chiffres romains renvoient respectivement à chacun des sept articles. Quant aux tirets qui figurent dans certaines cases, ils indiquent que la formule neutre de la même ligne doit être reprise sans changement (par exemple, dans la case II de la première colonne, il faut lire : « Dieu est unique », etc.). Commentons brièvement ce tableau :

1. Le premier article, qui sert de fondement à tous les autres, affirme l'existence de Dieu. En outre, il attribue à Dieu deux propriétés : une propriété ontologique, que préciseront les trois articles suivants ; une propriété éthique, qu'explicitent les trois derniers dogmes.

Ontologiquement, la formule neutre, vague à souhait, caractérise Dieu comme étant l'Être suprême. Point n'est besoin, ici, d'une expression anthropomorphique de cette formule : sur la nature de Dieu, le Christ n'a jamais rien dit d'autre. L'interprétation anthropomorphiste revient à attribuer à cet Être, soit un corps, soit une âme, soit les deux à la fois : feu, lumière, « esprit » (« *spiritus* »), etc. Il est vrai que le mot « *spiritus* » peut avoir une multitude de sens : outre son sens originel (vent), l'Écriture lui en donne sept<sup>56</sup> ; pris au troisième sens (énergie, force) ou au quatrième (vertu, aptitude), il pourrait être l'expression imagée de la formule neutre ; mais si nous le prenons au second sens (souffle) ou au sixième (âme), faire de Dieu un « esprit » revient bien à en faire un être animé. L'interprétation anti-anthropomorphiste, par contre, assimile Dieu à la Pensée absolue (« *cogitatio* »), antérieure par nature à toute âme ; rien n'empêcherait de l'assimiler en même temps à l'Étendue absolue, antérieure par nature à tous les corps, mais Spinoza ne le dit pas ici.

Ethiquement, la formule neutre fait de Dieu un « modèle de vie vraie » : l'idée que nous avons de Dieu, quelle qu'elle puisse être par ailleurs, doit nous indiquer en quoi consiste la véritable vie morale. D'où, puisque celle-ci se définit par la justice et la

56. *T.T-P*, ch. 1 (G, t. III, pp. 21-3 ; P, pp. 681-3).

charité, l'expression anthropomorphique qui résume les paroles du Christ : Dieu est souverainement (« *summe* ») juste et miséricordieux. C'est là, sans aucun doute, une façon de parler inadéquate, adaptée à l'opinion commune selon laquelle Dieu éprouverait des sentiments. Mais cela ne revient pas à entériner cette opinion : en toute rigueur, cela signifie simplement qu'il y a en Dieu *quelque chose* à partir de quoi nous pouvons former les notions de charité et de justice, *quelque chose* qui nous montre la voie du salut et nous donne la certitude d'être heureux si nous la suivons ; rien ne nous oblige encore à déterminer plus précisément ce « quelque chose » en attribuant à Dieu des dispositions *psychologiques* bienveillantes. L'erreur ne survient qu'avec l'interprétation anthropomorphiste : Dieu a un *esprit*, ou un *cœur* (« *animus* ») juste et miséricordieux ; efforçons-nous donc de modeler notre âme sur la sienne — comme un chien qui s'efforcerait de ressembler à la constellation du même nom !... L'interprétation anti-anthropomorphiste, au contraire, prend la formule neutre au sens causal, et non plus au sens archétypal : puisque c'est *par Dieu* que toutes choses sont et agissent, c'est par lui aussi que nous comprenons ; et, par conséquent, c'est par lui que nous connaissons la vraie justice et le vrai bien.

2. Le second article se réduit à la formule neutre : Dieu est unique ; aucune expression anthropomorphique n'a été employée par le Christ. L'interprétation anthropomorphiste et l'interprétation anti-anthropomorphiste ne sont même pas mentionnées ici ; mais nous pouvons les reconstituer, par analogie avec celles de l'article suivant. La première reviendrait à dire que Dieu est unique parce que sa puissance surpasse de beaucoup celle des autres *rectores* : anges, démons, etc. (monothéisme pratique). La seconde, qu'il est unique par essence (monothéisme théorique).

3. L'omniprésence de Dieu ne fait l'objet que d'une formule neutre. La référence à l'omniscience divine (« *omnia ipsi patere* ») ne peut pas être considérée comme une expression anthropomorphique, car il est parfaitement exact, d'un point de vue spinoziste, que l'Entendement infini de Dieu connaît toutes choses : l'omniscience est à la Pensée ce que l'omniprésence est à l'Étendue. Selon l'interprétation anthropomorphiste, Dieu n'est partout présent que par sa puissance : il réside « quelque part », si l'on peut dire, hors du monde ou au-dessus du monde, d'où il voit tout et agit sur tout. Selon l'interprétation anti-anthropomorphiste, au contraire, Dieu est partout présent par son essence<sup>57</sup>.

57. Cf. aussi la lettre 75 : Dieu est « *ubique secundum essentiam* » (G, t. IV, p. 313 ; P, p. 1342).

4. En ce qui concerne la toute-puissance divine, la formule neutre nous donne deux indications complémentaires : positivement, Dieu a sur toutes choses un droit souverain et un souverain pouvoir (selon le *T.T.P.*, rappelons-le, droit et puissance reviennent au même) ; négativement, aucune contrainte extérieure ne le détermine à agir. Le second de ces deux points se double d'une expression anthropomorphique : tout ce que fait Dieu, il le fait en vertu de son bon plaisir absolu et de sa grâce singulière ; image impropre, à nouveau, mais qui n'implique encore aucune affirmation spéculative sur la nature exacte de la liberté divine. L'interprétation anthropomorphiste, elle, nous induit en erreur en caractérisant cette liberté comme une absence de nécessité ; remarquons d'ailleurs que Spinoza, pour que l'opposition fût pertinente, aurait dû ajouter « *voluntatis* » à « *ex libertate* » : l'erreur n'est pas de croire que Dieu est libre, mais de penser qu'il agit par la liberté *de sa volonté*<sup>58</sup> ; sans doute est-ce là une inadvertance. Selon l'interprétation anti-anthropomorphiste, par contre, Dieu est libre en ce sens qu'il agit par la seule nécessité de sa nature.

5. Le cinquième article, qui résume la loi divine, se réduit presque à la formule neutre : le culte de Dieu, c'est-à-dire la façon dont nous devons lui témoigner notre amour, consiste uniquement en la justice et en la charité. Seul le mot « *cultum* » se double d'une traduction anthropomorphique : « *obedientiam* ». Le Christ, en effet, d'une façon ou d'une autre, a souvent présenté la loi divine sous la forme d'un commandement auquel il fallait obéir ; ce faisant, il s'exprimait improprement : obéir, c'est exécuter les ordres d'une autorité étrangère. Mais Jésus n'a jamais enseigné que Dieu *était* une autorité étrangère : s'adressant à des hommes qui ne pouvaient voir en Dieu autre chose qu'une sorte de roi, il leur parlait leur propre langage pour les persuader de se bien conduire ; cela n'impliquait nullement qu'il adoptât ou encourageât leur préjugé. Ce préjugé, c'est l'interprétation anthropomorphiste qui l'assume : Dieu, à la manière d'un prince, dicte ses lois, de l'extérieur, à des hommes qui restent libres de choisir à tout instant entre l'obéissance et la désobéissance. Inversement, selon l'interprétation anti-anthropomorphiste, Dieu enseigne ses lois comme des vérités éternelles ; l'homme de bien, dans la mesure

58. Cf. *Eth.* I, prop. 32, corollaire 1. Dieu est libre, et il a aussi une volonté. Mais sa volonté n'est pas libre, puisque les idées comprises dans son Entendement infini (avec les volitions qu'elles impliquent) découlent nécessairement de sa nature absolue en tant qu'elle se manifeste sous l'Attribut Pensée. C'est la Substance qui est libre, non ses Modes infinis considérés en eux-mêmes.

où il les comprend, est nécessairement déterminé à s'y conformer, alors que le méchant est nécessairement déterminé à les enfreindre.

6. L'article relatif au salut et à la perte se réduit presque entièrement, lui aussi, à la formule neutre ; seul le mot « *obediunt* » est anthropomorphique ; pour le reste, le Christ n'a jamais rien enseigné sur la nature exacte du salut, sinon pour préciser qu'il ne consistait pas en la jouissance des biens de ce monde. Quant aux deux interprétations opposées, elles sont très simples : ou bien les récompenses et les châtements sont surnaturels, ou bien ils sont naturels.

7. Le dogme du pardon ne comporte pas d'expression anthropomorphique. A moins, peut-être, qu'il ne se ramène tout entier à cette expression anthropomorphique ; auquel cas ce serait la formule neutre qui manquerait. De toute façon, l'énoncé en est très sobre. Les deux interprétations contraires ne sont pas mentionnées, mais sans doute coïncident-elles avec celles de l'article précédent : le mécanisme du pardon peut être considéré, soit comme surnaturel, soit comme naturel.

On voit donc les rapports qu'entretiennent nos quatre discours. Le discours anthropomorphique (il ne l'est, en définitive, que très peu : sur trois points seulement), que Spinoza présente comme un résumé exhaustif du message du Christ, a la même signification que le discours neutre. Nous devons, bien entendu, rendre compte de ce qui les distingue ; mais, puisque ces divergences ne concernent pas leur contenu, remettons-en l'examen à plus tard. Le discours neutre, à son tour, est logiquement compatible avec le discours anthropomorphiste, qui est manifestement faux, mais aussi avec le discours anti-anthropomorphiste. Pour montrer que la doctrine évangélique ne contredit pas le spinozisme, il suffit donc de montrer que ce dernier discours est spinoziste.

Il l'est, bien entendu. Chacun des sept dogmes, pris en son sens vrai, renvoie à une proposition ou à un groupe de propositions de l'*Ethique*. Allons plus loin : l'ensemble formé par ces propositions ou groupes de propositions constitue un résumé exhaustif des fondements théoriques de la morale de Spinoza. Allons plus loin encore : chacun de ces fondements, pris à part, entraîne pour le philosophe les mêmes conséquences pratiques que l'article correspondant pour l'ignorant ; si le sage se montre juste et charitable, c'est pour des raisons qui, sur un plan supérieur, correspondent terme à terme aux sept justifications pragmatiques du *Credo*

minimum. Spinoza lui-même, sauf en ce qui concerne l'article 7, a pris soin de l'expliquer au chapitre IV du *T.T.-P.*

Ce chapitre, en effet, expose la « loi divine naturelle » : celle que le philosophe découvre à l'aide de ses seules lumières en la déduisant de l'idée vraie qu'il a de Dieu. Le point de départ de cette loi, nous le connaissons déjà : sous la conduite de la Raison, comme le prouvent les propositions 19-37 du livre IV de l'*Ethique*, nous ne désirons rien d'autre que comprendre et faire comprendre. Spinoza, dans le *T.T.-P.*, l'affirme sans le démontrer, et sous une forme quelque peu exotérique : l'entendement étant la meilleure partie de nous-mêmes, notre intérêt bien compris exige avant toutes choses que nous nous efforcions de le perfectionner au maximum ; car c'est dans sa perfection que doit consister notre Souverain Bien<sup>59</sup>. Plus nous goûterons à la certitude intellectuelle, plus nous serons heureux. Reste à préciser le contenu de ce Souverain Bien et à déterminer les moyens qui doivent nous permettre de l'atteindre.

1. Une première vérité s'impose à nous : Dieu existe nécessairement. Ce que l'ignorant admet comme un simple fait (Dieu existe), la proposition 11 du livre I de l'*Ethique* le démontre. Car l'existence de Dieu se déduit de l'idée claire de son essence : Substance consistant en une infinité d'Attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie — et parmi lesquels, évidemment, nous devons faire figurer la Pensée absolue aussi bien que l'Étendue absolue. Mais cette vérité ontologique a en même temps une signification éthique. Sans elle, en effet, que pourrions-nous comprendre ? Absolument rien, puisque tous les modes se conçoivent par un Attribut substantiel. Notre Souverain Bien et notre perfection ont donc pour *condition nécessaire* la connaissance vraie de Dieu<sup>60</sup> : c'est l'idée adéquate de Dieu qui nous ouvre la voie du salut, c'est elle qui nous achemine vers la béatitude authentique ; c'est elle, par conséquent, qui est pour nous le « modèle de la vie vraie ». Si nous n'avions pas de Dieu une idée claire et distincte, nous pourrions douter de tout<sup>61</sup>, et nous n'aurions aucun moyen de suivre la loi que nous dicte notre Raison : tel est l'équivalent de la justification pragmatique de l'article 1 (Si nous ne pensions pas que Dieu existe, nous ne pourrions lui obéir ni le reconnaître pour juge).

On ne saurait, toutefois, en rester là : dire que le Souverain Bien *dépend* de la connaissance de Dieu ne revient pas encore à

59. *T.T.-P.*, ch. iv (G, t. III, p. 59 ; P, pp. 724-5).

60. *Ibid.* (G, t. III, p. 60 ; P, p. 725).

61. *Ibid.* (G, t. III, pp. 59-60 ; P, p. 725).

dire qu'il *consiste* en la connaissance de Dieu. Celle-ci ne se réduit-elle pas à un simple moyen dépourvu de valeur par lui-même ? En admettant qu'elle soit, par elle-même, désirable au plus haut point, n'est-elle pas simplement une première étape dans le développement de notre savoir ? En admettant que son développement soit proportionnel à celui de toutes nos autres connaissances, ne nous reste-t-il pas, malgré tout, quelque chose à connaître en dehors de Dieu ? C'est à combler ce hiatus que servent les trois vérités suivantes.

2. La proposition 14 du livre I de l'*Ethique* démontre que Dieu est l'unique substance : hors de lui, non seulement il n'y a pas d'autres substances infiniment infinies, mais il n'y a même pas d'autres substances du tout ; tout ce qui n'est pas Dieu est mode de Dieu. Or la Substance possède un degré de réalité et de perfection infiniment supérieur à celui de n'importe lequel d'entre ses modes. Et nous savons — c'est là un lieu commun philosophique universellement admis — que notre perfection se mesure à celle de l'objet que nous aimons par-dessus tout<sup>62</sup> : plus cet objet est élevé dans la hiérarchie des êtres, plus haute est la joie que nous en tirons. Aucun bonheur, par conséquent, n'est supérieur à celui que nous procure la connaissance vraie de Dieu ; ou, ce qui revient au même, aucun amour ne nous fait mieux participer de la suprême béatitude que l'amour intellectuel de Dieu<sup>63</sup> : tel est l'équivalent de la justification pragmatique de l'article 2 (la suprême dévotion est celle que nous inspire un être dont l'excellence surpasse celle de tous les autres).

3. Si nous n'allions pas plus loin, nous pourrions penser que la connaissance de Dieu est *une* connaissance parmi d'autres : la première dans l'ordre des raisons, la plus haute dans l'ordre des perfections, mais non pas la seule ; une fois que nous l'aurions atteinte, il nous resterait à acquérir des vérités nouvelles, dont la possession augmenterait encore notre participation au Souverain Bien ; peut-être, alors, deux hommes connaissant également Dieu ne jouiraient-ils pas d'un égal bonheur. Or il n'en est pas ainsi. Comprenons bien, en effet, ce que signifie la proposition 15 du livre I de l'*Ethique* : toutes choses sont en Dieu, et rien ne peut être ni être conçu sans Dieu. L'idée de Dieu n'est pas *extérieure* aux idées des modes singuliers : tous les êtres de la Nature enveloppent le concept de Dieu selon le degré de perfection de leur

62. *Ibid.* (G, t. III, p. 60 ; P, p. 725).

63. *Ibid.*

essence<sup>64</sup> ; dans cette mesure, l'essence de Dieu est présente partout. Impossible, dès lors, de considérer l'idée de Dieu comme un simple point de départ de la science : connaître les choses naturelles, c'est encore connaître Dieu ; plus nous les connaissons, plus grande et plus parfaite est notre connaissance de Dieu<sup>65</sup>. On voit ce qui en résulte : puisque notre bonheur est proportionnel à notre savoir, et puisque tout savoir, d'une façon ou d'une autre, a nécessairement Dieu pour objet, il nous faut admettre que Dieu proportionne la béatitude qu'il nous accorde à la connaissance que nous avons de sa nature. Si la loi divine est de connaître Dieu, nous pouvons donc dire, en termes un peu anthropomorphiques, que Dieu rend à chacun ce qui lui revient selon cette loi ; ainsi retombons-nous sur la justification pragmatique de l'article 3 (c'est seulement si nous pensons que Dieu est omniprésent que nous ne pouvons douter de l'équité de sa justice).

4. Reste un dernier pas à faire. Que notre connaissance de Dieu soit proportionnelle à nos connaissances scientifiques ne signifie pas encore qu'elle les absorbe : ne pourrait-on penser que toute chose se conçoit par Dieu *et* par autre chose encore ? Non, pourtant. Car Dieu n'est pas seulement l'ultime substrat que nous découvrons en tout être au terme d'une régression analytique : il est aussi, en sens inverse, ce à partir de quoi tout se déduit intégralement ; Dieu, autrement dit, est *la cause de toutes choses*<sup>66</sup>. C'est ce que montrent les propositions 16 et 17 du livre I de l'*Ethique*. De la nécessité de la nature divine, nous apprend d'abord la proposition 16, suivent une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini. Puis cette vérité se dédouble. Positivement, Dieu est cause efficiente de tout ce qui peut tomber sous un entendement infini (prop. 16, coroll. 1) ; ou, si l'on préfère, il a sur toutes choses un droit souverain et un souverain pouvoir. Négativement, Dieu agit d'après les seules lois de sa nature, sans être contraint par quoi que soit (prop. 17) : ses effets découlent uniquement de son essence, non de la conjonction de son essence et d'un déterminisme extérieur. D'où l'inévitable conclusion : notre science tout entière *n'est rien d'autre* que science de Dieu ; car qu'est-ce que connaître un effet par sa cause, sinon connaître quelque propriété de cette même cause<sup>67</sup> ? La Raison, par conséquent, nous prescrit absolument et sans aucune restriction de connaître

64. *Ibid.*65. *Ibid.*66. *Ibid.*67. *Ibid.*

Dieu, et rien d'autre que Dieu ; ce qui nous renvoie à la justification pragmatique de l'article 4 (Les hommes doivent se sentir absolument tenus d'obéir à Dieu, et à Dieu seul, sans le placer lui-même sous la dépendance de quelque loi supérieure).

Ainsi s'achève la démonstration de notre principe fondamental : le Souverain Bien, loin d'avoir seulement pour condition nécessaire la connaissance vraie de Dieu, se définit tout entier par elle <sup>68</sup> ; la béatitude, *c'est* la joie de comprendre Dieu — ou, ce qui revient au même, l'amour de Dieu <sup>69</sup>. Y parvenir, y faire parvenir autrui, telle est donc la fin suprême et l'unique projet du philosophe. Qu'en résulte-t-il pratiquement ? C'est ce que mettent en évidence les trois derniers points.

5. Le philosophe, dans la mesure où il connaît Dieu, veut le connaître et le faire connaître mieux encore ; plus nombreuses sont les conséquences qu'il a déjà déduites de la nature de Dieu, plus grande est sa joie, plus vif est le désir qu'elle lui inspire de perfectionner son savoir et de le communiquer à autrui. Or voilà qui requiert certaines conditions très précises. Car l'homme n'est pas entendement pur : sa finitude le condamne à être sans cesse affecté par toutes sortes de causes extérieures, dont l'action peut stimuler ou entraver son développement intellectuel. Pour mener à bien notre entreprise, il nous faut donc agir sur le monde : créer autour de nous un milieu favorable à la science, choisir les moyens adaptés à cette fin, éliminer les obstacles ; bref, mener un genre de vie bien défini. Entendons-nous : cette ligne de conduite, le philosophe la *déduit* de son projet fondamental ; en tant qu'il en *comprend* la nécessité, il est nécessairement déterminé à la suivre ; s'il lui arrive parfois de s'en écarter, cela vient simplement de ce que les idées claires n'occupent pas encore une assez grande place dans son esprit pour que le déterminisme qu'elles engendrent puisse l'emporter en toutes circonstances sur le déterminisme des passions : le « libre arbitre » n'a rien à y voir. Mais enfin, cette réserve faite, les moyens qui conduisent à la connaissance de Dieu peuvent bien être considérés comme des « commandements de Dieu » (« *jussa Dei* ») : ils nous sont, d'une certaine façon, « prescrits » par l'idée de Dieu, c'est-à-dire par Dieu lui-même en tant qu'il existe dans notre esprit <sup>70</sup>. L'expression « loi divine » convient donc parfaitement pour désigner la règle de vie qu'ils définissent <sup>71</sup>.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*

Quels sont ces moyens ? En quoi consiste cette règle de vie ? C'est ce qu'enseigne l'Éthique universelle<sup>72</sup> : très exactement, la seconde moitié du livre IV de l'*Éthique* de Spinoza. Sur le plan individuel, nous avons besoin, pour cultiver notre entendement, d'un champ perceptif aussi riche et aussi équilibré que possible, qui requiert lui-même un développement harmonieux de toutes les aptitudes de notre corps (prop. 38) ; et il faut pour cela, bien entendu, que soit d'abord assurée la sécurité de notre existence (prop. 39). Sur le plan interhumain, la diffusion des lumières exige un climat de coopération et de concorde (prop. 40) ; climat indispensable, par ailleurs, à notre sécurité personnelle et à l'épanouissement de toutes nos virtualités : si nous devons lutter seuls contre la nature, si nous devons toujours redouter les autres hommes, notre misère physiologique et nos angoisses étoufferaient en nous toute capacité de réflexion. De là se déduisent, en un sens, les « fondements de la meilleure des Républiques »<sup>73</sup> : le philosophe souhaite que l'Etat soit organisé en fonction de ce double but, selon l'un au l'autre des modèles constitutionnels que décrit le *Traité Politique* ; lorsque la conjoncture le lui permet, il tente, pacifiquement et par les seules ressources de la persuasion, de faire partager ses vues aux autorités légitimes. Mais, ce n'est pas toujours possible ; quand bien même le serait-ce, les institutions, de toute façon, ne font que jeter les bases d'une paix sociale qui reste à parfaire. D'où la règle de vie interhumaine (« *ratio vivendi inter homines* »)<sup>74</sup> qui, sans aucune exception cette fois, préside à la vie privée du philosophe. Celui-ci, d'une part, sans s'adonner à d'inutiles mortifications (prop. 45, scolie), s'efforce systématiquement de faire prévaloir l'amour sur la haine dans ses rapports avec autrui (prop. 46) ; les dernières propositions du livre IV montrent comment il doit s'y prendre. D'autre part, puisque la pire des sociétés vaut encore mieux pour lui que la solitude (prop. 73) ou que le chaos de la guerre civile, il respecte immuablement les lois de l'Etat. Justice et charité : tels sont donc, en définitive, les deux « commandements » qui résument la « loi divine naturelle » appliquée au domaine pratique.

Trois remarques précisent l'analogie avec la doctrine du Christ. En premier lieu, cette morale naturelle est une morale *de l'intention*. Suivre la loi divine, c'est aimer Dieu, non par crainte du supplice ni par amour pour autre chose (plaisirs, renommée, etc.), mais uniquement parce que l'on se réjouit de connaître Dieu<sup>75</sup>.

72. *Ibid.* (G, t. III, p. 60 ; P, p. 726).

73. *Ibid.* (G, t. III, p. 60 ; P, pp. 725-6).

74. *Ibid.* (G, t. III, p. 60 ; P, p. 726).

75. *Ibid.*

N'est pas juste, par conséquent, celui qui rend à chacun le sien à seule fin d'éviter la potence ; seul mérite ce nom, en toute rigueur, celui qui obéit aux lois parce qu'il en connaît la vraie raison<sup>76</sup> — parce qu'il a compris, en d'autres termes, que la paix civile est indispensable à la jouissance du Souverain Bien qu'il recherche avant toute chose — ; le premier est esclave de causes extérieures qui peuvent toujours cesser d'agir, alors que le second, quelles que soient les circonstances, ne se détournera jamais du droit chemin. De même, comment aimerions-nous notre prochain d'une âme absolument constante, en vertu d'une décision indépendante de toute conjoncture, si nous ne nous donnions pour fin suprême un perfectionnement intellectuel que seule la société de nos semblables rend possible ? Les « bonnes œuvres » suivent nécessairement de l'amour de Dieu lorsque cet amour nous domine, mais l'inverse n'est pas vrai : comme l'avait vu le Christ, ce qui importe, c'est le consentement de l'âme.

En second lieu, cette loi divine est *universelle*, c'est-à-dire commune à tous les hommes ; elle a été déduite, en effet, de la nature humaine en général<sup>77</sup> ; tous les hommes ont un entendement, qu'ils aspirent plus ou moins à développer ; tous, qu'ils en aient ou non une conscience nette, possèdent l'idée adéquate de Dieu ; aucun, sans cette idée, ne pourrait former la moindre notion distincte ; partout et toujours, les conditions pratiques de la connaissance de Dieu sont les mêmes. La loi divine, au même titre que celle du Christ, s'adresse donc à l'humanité dans son ensemble. Ce qui la distingue de celle qu'enseigne Jésus, c'est un appareil théorique que la plupart des hommes, en fait, ne sont guère capables de comprendre : si les ignorants peuvent en accepter les conclusions, ils en saisissent mal les prémisses. Mais du moins sa catholicité est-elle de droit.

Enfin, en troisième lieu, elle est aussi *simple* que la religion évangélique. Elle n'oblige personne à ajouter foi à quelque récit historique que ce soit : déduite de la seule considération de la nature humaine, elle valait pour Adam aussi bien que pour n'importe qui<sup>78</sup>. Aucune cérémonie liturgique, à plus forte raison<sup>79</sup>. Les rites peuvent être bons par institution<sup>80</sup>, lorsqu'ils permettent, dans un contexte sociologique donné, d'assurer la conservation de tel Etat particulier. Ils peuvent aussi, dans le cadre d'une communauté religieuse organisée, représenter symboliquement un bien

76. *Ibid.* (G, t. III, p. 59 ; P, p. 724).

77. *Ibid.* (G, t. III, p. 61 ; P, pp. 726-7).

78. *Ibid.* (G, t. III, p. 61 ; P, p. 727).

79. *Ibid.* (G, t. III, p. 62 ; P, p. 727).

80. *Ibid.*

nécessaire au salut<sup>81</sup>. Mais, de soi, ils sont indifférents : la lumière naturelle ne nous prescrit rien d'autre que ce dont elle nous fait elle-même concevoir le lien avec la béatitude<sup>82</sup>, et tel n'est pas leur cas. En définitive, donc, la convergence est totale : le vrai « culte de Dieu », pour Spinoza comme pour Jésus-Christ, consiste *uniquement* en la justice et en la charité.

6. On comprend, dès lors, ce que signifient le salut et la perdition. Manifestement, ils sont naturels : le lien qui les rattache à l'observance ou à l'inobservance de la loi n'est pas synthétique, mais analytique. Que la vie passionnelle soit à elle-même son propre châtement, c'est ce que le livre III de l'*Ethique* illustre avec abondance : privation du vrai bien, asservissement aux causes extérieures (« servitude de la chair », pour parler selon l'usage commun), âme inconstante et déchirée<sup>83</sup>. Que la récompense de ceux qui suivent la loi divine ne consiste en rien d'autre qu'en l'accomplissement de la loi elle-même, c'est ce qui est tout aussi évident : en connaissant Dieu, nous l'aimons librement, de toute notre âme, avec une entière constance<sup>84</sup>, et nous en retirons une parfaite satisfaction. La seconde moitié du livre V de l'*Ethique* le démontre : cet amour, une fois devenu prédominant, doit occuper notre esprit au plus haut degré (prop. 16) ; contrairement à l'amour passionnel, il est inaltérable et ne peut se changer en haine (prop. 18 et corollaire) ; bien plus : il est éternel (prop. 33), et il est seul à l'être (prop. 34 et coroll.). En un sens, le mot « récompense » ne convient même plus ici : ce n'est pas *parce que* nous réprimons nos mauvaises passions que nous obtenons la béatitude, c'est au contraire parce que nous l'avons atteinte que nous pouvons réprimer nos passions (prop. 42). Les actions justes et charitables sont, en quelque sorte, la progéniture ou le fruit de l'entendement et d'une âme saine (« *quasi proles, aut fructus intellectus, et sanæ mentis* »)<sup>85</sup> : conséquences, signes extérieurs du salut plutôt qu'instruments de salut. Et pourtant, en un autre sens, elles sont aussi des instruments. Car le sage, en une circularité qui définit son existence même, les accomplit en vue d'accroître sa participation à un Souverain Bien dont il jouit déjà : plus il réussira à faire régner la concorde autour de lui, plus il lui sera facile de perfectionner son intelligence et celle des autres ; cela ne dépend pas de sa seule bonne volonté, mais du moins s'y efforce-t-il

81. *Ibid.*82. *Ibid.*83. *Ibid.* (G, t. III, p. 62 ; P, p. 728).84. *Ibid.*85. *Ibid.* (G, t. III, p. 62 ; P, pp. 727-8).

nécessairement. Pourquoi, en tant qu'il connaît Dieu, désirerait-il pratiquer la justice et la charité, si cela ne devait pas lui servir à mieux connaître Dieu, à mieux le faire connaître, et à être plus heureux encore ? Tel est l'équivalent de la justification pragmatique de l'article 6 (Si les hommes ne croyaient pas au dogme du salut, ils n'auraient aucune raison d'obéir à Dieu plutôt qu'aux voluptés).

7. Reste le dogme du pardon. Est-il spinoziste ? Le chapitre IV du *T.T.-P.* n'y fait aucune allusion — sinon, peut-être, tout à fait à la fin et sous une forme très elliptique, lorsque Spinoza, commentant Paul, déclare que le mal engendre nécessairement le mal *s'il n'est pas corrigé avec sagesse*<sup>86</sup>. Mais cette lacune, ou cette quasi-lacune, n'est guère difficile à combler : il nous suffit de nous reporter à ce qui, dans *l'Ethique*, n'a pas encore été utilisé jusqu'à présent ; c'est-à-dire aux premières propositions du livre IV et aux premières propositions du livre V.

Il est bien entendu que le repentir, selon Spinoza, n'est pas une vertu<sup>87</sup>. Mais l'article 7 ne concerne pas l'homme vertueux pris *en tant que tel* ; il distingue simplement deux sortes de pécheurs : ceux qui ne se repentent pas et sont perdus, ceux qui se repentent et n'ont pas à subir les conséquences de leurs fautes passées. Or Spinoza ne dit pas autre chose. Au niveau même de la vie passionnelle, le repentir exerce déjà une fonction régulatrice : lorsque notre conduite a eu pour nous des suites fâcheuses, et lorsque nous nous considérons nous-mêmes comme la cause de l'affliction qui en résulte, nous sommes déterminés à faire le contraire de ce que nous faisons jusqu'alors ; dans la mesure où nous y parvenons, les effets de notre comportement antérieur sont annulés. Il est vrai que cela ne nous mène pas loin ; car cette régulation passionnelle est aveugle : tant que nous ignorons le vrai bien, nous sommes condamnés à osciller d'un excès à l'autre, en une alternance pendulaire dont aucune satisfaction durable ne peut sortir. Mais, précisément, la Raison est là pour nous faire connaître le vrai bien et nous inciter à suivre la loi divine. Au départ, comme le montrent les premières propositions du livre IV, son influence est quasi-nulle : comprenant très peu de choses, nous n'en retirons qu'une joie très faible, qui ne nous inspire qu'un désir très modéré de subordonner notre existence au perfectionnement de notre entendement ; ce désir, puisque un sentiment ne peut être réprimé que par un sentiment plus fort et de sens

86. *Ibid.* (G, t. III, p. 68 ; P, p. 735).

87. *Eth.* IV, prop. 54.

contraire (prop. 7), n'a donc que très peu de chances de l'emporter sur nos passions : nous voyons le meilleur et faisons le pire (prop. 17, scolie). Mais cela nous rend malheureux ; déçus par quelque échec, nous nous affligeons de nous être laissés entraîner : nous nous repentons de notre erreur, et nous revenons à un genre de vie qui nous permet mieux de cultiver notre Raison ; d'où une légère augmentation de notre savoir, de notre désir de savoir, et de notre aspiration à une existence vouée au savoir. Cela ne dure pas longtemps, bien entendu ; car cette dernière aspiration est encore faible : tôt ou tard, nos sentiments passifs reprennent le dessus ; mais, à nouveau, nous nous repentons, etc. Or, à chaque fois, l'intensité de notre repentir est proportionnelle à celle du désir rationnel auquel nos passions ont fait échec ; tant que la Raison, en nous, n'est pas parvenue à l'invincibilité, la constatation de l'*Ecclésiaste* reste vraie : qui augmente sa science augmente sa douleur (*Ibid.*). Un moment doit donc venir où la vie passionnelle, en tant que telle, nous apparaît comme un esclavage insupportable : nous nous affligeons, non plus d'avoir commis telle ou telle erreur, mais, d'une façon générale, de ne pouvoir maîtriser nos penchants irrationnels ; nous souhaitons, de toute notre âme, nous délivrer de la « servitude de la chair » pour mener une vie vraiment juste. Ce repentir est encore une passion, puisqu'il est tristesse ; mais c'est une passion d'un genre très particulier : tristesse née de la prise de conscience de l'impuissance de notre Raison, il se rattache à ce que la proposition 8 appelle « connaissance vraie du mal ». Or, à partir du moment où il atteint une vivacité qui nous le rend intolérable, nous sommes prêts, psychologiquement, à suivre la voie du salut : voulant nous libérer à tout prix, nous cherchons, très sérieusement, la méthode à suivre pour y arriver le plus vite possible. Et la Raison nous la dévoile.

C'est ce que montrent les premières propositions du livre V. Pour vaincre nos passions, nous entreprenons d'en étudier le mécanisme. Et nous nous apercevons alors (proposition 3) que, dans la mesure exacte où nous en formons une idée claire et distincte, elles cessent d'être passions pour se transformer en sentiments actifs. Plus nous les comprenons, plus nous les réduisons, plus les rapports de force qu'entretiennent en notre esprit passivité et activité tendent à s'inverser au profit de cette dernière. La route est longue, certes, et nous n'en verrons jamais le bout : seule l'omniscience, privilège de Dieu, supprimerait en nous toute passion ; mais du moins pouvons-nous progresser indéfiniment dans cette voie. Au début, cela ne va pas sans d'innombrables rechutes, génératrices, comme auparavant, d'affliction et de repentir. Mais

nous poursuivons, profitant de toutes les circonstances favorables : nos sentiments passifs sont émoussés par la conscience que nous prenons de la nécessité universelle (prop. 6), par le temps (prop. 7), par la considération des multiples causes auxquelles nous les rattachons (prop. 9) ; grâce à quoi la Raison, peu à peu, gagne du terrain : elle crée ses propres automatismes (prop. 10), qui la rendent capable de diriger elle-même nos associations d'idées avec une efficacité sans cesse croissante (prop. 11-13). Plus nous avançons, moins nombreuses sont nos défaillances. Vient enfin le moment où les idées claires constituent la plus grande partie de notre esprit. Alors, nous sommes sauvés. Tout ce qui nous arrive, désormais, qu'il s'agisse d'un heureux hasard ou d'une calamité inévitable, est rapporté par nous à l'idée de Dieu (prop. 14) et devient pour nous une occasion nouvelle d'aimer Dieu en nous réjouissant de le connaître (prop. 15). Sans anthropomorphisme aucun, l'idée de Dieu — c'est-à-dire Dieu lui-même en tant qu'il existe objectivement dans notre âme — nous a *remis tous nos péchés* en nous permettant d'en annuler définitivement les conséquences : puisque la vie passionnelle est à elle-même son propre châtiment, l'effet disparaît avec sa cause. Le repentir est dépassé.

Les implications de ces deux séries de propositions sont évidentes. Si nous en restions à la « connaissance vraie du mal », la constatation de notre impuissance nous amènerait à désespérer de notre salut. Mais le repentir qui naît de cette constatation nous sensibilise à la vérité libératrice : tristesse unique entre toutes, il crée les conditions de sa propre disparition en nous obligeant à nous engager dans une recherche au terme de laquelle toute raison de se manifester lui sera ôtée. Lorsque nous en arriverons là, nous serons régénérés, comme si nous n'avions jamais failli : goûtant une béatitude irréversible, nous connaissons vraiment la Sagesse éternelle de Dieu (que Spinoza appelle aussi, nous verrons pourquoi, « Fils éternel de Dieu »)<sup>88</sup> et cette Sagesse sera présente en nous. Ainsi retrouvons-nous quelque chose d'analogue à la justification pragmatique de l'article 7 (Si nous ignorions le dogme du pardon, nous devrions désespérer de notre salut ; celui qui y croit, par contre, aime Dieu davantage encore : il connaît vraiment le Christ selon l'esprit et le Christ est présent en lui).

Telle est donc la « loi divine naturelle », que Spinoza appelle aussi « religion universelle, ou catholique, commune à tout le genre humain »<sup>89</sup>. Qu'elle mérite le nom de religion, c'est ce qui

88. Lettre 73 (G, t. IV, p. 308 ; P, p. 1339).

89. « legem illam Divinam, de qua in IV. Cap. egimus : hoc est, religionem toti humano generi universalem, sive catholicam ».

(*T.T-P*, ch. XII ; G, t. III, p. 162 ; P, p. 846.)

ressort de la définition même de ce dernier mot : se rapporte à la religion tout ce que nous faisons en tant que nous avons l'idée de Dieu<sup>90</sup>. Qu'elle soit universelle, au moins en droit, c'est ce qui découle de l'universalité même de la Raison : tous les hommes, s'ils avaient la force de développer les notions communes dont ils disposent, la découvriraient à l'aide de leurs seules lumières. Or cette religion, une fois amputée de ses prémisses, une fois réduite à l'énoncé de celles d'entre ses conclusions qui ont directement valeur pratique, coïncide en tous points avec les *paucissima et simplicissima dogmata* auxquels se ramène la « foi universelle » enseignée en fait par Jésus-Christ. Catholicité de droit et catholicité de fait se recourent. D'où une première conclusion : la doctrine évangélique s'accorde avec le spinozisme ; le Christ, par conséquent, *pourrait* fort bien avoir été un philosophe authentique.

L'a-t-il été réellement ? Ce n'est pas encore établi, puisque l'enseignement de Jésus s'accorde *aussi* avec le discours anthropomorphiste qui se dégage du commentaire des sept articles. Au point où nous en sommes, les deux interprétations possibles de cet enseignement ont autant de vraisemblance l'une que l'autre. Reste donc à faire pencher la balance : avons-nous quelque raison de penser que Jésus-Christ, pour son compte personnel, donnait à sa propre doctrine une signification spinoziste plutôt qu'une signification conforme aux préjugés du sens commun ?

En fait, nous en avons une : la même à vrai dire, mais envisagée sous son aspect négatif. Car nous ne constatons pas seulement que le Christ a enseigné le *Credo* minimum ; nous remarquons, en outre, que son originalité est de n'avoir *jamais rien enseigné d'autre*. Or cette discrétion, qui s'explique fort bien si l'on admet que le Christ était philosophe, ne serait guère compréhensible dans le cas contraire.

Que Jésus n'ait rien enseigné en dehors des sept articles, Spinoza, encore une fois, ne l'établit pas systématiquement. Ce qu'il nous dit de plus précis à ce sujet concerne l'article 2. Dans les Évangiles, en effet, il est souvent question des démons et des anges : *rectores* subalternes, qui, sous la direction de Dieu ou contre lui, participent plus ou moins au gouvernement de l'univers. N'est-ce pas là une forme atténuée de monothéisme pratique ? Peut-être. Mais, dans beaucoup de passages, ce n'est pas Jésus lui-même qui parle de ces êtres surnaturels : ce sont les évangélistes, qui les font intervenir pour rendre compte de telle ou telle

90. *Eth.* IV, prop. 37, scolie 1.

circonstance de leur récit ; en quoi, bien entendu, ils se trompent. Par contre, si nous nous en tenons strictement aux paroles du Christ, l'objection ne tient pas. S'agit-il de l'allusion à Satan dans *Mt 12, 26* ? C'est là, de toute évidence, un argument *ad hominem* par l'absurde : aux Pharisiens, qui l'accusent de tenir du Diable son pouvoir de guérir certaines maladies qu'ils considèrent eux-mêmes comme des cas de possession démoniaque, Jésus fait simplement observer que, s'il en était ainsi, le royaume des démons serait divisé contre lui-même et n'aurait jamais pu subsister ; il n'affirme en aucune façon l'existence de puissances infernales<sup>91</sup>. S'agit-il de l'allusion aux anges dans *Mt. 18, 10* ? Jésus, de toute évidence, veut simplement exhorter ses disciples à ne mépriser personne, pas même les petits enfants ; pour les mieux persuader, il s'adapte à leurs opinions (nous reviendrons sur ce point) en leur déclarant que les anges de ces enfants contemplent dans les Cieux la face de Dieu : procédé oratoire bien banal, et qu'il serait grotesque de transformer en enseignement spéculatif<sup>92</sup> ! Sur les articles 1 et 5, Spinoza est plus succinct : de ce que Jésus ne s'est jamais proclamé Dieu, mais seulement « temple de Dieu »<sup>93</sup>, nous devons conclure qu'il n'a enseigné ni le dogme de l'Incarnation, ni celui de la Trinité, ni rien de ce qu'en ont déduit les théologiens chrétiens ; de ce qu'il n'a sans doute pas institué de rites liturgiques — certainement pas, en tout cas, à titre d'instruments de salut<sup>94</sup> —, nous devons conclure que le culte qu'il préconise se réduit bien à la pratique de l'altruisme ; quant à la règle de non-résistance au mal, nous l'avons vu, elle n'est qu'une application particulière du principe de charité, valable pour les seules époques d'oppression<sup>95</sup>. Sur les autres articles, enfin, Spinoza reste muet, peut-être parce qu'il ne voit pas quels textes l'on pourrait lui opposer ; mais ce qui précède suffit à nous faire entrevoir la façon dont il répondrait à une éventuelle objection : après avoir sommé son contradicteur de citer une ou plusieurs phrases *du Christ* à l'appui de sa thèse, il montrerait que ces phrases, examinées sans préjugé, dissociées des spéculations que dix-sept siècles de culture chrétienne nous ont habitués à projeter sur elles, rattachées à leur contexte littéraire et historique, ne contiennent aucune affirmation doctrinale qui aille au-delà du *Credo minimum*.

Le cas du Christ, dira-t-on, est loin d'être exceptionnel : ce n'est pas seulement Jésus, c'est l'Écriture tout entière qui n'en-

91. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 43 ; P, p. 706).

92. *Ibid.* (G, t. III, p. 43 ; P, pp. 706-7).

93. Lettre 75 (G, t. IV, p. 316 ; P, p. 1344).

94. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 76 ; P, p. 743).

95. *T.T-P*, ch. VII (G, t. III, pp. 103-4 ; P, p. 775).

seigne rien d'autre que l'amour de Dieu et du prochain — avec les sept dogmes qu'implique nécessairement l'énoncé de ce précepte<sup>96</sup>. C'est vrai, en un sens. Mais c'est vrai pour l'Écriture *dans son ensemble*, non pour chaque auteur scripturaire pris à part. Moïse, Ezéchiel, Salomon, etc., s'ils professent la « foi catholique », énoncent en même temps toutes sortes de vérités ou d'erreurs qui la débordent très largement, et qu'ils considèrent comme tout aussi importantes ; parfois même, certaines de leurs opinions s'accordent mal avec tel ou tel article, qu'ils admettent pourtant par ailleurs. Si nous pouvons, malgré tout, réduire au *Credo* minimum la doctrine de l'Écriture, c'est dans l'unique mesure où, pour tout ce qui dépasse les limites de ce *Credo*, ces auteurs se contredisent les uns les autres ; une fois éliminées leurs divergences, seule subsiste, effectivement, la religion universelle. Spinoza l'établit avec soin :

I. Dieu, selon Moïse, est visible en droit et invisible en fait<sup>97</sup>. D'autres prophètes, par contre (Isaïe, Ezéchiel, Daniel, etc.), pensent que Dieu est visible en fait, puisqu'ils s'imaginent l'avoir vu<sup>98</sup>. Ces deux groupes de doctrines ont encore un point commun : Dieu, au moins en droit, est perceptible par les sens. Mais Salomon dit le contraire : c'est l'entendement seul, déclare-t-il, qui nous fait connaître Dieu et nous apprend à lui rendre un culte<sup>99</sup>. Ainsi l'Écriture, en tant que telle, n'enseigne-t-elle rien de particulier sur la nature de l'Être suprême.

De même, Moïse attribue à Dieu, non seulement la justice, la bienveillance et la miséricorde, mais aussi la jalousie<sup>100</sup> ; comme celle-ci, à la différence des qualités précédentes, ne peut être qu'une passion<sup>101</sup> — et comme Moïse, par ailleurs, ne dit jamais

96. *T.T-P*, ch. XII (G, t. III, p. 165 ; P, p. 850).

97. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 40 ; P, pp. 702-3).

98. *Ibid.* (G, t. III, p. 40 ; P, p. 702).

99. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, p. 67 ; P, p. 733).

100. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 38 ; P, p. 701).

101. De quel droit, dira-t-on, Spinoza décrète-t-il que la miséricorde attribuée à Dieu par le Christ peut avoir une signification métaphorique, alors que la jalousie attribuée à Dieu par Moïse doit être prise au sens littéral ? Si l'on peut dire de Dieu qu'il est miséricordieux dans la mesure où l'idée vraie que nous en avons est pour nous voie de salut, ne peut-on pas dire qu'il est jaloux dans la mesure où la « loi divine naturelle » nous interdit de rendre un culte à qui que ce soit d'autre ? Spinoza répondrait sans doute que la seconde de ces métaphores est beaucoup plus artificielle que la première. Car la jalousie, passion triste et haineuse, n'a pas d'équivalent non-passionnel. La miséricorde, au contraire, se rattache à l'amour ; et celui-ci, parce qu'il est joie, a un équivalent non-passionnel : il est parfaitement exact que Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini (*Eth.* V, prop. 35), qu'il aime les hommes en tant qu'il s'aime lui-même (*Eth.* V, prop. 36, corollaire), et que cet amour de Dieu envers les hommes est la même chose que l'amour intellectuel de l'esprit

que Dieu n'est pas sujet aux passions<sup>102</sup> —, il nous faut donc admettre que le fondateur de l'Etat juif prête à son *rector* une vie affective tout à fait analogue à la nôtre ; aussi doit-il adopter spontanément l'interprétation anthropomorphiste de la seconde moitié de l'article 1 : Dieu est juste et miséricordieux, ou « modèle de vie vraie », en ce sens qu'il a un *cœur* (« *animus* ») juste et miséricordieux. Salomon, au contraire, adopte l'interprétation anti-anthropomorphiste : si Dieu est modèle de vie vraie, c'est parce qu'il est source de science ; parce que notre savoir, autrement dit, dépend de la seule idée de Dieu<sup>103</sup>. De l'Écriture, prise dans son ensemble, seule se dégage donc la formule neutre avec son expression anthropomorphique.

2. Moïse, manifestement, ne dépasse pas le monothéisme pratique : il croit en l'existence de divinités subalternes créées<sup>104</sup>. Les autres prophètes croient aussi aux anges, puisqu'ils en ont vu<sup>105</sup> ; les évangélistes et les Apôtres également, mais sans doute s'imaginent-ils que ces êtres surnaturels ont été créés par Dieu. Faut-il en conclure que tous les auteurs scripturaires, par-delà leurs éventuelles divergences sur la création ou la non-crédation des anges, s'accordent pour enseigner le monothéisme pratique ? Spinoza n'en dit rien. Mais il doit bien penser que Salomon, en tant que philosophe, professait, lui, le monothéisme théorique. Auquel cas, seule subsisterait la formule neutre de l'article 2.

3. Pour Moïse, Dieu n'est omniprésent que par sa puissance ; cela ne l'empêche pas d'habiter plus particulièrement les cieux<sup>106</sup>. Pour Salomon, par contre, Dieu n'est en aucun lieu<sup>107</sup>. Paul est plus net encore : toutes choses sont en Dieu et se meuvent en

humain envers Dieu (*ibid.*). Des trois propositions spinozistes : « Dieu, en tant que nous le connaissons, nous sauve », « La connaissance de Dieu est amour intellectuel de Dieu » et « L'amour intellectuel de l'homme pour Dieu est identique à l'amour de Dieu pour l'homme », nous pouvons conclure que « Dieu, en tant qu'il nous aime, nous sauve ». Appeler cela « miséricorde » n'est ni plus ni moins illégitime que d'appeler « amour » la béatitude dont Dieu jouit avec l'idée de soi-même comme cause. Mais comment la jalousie se prêterait-elle à semblable transposition ? On *peut*, évidemment, interpréter métaphoriquement des phrases telles que « Dieu est jaloux », « Dieu est en colère », etc... ; mais à la condition expresse que d'autres textes du même auteur indiquent sans ambiguïté que cette « jalousie » et cette « colère » n'ont rien à voir avec les passions du même nom. Dans le cas de la miséricorde, au contraire, ce n'est pas absolument indispensable.

102. *T.T-P*, ch. vii (G, t. III, p. 101 ; P, p. 772).

103. *T.T-P*, ch. iv (G, t. III, p. 67 ; P, pp. 733-4).

104. *T.T-P*, ch. ii (G, t. III, pp. 38-9 ; P, p. 701).

105. *T.T-P*, ch. i (G, t. III, pp. 19-20 ; P, p. 679).

106. *T.T-P*, ch. ii (G, t. III, p. 40 ; P, p. 703).

107. *T.T-P*, ch. xv (G, t. III, p. 133 ; P, p. 873).

Dieu<sup>108</sup>, ce qui revient à dire que Dieu est omniprésent par essence. A nouveau donc, nous en sommes réduits à l'article 3.

4. Dieu, selon Moïse, a organisé l'univers à la manière d'un Démiurge<sup>109</sup> ; depuis lors, il lui arrive assez souvent d'en rompre le cours normal par des miracles<sup>110</sup> ; d'une façon ou d'une autre, par conséquent, il dirige le monde par la liberté de sa volonté. Salomon, au contraire, assimile la volonté de Dieu à l'immuable nécessité du cours des choses<sup>111</sup> ; et cette fois, il n'est plus seul, même dans l'Ancien Testament : le verset 6 du Psaume 148 et les versets 35-36 du chapitre 31 de Jérémie suggèrent une idée analogue<sup>112</sup>. Ces deux enseignements s'annulent donc, pour ne laisser subsister que l'article 4.

5. Pour Moïse, non seulement Dieu nous dicte sa Loi comme un roi, mais il *est* un roi : celui du peuple juif. Quant au contenu de cette Loi, nous savons qu'il débordait très largement la règle de justice et de charité : Moïse ne faisait aucune distinction entre le principe universel et son application particulière à l'Etat hébreu. Les prophètes ultérieurs dépassèrent cette étroitesse, mais en partie seulement ; et, de toute façon, eux aussi considéraient Dieu comme un législateur ou comme un prince<sup>113</sup>. Est-ce donc là l'enseignement de l'Écriture entière ? Non, car Salomon était d'un avis tout opposé : le sage, déclarait-il perçoit la loi morale par l'entendement seul<sup>114</sup>, c'est-à-dire comme une vérité éternelle ; aussi le roi-philosophe, dans la mesure où il ne reconnaissait aucune autre autorité que celle de la lumière naturelle, ne se croyait-il pas tenu de respecter la législation mosaïque<sup>115</sup>. Même contradiction en ce qui concerne, non plus l'origine de la loi divine, mais sa mise en œuvre par l'homme : selon la Genèse (4, 7), selon Jérémie (18, 8-10), nous sommes toujours libres d'obéir ou de désobéir ; selon Paul, au contraire, nous n'avons aucun pouvoir sur les tentations de la chair, sinon par la grâce de Dieu<sup>116</sup>. Impossible, dès lors, de tirer de l'Écriture une interprétation quelconque de l'article 5.

108. Lettre 73 (G, t. IV, p. 307 ; P, p. 1338).

109. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 39 ; P, p. 701).

110. *T.T-P*, ch. VI (G, t. III, pp. 81-2 ; P, p. 750).

Moïse fait évidemment partie des « *primis Judaeis* » dont il est question ici.

111. *T.T-P*, ch. VI (G, t. III, p. 95 ; P, pp. 765-6).

112. *Ibid.* (G, t. III, p. 95 ; P, p. 765).

113. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, p. 64 ; P, p. 730).

114. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, pp. 66-7 ; P, p. 733).

115. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 41 ; P, p. 704).

116. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 42 ; P, p. 705).

6. Moïse, nous l'avons vu, promettait des récompenses temporelles, alors que les prophètes ultérieurs promettaient des récompenses spirituelles. Selon l'auteur de l'*Exode* (34, 7) et Jérémie (32, 18), les méchants sont punis jusque dans leur descendance, alors qu'Ézéchiel, en son chapitre 18, insiste sur le caractère strictement individuel des sanctions<sup>117</sup>. Sans doute tous ces auteurs ont-ils au moins un point commun : les sanctions, d'après eux, sont surnaturelles ; loin d'être les conséquences nécessaires de nos péchés ou de nos vertus, elles leur sont liées synthétiquement et de l'extérieur par la volonté du législateur divin. Mais Salomon, encore une fois, affirme expressément le contraire : la sagesse est à elle-même sa propre récompense, et le supplice de l'insensé consiste en sa seule déraison<sup>118</sup>. L'invariant, par conséquent, se ramène bien au seul énoncé de l'article 6.

7. Samuel, en contradiction flagrante avec l'article 7 — qu'il devait pourtant bien admettre par ailleurs, faute de quoi sa prédication eût perdu tout sens —, enseigne en un passage au moins (I, 15, 29) que Dieu ne modifie jamais la sentence qu'il a rendue contre un pécheur, même si celui-ci se repent<sup>119</sup>. Jérémie (18, 8-10) dit le contraire : Dieu, quoi qu'il ait décrété en bien ou en mal à l'égard d'une nation, revient sur sa décision si les hommes changent<sup>120</sup>. Quant à Joël (2, 13), il déclare que Dieu se repent seulement du mal<sup>121</sup>. Encore Jérémie et Joël s'accordent-ils pour considérer le mécanisme du pardon comme surnaturel. Mais Salomon et Paul, eux, le considèrent comme naturel : le mal, du seul fait qu'il est corrigé avec sagesse, cesse nécessairement d'engendrer le mal<sup>122</sup>.

La conclusion s'impose donc : Jésus mis à part, aucun auteur scripturaire n'a jamais limité son enseignement au seul *Credo* minimum. Celui-ci ne se dégage de l'Écriture qu'à titre de résidu, ou de dénominateur commun : il pourrait se comparer au résultat d'un vote dans une assemblée délibérante où jouerait la règle de l'unanimité. Bien plus : si ce dénominateur commun se réduit aux sept articles, cela tient, en définitive, à des circonstances très contingentes. Qu'est-ce que l'Écriture, en effet ? Rien d'autre qu'un ensemble d'ouvrages qui, longtemps après leur rédaction, furent sélectionnés par une décision purement humaine : celle des Pha-

117. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, pp. 41-2 ; P, pp. 704-5).

118. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, p. 66 ; P, pp. 732-3).

119. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 42 ; P, p. 705).

120. *Ibid.*

121. *Ibid.*

122. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, p. 68 ; P, p. 735).

risiens du Second Temple pour l'Ancien Testament<sup>123</sup>, celle de certains Conciles pour le Nouveau<sup>124</sup>. Que se serait-il passé si le choix avait été autre ? La question n'est pas absurde, en ce qui concerne l'Ancien Testament tout au moins. Car nous savons que les Pharisiens *faillirent* exclure les œuvres de Salomon du canon des Livres saints<sup>125</sup>. S'ils l'avaient fait, la « doctrine de l'Écriture » irait bien au-delà des sept dogmes : Moïse et tous les autres prophètes, quelles que soient par ailleurs leurs divergences, reprennent à leur compte le discours anthropomorphiste qui figure dans la colonne de droite de notre tableau. Seules subsisteraient deux petites anomalies concernant l'article 4 : un passage du Psaume 148 et un passage de Jérémie ; mais de quel poids seraient-elles ? C'est donc presque uniquement l'admission *in extremis* des écrits du roi-philosophe qui, rétablissant l'équilibre, oblige les simples fidèles à restreindre la « parole de Dieu » au discours neutre. De même, dans le Nouveau Testament, ce sont presque uniquement les écrits de Paul qui font contrepoids aux préjugés du sens commun<sup>126</sup>. Impossible de nier l'évidence : seule l'étude comparative d'une écrasante majorité de textes anthropomorphistes et d'une petite minorité de textes plus ou moins philosophiques nous permet d'affirmer que l'Écriture, prise globalement, n'impose rien de plus que l'adhésion à la foi universelle. Aucun des prédécesseurs du Christ n'eut l'idée de simplifier à ce point la religion ; quant aux Apôtres, s'ils eurent cette idée (non par eux-mêmes, mais parce qu'ils la tenaient de leur maître), ils ne purent s'empêcher, malgré tout, d'exprimer des opinions personnelles qu'ils ne distinguèrent pas toujours assez nettement du *Credo* obligatoire.

Ainsi le cas du Christ est-il unique. Contrairement à Salomon et à Paul, Jésus n'enseigne publiquement aucune doctrine philosophique ; contrairement à Moïse, aux prophètes et à la plupart des auteurs néo-testamentaires, il ne fait, quant au fond (sinon quant au langage), aucune concession à l'erreur. Est-ce par hasard ? Ce n'est pas absolument exclu, bien entendu ; mais ce serait tout de même assez invraisemblable. Cette obstination à toujours se maintenir en terrain neutre semble bien correspondre à un projet délibéré : ce que les autres faisaient sans le savoir, Jésus a dû le faire consciemment. Or l'existence d'un tel projet est-elle compatible avec toutes les hypothèses que nous pouvons formuler au sujet des opinions du Christ ?

123. *T.T-P*, ch. x (G, t. III, p. 150 ; P, p. 832).

124. *T.T-P*, ch. xii (G, t. III, p. 164 ; P, p. 848).

125. *T.T-P*, ch. x (G, t. III, p. 142 ; P, pp. 821-2).

126. Sur Salomon et Paul, cf. *infra*, note 152.

Supposons d'abord que Jésus, pour son compte personnel, soit spinoziste. Dans ce cas, sa réserve systématique se conçoit fort aisément. En tant que philosophe, il veut connaître Dieu et transmettre son savoir à tous ceux — assez peu nombreux, sans doute — qui sont capables d'en assimiler la substance. Pour y parvenir, il a besoin de faire régner autour de lui un climat de paix sociale. Compte tenu de la situation historico-politique du moment (Empire romain, Diaspora, etc.), un tel climat ne peut s'instaurer que si la multitude ignorante adhère à une religion purement morale, compatible avec n'importe quelle forme d'Etat et avec n'importe quelle culture ; à une religion, autrement dit, qui, en raison de sa simplicité même, soit susceptible de rallier, partout et toujours, la quasi-totalité des non-philosophes. C'est donc à prêcher cette religion que le Christ doit employer une partie au moins de son temps et de ses forces, quitte à exposer par ailleurs la véritable philosophie à un petit cercle d'initiés. Mais il ne faut pas que ces deux enseignements se contredisent : puisque la religion prêchée aux foules est destinée, en définitive, à créer un terrain favorable à la diffusion du spinozisme, les dogmes qu'elle comporte doivent s'accorder avec ce dernier ; sinon, l'entreprise perdrait tout sens. Pour déterminer ces dogmes, deux opérations successives s'imposent donc. Dans un premier temps, il convient de dégager le dénominateur commun de toutes les croyances explicitement ou implicitement professées par les ignorants honnêtes ; ce qui nous donne, si nous négligeons un petit nombre de cas aberrants, quelque chose d'analogue au discours anthropomorphiste que résume notre tableau. Puis, dans un second temps, il convient de trouver un dénominateur commun à ce premier dénominateur commun et au spinozisme lui-même ; et c'est seulement alors que nous retombons sur le discours neutre, que peuvent accepter, cette fois, tous les hommes de bien sans exception, quel que soit leur niveau intellectuel. Aucune difficulté, par conséquent : à l'époque du Christ, un philosophe spinoziste *devait* donner un enseignement exotérique limité au *Credo* minimum.

Supposons maintenant que Jésus partage les préjugés anthropomorphistes de la foule. S'il en est ainsi, les deux opérations conservent-elles leur raison d'être<sup>127</sup> ? En ce qui concerne la première, nous pouvons, à l'extrême rigueur, répondre affirmativement. Peut-être le Christ, en dépit de la grossièreté de ses opinions, souhai-

127. En fait, Spinoza ne prend même pas la peine de traiter la question, bien qu'il ait certainement dû l'envisager pour son compte personnel. Sur ce point, nous ne pouvons donc que reconstruire hypothétiquement sa pensée.

tait-il la concorde avant toutes choses ; peut-être, faisant de sa raison un usage instrumental, avait-il clairement conçu les moyens nécessaires à la réalisation de cet objectif. A vrai dire, ce serait déjà un peu étonnant : si le Christ était capable d'effectuer une telle déduction, on voit mal pourquoi il ne se serait pas servi de ses aptitudes intellectuelles pour spéculer. Mais enfin, admettons-le. Par contre, la seconde opération devient à peu près inconcevable : à partir du moment où nous nous assignons pour fin *suprême* la paix sociale à n'importe quel prix, et non plus la diffusion de la vérité spinoziste, le discours anthropomorphiste constitue un dénominateur commun tout à fait satisfaisant ; pourquoi, si nous le croyons vrai, ne pas nous en tenir à lui, puisque il peut recueillir la presque unanimité des suffrages ? Qu'importe, politiquement, l'opinion de quelques philosophes isolés ? De toute façon, par définition, ils respecteront la loi. Qu'importe, politiquement, l'opinion d'une infime minorité d'ignorants qui, par hasard, donnent une interprétation anti-anthropomorphiste à l'un ou l'autre des sept articles ? Leur poids, par rapport à la société globale, est aussi faible que celui du verset 6 du Psaume 148 et des versets 35-36 du chapitre 31 de Jérémie par rapport à l'ensemble des textes mosaïques et prophétiques ; quoi qu'ils puissent penser, leur infériorité numérique les obligera toujours à obéir.

Il vaut tout de même mieux, dira-t-on, tenir compte de ces éléments marginaux : même si la stabilité de l'Etat n'en est que très légèrement renforcée, cette amélioration ne sera cependant pas négligeable. Soit. Supposons donc que le Christ, au nom de la paix civile, ait voulu, quoique non-philosophe, trouver un terrain d'entente avec la philosophie authentique. Encore faut-il pour cela qu'il ait eu un certain nombre d'informations sur cette dernière. D'où les tenait-il ? de la lecture de Salomon ? Mais, pour découvrir la vraie pensée de Salomon, il faut déjà connaître le spinozisme : à qui n'en possède pas la clef, les *Proverbes*, dont le texte a peut-être été mutilé ou falsifié par les rabbins<sup>129</sup>, ne peuvent apparaître que comme une juxtaposition d'aphorismes sans lien logique. De la lecture des philosophes païens ? Mais les philosophes païens sacrifient très largement à l'anthropomorphisme du sens commun : si nous repérons, dans leurs écrits, quelques embryons de spinozisme, c'est dans la seule mesure où nous les lisons à la lumière de l'*Ethique*. Devons-nous donc penser que le Christ, sans aucun secours extérieur ou presque, a su reconstruire par lui-même la doctrine de Spinoza ? Oui, selon toute vraisem-

128. *T.T-P*, ch. x (G, t. III, p. 142 ; P, p. 822).

blancé, puisqu'il ne la connaissait pas *ex auditu* et qu'il lui fallait pourtant la connaître pour souhaiter passer avec elle un compromis. Mais alors, il *était* spinoziste : comment concevoir la vérité sans y adhérer nécessairement ? Finalement, notre seconde hypothèse se détruit elle-même.

Reste une troisième possibilité, la plus simple en apparence : peut-être, après tout, le Christ n'était-il ni spinoziste ni anthropomorphiste ; peut-être ses pensées n'allaient-elles pas au-delà de ses paroles ; peut-être, en son for intérieur, ne donnait-il lui-même aucune interprétation particulière au *Credo* qu'il enseignait. De cette façon, sa position s'expliquerait sans la moindre difficulté : si le contenu de sa vision du monde se réduisait à l'invariant de toutes les croyances philosophiques et religieuses, si son esprit était spontanément adapté aux opinions sur lesquelles s'accorde la totalité du genre humain<sup>129</sup>, n'est-il pas normal qu'il ait prêché une religion universellement acceptable ? Certes. Mais que sont, précisément, ces opinions communes à l'humanité dans son ensemble ? Ne se confondent-elles pas, en définitive, avec les « notions communes et vraies » qui servent de point de départ à toute déduction rationnelle<sup>130</sup> ? L'imagination et les passions, d'une façon ou d'une autre, divisent les hommes ; seule la Raison peut vraiment les unir. C'est ce que montre, en tout cas, l'examen de celles d'entre ces opinions qui concernent la religion, et qui, à ce titre, figurent dans le *Credo* minimum.

Il n'est personne, c'est un fait, qui ne préfère la paix civile à la solitude ou au chaos. Nos sentiments passifs peuvent nous entraîner dans les directions les plus contraires, mais, par-delà nos aberrations divergentes, nous éprouvons tous, en permanence, cette exigence fondamentale : vivre en société pour persévérer dans notre être. Rien d'étonnant à cela, puisque notre *conatus*, partout est toujours, est à la racine de nos passions. Mais ce qui est commun à toutes les passions humaines définit en même temps ce qu'il y a en elles de raisonnable : le désir d'être, une fois débarrassé des superstructures aliénantes qui nous en masquent le sens réel, apparaît comme le fondement même de la véritable vertu<sup>131</sup> ; la conduite du sage en découle, autant et plus que celle de l'ignorant. Foyer central dont tout émane, source unique de la « vie

129. Cf. note suivante.

130. « praesertim cum non ad solos Judaeos, sed totum humanum genus docendum missus fuerit, adeoque non satis erat, ut mentem opinionibus Judaeorum tantum accommodatam haberet, sed opinionibus et documentis humano generi universalibus, hoc est, notionibus communibus, et veris ».

(*T.T-P*, ch. iv ; G, t. III, p. 64 ; P, p. 730.)

131. *Eth.* IV, prop. 22, corollaire.

vraie » et de ce qu'il y a de positif dans nos multiples égarements, le *conatus*, considéré en lui-même, est déjà Raison à l'état naissant.

Allons plus loin : il n'est personne, en réalité, qui ne possède l'idée vraie de Dieu. Simplement, la plupart des hommes n'en ont pas une conscience nette : incapables de faire passer cette idée vraie au premier plan de leur esprit, ils la distinguent mal du flot d'images qui la submerge. Aussi, lorsqu'ils s'efforcent de préciser la nature de la Cause première, s'engagent-ils le plus souvent dans une impasse : confondant la causalité divine avec la pseudo-causalité de type finaliste dont leur expérience mutilée leur suggère invinciblement la notion, ils transforment Dieu en un ou plusieurs *rectores* anthropomorphes ; puis, sous l'action de la crainte, cette croyance aux *rectores* se diversifie en une multitude de superstitions contradictoires ; enfin, l'emploi des fausses « idées générales » vient donner une cohérence illusoire à ces délires. Mais il n'empêche que l'idée de Dieu est toujours là : non seulement chez les philosophes, mais chez n'importe quel ignorant ; si nous ne l'avions pas, nous ne songerions nullement à rechercher les causes des choses, et nous ne pourrions devenir ni sages ni superstitieux. Source unique de toute vérité comme de ce qu'il y a de positif dans toute erreur, elle est, elle aussi, le dénominateur commun de toutes les religions possibles ; et ce dénominateur commun, une fois pensé à part, une fois séparé des illusions qui le contaminent, ne peut être conçu qu'adéquatement<sup>132</sup>.

Concept vrai de Dieu, aspiration à la concorde : les deux opinions religieuses communes à l'humanité entière — elles correspondent, on le voit, au premier et au dernier des cinq éléments constitutifs de la religion, par opposition aux trois éléments intermédiaires<sup>133</sup> — sont en même temps des données immédiates de la lumière naturelle ; saisissables d'emblée par n'importe quel entendement, elles sont claires et distinctes chez tous ; pour nous en apercevoir, il nous suffit de les dissocier de ce que notre imagination leur surajoute. Sans doute, au départ, se présentent-elles en ordre dispersé dans notre âme ; il nous faut ensuite les relier logiquement l'une à l'autre en développant leurs implications : découvrir que la Substance infiniment infinie est cause immanente de toutes choses par la seule nécessité de sa nature, que la Pensée et l'Étendue sont deux Attributs de cette Substance, que l'âme humaine et le corps humain sont des modes de ces Attributs, que

132. *Eth.* II, prop. 47.

133. Cf. *supra*, chapitre I, pp. 10-13. Nous avons donné là toutes les références qui justifient le paragraphe précédent.

le *conatus* de l'âme humaine se spécifie donc comme désir de comprendre et de faire comprendre, que ce désir est en réalité désir de connaître et de faire connaître Dieu, etc. ; c'est seulement alors que nous obtiendrons le spinozisme. Mais là n'est pas le plus difficile : déduire les conséquences d'un principe n'est qu'un jeu d'enfant lorsque ce principe est bien compris. Ce qui requiert le plus d'efforts, c'est de ne jamais perdre de vue notre double point de départ : de garder présente au premier plan de notre esprit l'idée adéquate de Dieu, sans la confondre avec les images parasites qui tendent sans cesse à la voiler ; de garder présent au premier plan de notre esprit le véritable sens de notre *conatus* et de l'exigence de sociabilité qui lui est liée, sans les confondre avec les superstructures passionnelles qui tendent à les recouvrir. Si nous y parvenons, la philosophie vraie coule de source.

Or nous avons supposé que le Christ y était parvenu : dire que ses pensées se réduisaient au *Credo* minimum, n'est-ce pas dire qu'il avait systématiquement éliminé toute croyance irrationnelle pour ne rien retenir d'autre que les deux notions communes de Dieu et du *conatus* ? Concluons donc que, s'il n'était pas spinoziste à l'origine, il a dû très vite le devenir : aucun obstacle ne s'y opposait dans son esprit. Notre troisième hypothèse, pour peu que nous l'approfondissions, nous renvoie ainsi à la première.

Dans ces conditions, le problème semble résolu. Tout le monde, en un sens, est spinoziste, ne serait-ce qu'implicitement et sans le savoir : ne posséder aucune semence de vérité reviendrait à cesser d'être homme. Chez la plupart des individus, cela ne se voit guère, car les passions empêchent la Raison de transparaître. Mais nous commençons à l'entrevoir aussitôt que nous rassemblons un assez grand nombre de personnes pour confronter leurs opinions. Dans une assemblée délibérante dont les effectifs sont importants, le résultat d'un vote est presque toujours favorable au bien public : les passions contradictoires se neutralisent, et l'accord ne se réalise que sur leur dénominateur commun rationnel<sup>134</sup> ; plus il y a de participants, plus leur décision collective se rapproche de celle que prendrait un sage. En juxtaposant un très grand nombre de textes moraux ou religieux pris au hasard, nous obtiendrons à peu près le même résultat : les erreurs contraires s'annuleront, le noyau de vérité émergera. C'est au fond pour cette seule raison que l'Écriture, en tant que telle, n'enseigne rien d'autre que la religion universelle ; si l'on peut parler, malgré tout, d'un privilège de la Bible par rapport à n'importe quelle collection d'œuvres profanes,

134. *T.P.*, ch. VIII, § 6 (G, t. III, p. 326 ; P, p. 1050).

cela vient simplement de ce que la dévotion et l'altruisme y sont recommandés avec beaucoup plus de force que partout ailleurs. Mais le Christ, lui, occupe une place tout à fait à part : cet invariant raisonnable de toutes les croyances humaines, il l'assume, semble-t-il, avec une entière lucidité, méthodiquement et sélectivement. Comme cette apparence n'est sans doute pas due au hasard, et comme les autres explications se sont révélées inopérantes, force nous est donc d'admettre que Jésus était spinoziste en pleine connaissance de cause.

Est-ce rigoureusement démontré ? Non, bien entendu. Rien ne nous garantit absolument que cet accord de fait entre les enseignements du Christ et ceux de la Raison n'est pas fortuit ; ce serait très surprenant, mais non pas impossible en droit. Mais confrontons cette conclusion, qui concerne le *contenu* du message du Christ, à celle que nous avons obtenue précédemment quant à l'*origine* de ce message. Jésus, avons-nous vu, ne prétend jamais être un prophète ; et pourtant, il déclare sans ambiguïté que sa doctrine provient de Dieu ; la conjonction de cette affirmation et de ce silence ne pouvait s'interpréter que d'une seule façon : Jésus veut nous faire comprendre qu'il a conçu intellectuellement les vérités qu'il nous dispense. En soi, cela ne pouvait rien : peut-être le Christ — on ne verrait d'ailleurs pas très bien pourquoi — cherchait-il à nous induire en erreur, Mais la véracité de ses dires se trouve à présent confirmée par le caractère rationnel de la religion qu'il nous enseigne. Inversement, le fait que la religion évangélique est conforme à la Raison, s'il nous permet de supposer qu'elle a été conçue intellectuellement par son auteur, ne suffirait peut-être pas à nous en convaincre tout à fait ; mais cette supposition, à son tour, se trouve confirmée par ce que le Christ nous apprend au sujet de sa propre démarche. Ainsi arrivons-nous au même résultat à partir de deux séries de constatations qui, dans la mesure où elles sont indépendantes l'une de l'autre, ne laissent guère de place au doute. Ce n'est pas là une démonstration mathématique : la connaissance des causes par leurs effets, à laquelle notre entendement fini est contraint de s'en tenir lorsqu'il s'attaque au domaine de l'Histoire, n'équivaudra jamais à une déduction *a priori* ; mais du moins s'agit-il d'une induction aussi vraisemblable que possible. Le Christ, s'il ne nous a livré qu'un spinozisme réduit à ses conclusions, en possédait presque certainement les prémisses : telle est, pour autant que nous puissions le savoir, la seule hypothèse cohérente qui rende compte de tous les faits.

De tous les faits sans exception ? En toute rigueur, pas encore. Car, au point où nous en sommes, un résidu subsiste. Jusqu'à présent, nous avons admis que le discours neutre et son expression anthropomorphique reviennent au même. Quant au fond, c'est incontestable, selon Spinoza tout au moins : on *peut*, si l'on veut, appeler « commandements de Dieu » les préceptes qui se déduisent de l'idée adéquate de Dieu ; on *peut*, si l'on veut, appeler « justice et miséricorde » cette propriété qu'a Dieu — en tant qu'il existe objectivement dans notre esprit — de nous indiquer la voie du salut, de nous donner la certitude d'être heureux si nous la suivons, et de nous délivrer des conséquences fâcheuses de nos fautes lorsque nous revenons à lui, Mais *pourquoi* employer un langage aussi impropre ? Pourquoi ne pas s'en tenir au discours neutre ? Un philosophe, s'adressant aux masses, était-il vraiment obligé de transposer ainsi l'expression de sa propre pensée ? C'est de cet écart linguistique qu'il nous faut maintenant rendre compte en examinant, en troisième et dernier lieu, la façon dont le Christ a communiqué son message à ses disciples.

\*  
\*\*

Le discours anthropomorphique, si nous nous reportons à notre tableau, ne se distingue du discours neutre que sur trois points. Dans l'article 1, « Dieu est modèle de vie vraie » devient « Dieu est juste et miséricordieux ». Dans l'article 4, la formule négative « Dieu n'agit pas sous la contrainte » reçoit un complément positif : « mais par son bon plaisir absolu et sa grâce singulière ». Enfin, dans les articles 5 et 6, les actes par lesquels nous devons manifester à Dieu notre amour sont appelés « obéissance due à Dieu ». Commençons par ce dernier point, car c'est de lui que dépendent les deux autres.

Le Christ, c'est un fait, a souvent présenté la loi divine sous la forme d'un commandement ; Spinoza le reconnaît avec une certaine réticence, (« *si... unquam* »)<sup>135</sup>, mais enfin il le reconnaît. Pourquoi Jésus s'est-il exprimé ainsi ? L'explication en est toute simple : compte tenu de l'ignorance de la majorité de ses auditeurs, compte tenu de leur attachement obstiné aux préjugés les plus grossiers, il n'avait aucun moyen de faire autrement<sup>136</sup>. En

135. Cf. note suivante.

136. « si igitur eas [= res revelatas] tanquam leges unquam praescripsit, id propter populi ignorantiam et pertinaciam fecit ».

(*T.T-P*, ch. iv ; G, t. III, p. 65 ; P, pp. 730-1.)

soi, l'absolue nécessité de pratiquer la justice et la charité pour être heureux se déduit de l'idée de Dieu ; cet enchaînement, le philosophe le conçoit comme une vérité éternelle ; mais comment l'exposerait-il de cette façon à une multitude intellectuellement dans l'enfance ? Cela ne servirait à rien, sinon à décourager les éventuelles bonnes volontés. Aussi le Christ était-il contraint de limiter son enseignement à l'énoncé brut de deux propositions non justifiées : « Le culte de Dieu consiste uniquement en la justice et en la charité », « Dieu sauve ceux qui suivent cette règle de vie et perd ceux qui s'en écartent » — en omettant à la fois le lien logique qui rattachait ces deux vérités à l'idée de Dieu et celui qui les rattachait l'une à l'autre. Mais, de ces formules neutres à leur expression anthropomorphique, la transition est immédiate et inévitable : qu'est-ce qu'énoncer une règle de vie sans la fonder sur autre chose que sur des promesses et des menaces, sinon, précisément, l'énoncer à l'impératif ? Qu'est-ce qu'un précepte dont on n'indique pas les raisons, sinon, précisément, un commandement ? Quelques précautions que le Christ eût prises, ses disciples, de toute façon, ne pouvaient rien comprendre d'autre ; et cela correspondait parfaitement à leur conception de Dieu. Jésus eût-il dû leur déclarer en termes exprès que la loi divine *n'était pas* un commandement au sens ordinaire du terme ? Ils en auraient conclu qu'il ne savait pas ce qu'il disait. Eût-il dû *ne pas* leur déclarer qu'elle était un commandement ? Il eût risqué de leur faire croire que Dieu ne l'imposait pas avec une extrême rigueur : une prescription dont on n'aperçoit pas la nécessité logique, lorsqu'elle n'est pas non plus présentée comme une obligation stricte, ne peut apparaître que comme une obligation lâche. Pour que l'enseignement contenu dans la formule neutre fut persuasif et sans équivoque, il fallait donc le traduire en un langage aussi proche que possible de celui dans lequel s'expriment les préjugés du sens commun. Cela ne revenait nullement à confirmer ces préjugés : le Christ ne disait pas à ses auditeurs qu'ils avaient raison de considérer Dieu comme un législateur ou comme un prince ; il leur disait simplement, en sous-entendant la partie de son discours que nous mettons entre crochets : « [puisque vous êtes condamnés à penser que Dieu donne des ordres comme un monarque — ce dont je ne puis et ne veux discuter avec vous —, admettez qu'] qu'il vous ordonne exclusivement d'être justes et charitables ». Ainsi s'adaptait-il à leurs opinions <sup>137</sup> sans y souscrire.

137. Cf. note suivante.

Ce faisant, il se comportait envers ses disciples comme Dieu lui-même envers les prophètes : il tenait, très exactement, la place de Dieu<sup>138</sup>. Rien d'étonnant à cela, puisqu'il était, nous l'avons vu, non pas le destinataire d'une révélation audio-visuelle, mais l'instrument de cette révélation. L'analogie est très précise : nous pouvons établir une correspondance terme à terme entre les différentes étapes de la démarche du Christ et les différentes étapes du processus par lequel Dieu s'était manifesté à Moïse et à ses multiples successeurs. Ce processus, en effet, se décomposait en quatre temps. Il y avait, au départ, la vérité absolue conçue par Dieu ; ou, si l'on préfère, le cours entier de la Nature tel que l'Entendement infini le déduit. Il y avait ensuite la décision prise par Dieu de révéler à tel ou tel prophète un fragment de cette vérité sans lui en communiquer les prémisses ; ou, si l'on veut, les causes extérieures inconnues, qui, en agissant sur l'imagination du prophète, devaient lui donner ce fragment à percevoir. Puis venait l'adaptation de cet enseignement mutilé au tempérament et aux opinions de celui qui était destiné à l'accueillir ; ou, ce qui revient au même, le résultat de l'action exercée par les causes extérieures sur l'imagination déjà constituée du prophète : les paroles entendues, les images perçues. Venait enfin l'interprétation, par le prophète lui-même, de cet enseignement ainsi adapté à son esprit : Dieu, assis sur son trône dans les cieux, a parlé pour donner tel ordre, etc. Au premier de ces quatre temps correspond, chez le Christ, la formule anti-anthropomorphiste ou spinoziste : la pensée intime de Jésus, comme celle de tout véritable philosophe, se confondait bien, dans la mesure où elle était claire et distincte, avec la pensée même de Dieu. Au second temps correspond la formule neutre : simple conséquence de la décision prise par le Christ de faire connaître à ses disciples la conclusion de ses déductions sans leur en dévoiler les vraies raisons. Au troisième temps correspond l'expression anthropomorphique de la formule neutre : les paroles effectivement prononcées par le Christ. Au quatrième temps, enfin, correspond la formule anthropomorphiste : l'interprétation que la multitude devait donner presque inévitablement à ces paroles, mais dont Jésus lui-même n'assumait pas la responsabilité. Dire que le Christ a trompé les Apôtres reviendrait à dire que Dieu a trompé les prophètes ; mais ni l'un ni l'autre, en réalité, n'a jamais trompé personne : le Christ n'était pas plus cause de la simplicité d'esprit de ses auditeurs que Dieu

138. « quare hac in re vicem Dei gessit, quod sese ingenio populi accomodavit ».

(*T.T-P*, ch. iv ; G, t. IV, p. 65 ; P, p. 731.)

n'est cause de la négation qu'enveloppe toute idée inadéquate. L'erreur n'intervenait qu'à partir du quatrième temps ; ce qui s'élaborait au cours du troisième, c'était uniquement le noyau de vérité positive qu'allait véhiculer cette erreur : rien d'autre, en définitive, que le résultat du second temps, mais présenté sous une forme destinée à l'immuniser contre la contamination prévisible qu'il devait subir au niveau du quatrième. Faute de transposer son message, le Christ ne fût pas parvenu à en transmettre le contenu.

Mais l'adaptation aux préjugés du sens commun a sa logique. Il ne suffisait pas de *déclarer* aux ignorants que Dieu leur ordonnait d'être justes et charitables : encore fallait-il les en convaincre par des moyens appropriés. Or, dans la mesure où l'on ne pouvait s'adresser à leur raison, comment éviter de recourir à des justifications irrationnelles ? Puisque la conclusion vraie ne pouvait se fonder sur la totalité de ses vraies prémisses, comment éviter de la fonder sur des prémisses fausses ? D'où l'usage massif et généralisé de l'argumentation *ad hominem*. Le Christ était obligé de faire flèche de tout bois : de partir des croyances erronées de ses auditeurs, non pour les redresser — il n'y serait pas arrivé —, mais pour les utiliser à des fins d'édification. Moyennant quoi tout devenait permis, ou presque. Une seule précaution était requise, mais il est vrai qu'elle était absolument indispensable : on devait toujours pouvoir distinguer entre la conclusion et les prémisses, entre l'enseignement donné et les arguments utilisés ; sinon, l'œuvre du pédagogue eût contredit celle du philosophe. Cette condition fut-elle respectée par Jésus ? Spinoza n'en doute pas. Dans *Mt. 18, 10*, par exemple, la distinction est sans équivoque ; ce que le Christ veut enseigner dans ce passage est parfaitement clair, et nul ne peut s'y tromper : il ne faut mépriser personne, pas même les petits enfants — simple application du principe de charité — ; quant à l'argumentation employée pour mieux persuader l'auditoire (les anges de ces enfants contemplant dans les cieux la face de Dieu), elle *implique*, bien entendu, la prise en considération de l'existence des anges, mais cette existence n'est pas *affirmée dogmatiquement* : compte tenu du contexte, il est tout à fait évident que ce n'est pas elle qui fait l'objet de l'enseignement donné ici par Jésus-Christ<sup>139</sup>. Si le Christ avait dit à ses disciples : « Soyez certains qu'il y a des anges », ou « J'ai vu des anges », il se serait rendu complice de leur erreur ; mais il ne le leur dit pas : ce dont il veut les convaincre est vrai, et c'est cela seul qui importe ; le reste est procédé rhétorique.

139. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 43 ; P, pp. 706-7).

Voilà, dira-t-on, qui présente bien des dangers. Si cette distinction est théoriquement admissible, n'est-elle pas pratiquement inefficace ? En parlant des anges ou d'autres chimères analogues, même sans enseigner *ex cathedra* leur existence, ne tendons-nous pas à suggérer que nous y croyons ? Par là-même, que nous le voulions ou non, ne trompons-nous pas ceux qui nous ont fait confiance ? Il y a là un risque, à coup sûr, contre lequel nous sommes tenus de nous prémunir. Pour éviter d'encourager les illusions que véhicule implicitement notre discours, il nous faut trouver un moyen de les rectifier au moment même où nous nous compromettons avec elles : indiquer, d'une façon ou d'une autre, avec plus ou moins de netteté selon que l'exigent les circonstances, que notre argumentation ne doit pas être prise au pied de la lettre. Le Christ l'a-t-il fait ? Oui ; car ce type d'argumentation, chez lui, se rattache le plus souvent à un genre littéraire bien connu de ses auditeurs, et qu'il présente explicitement comme tel : à savoir, la *parabole*.

Les prophètes, nous nous en souvenons, avaient à la fois perçu et enseigné paraboliquement la quasi-totalité de leur doctrine ; c'était normal, puisque les révélations qu'ils recevaient s'adressaient à leur imagination et, par son intermédiaire, à celle des foules : rien ne s'accorde mieux à la nature de l'imagination que la parabole<sup>140</sup>. Le Christ, lui, bien qu'il s'exprimât avec un peu plus de clarté que les prophètes, enseignait encore assez souvent sous forme de paraboles — c'est-à-dire, malgré tout, de façon quelque peu obscure — ce qu'il percevait adéquatement<sup>141</sup> ; c'était tout aussi normal, puisqu'il cherchait surtout à frapper l'imagination de ses disciples et du vulgaire, sans tenter, la plupart du temps, d'éclairer leur entendement. Il s'en explique lui-même dans *Mt. 13, 10 sqq.* : s'il procède ainsi, déclare-t-il, c'est parce que ses auditeurs ne sont pas capables de comprendre les « mystères

140. *T.T-P*, ch. 1 (G, t. III, p. 28 ; P, pp. 689-90).

Cf. *supra*, note 245 du chapitre 1.

141. «... et ideo, quamvis aliquantulum clarius quam caeteri Prophetæ loquutus sit, obscure tamen, et scapius per parabolas res revelatas docuit ».

(*T.T-P*, ch. iv ; G, t. III, p. 65 ; P, p. 731.)

L'expression « *caeteri Prophetæ* » ne doit pas être prise à la lettre : Spinoza, quelques lignes plus haut, vient de déclarer que Jésus n'était pas un prophète. Mais elle nous indique tout de même quelque chose : le Christ, en tant qu'il enseignait le *Credo minimum* adapté, était à ses disciples ce que Dieu était aux prophètes ; mais, en tant qu'il illustrait son enseignement par des paraboles, il parlait comme les prophètes avaient parlé à leurs auditeurs, et même à leurs deux catégories d'auditeurs — quoique un peu plus clairement, nous allons voir en quel sens.

du royaume des cieux »<sup>142</sup>. Et sans aucun doute, ajoute Spinoza, il enseigna les choses révélées comme des vérités éternelles, non plus comme des commandements, à ceux qui pouvaient comprendre ces mêmes mystères<sup>143</sup>.

Ce passage, au premier abord, a de quoi surprendre. Si nous nous reportons à *Mt. 13, 10 sqq.*, nous constatons que le Christ ne dit pas du tout ce que Spinoza veut lui faire dire. La phrase relative aux mystères du royaume des cieux établit une discrimination, non pas entre les disciples ignorants et d'hypothétiques philosophes auxquels serait donné un enseignement ésotérique, mais entre deux catégories d'hommes incultes : la foule, d'une part ; les disciples d'autre part. Jésus vient de raconter au peuple la parabole du semeur ; ses disciples, petite minorité parmi la masse, mais dont la supériorité n'est pas d'ordre intellectuel, s'approchent alors de lui pour lui demander : « *Pourquoi leur parles-tu en paraboles ?* » ; et Jésus leur répond : « *Parce qu'il vous a été donné de connaître les mystères du royaume des cieux, et que cela ne leur a pas été donné* » ; après quoi il leur explique, à eux seuls, la signification de cette parabole, et son explication n'a absolument rien de philosophique. Faut-il en conclure que Spinoza est de mauvaise foi ? Qu'il a fait preuve de légèreté ? Qu'il méprise ses lecteurs ? De sa part, ce serait étonnant : quelque chose, dans le texte en question, a dû lui suggérer l'interprétation qu'il nous propose. Mais quoi ?

Essayons donc de lire le récit de Matthieu comme Spinoza lui-même a pu le lire, en le rattachant à ce qui précède et à ce qui suit. Ce qui précède, c'est l'histoire du semeur : qu'il s'agisse d'une parabole, non d'une « histoire vraie », nul ne songerait à en douter ; et pourtant, le Christ prend bien soin de le préciser : « *Que celui qui a des oreilles pour entendre entende* » (13, 9) ; cette formule, que l'on retrouve dans les passages correspondants de Marc (4, 9) et de Luc (8, 8), a dû apparaître à Spinoza comme une sorte de signe conventionnel destiné à indiquer sans équivoque la nature exacte du type d'argumentation utilisé. Vient ensuite le texte déjà cité. Puis le Christ donne de son allégorie une explication purement morale, ou presque, qui se situerait entièrement au niveau du discours neutre si elle ne comportait une allusion au « Malin » (13, 19) — ce qui, du coup, semble la

142. « praesertim quando iis loquebatur, quibus nondum datum erat, intelligere regnum coelorum (vide Matth. cap. 13 v. 10 etc...) ».

(*Ibid.*)

143. « et sine dubio eos, quibus datum erat mysteria coelorum noscere, res ut aeternas veritates docuit, non vero ut leges praescripsit » (*ibid.*).

ramener au niveau du discours anthropomorphiste. Après quoi, s'adressant de nouveau à la foule, le Christ lui propose trois autres paraboles : celle du bon grain et de l'ivraie (13, 24-30), celle du grain de sénevé (13, 31-32), celle du levain (13, 33) ; dans chacun de ces trois cas également, la nature du procédé employé est indiquée sans ambiguïté : « *Le royaume des cieux est semblable à...* ». Enfin, le Christ congédie la foule (13, 36) et, une fois rentré dans la maison, donne à ses disciples l'explication de la parabole du bon grain et de l'ivraie (13, 37-43).

C'est cette dernière explication qui a dû faire réfléchir l'auteur du *T.T.P.* Appliquons-lui, en effet, la distinction établie par Spinoza entre enseignement et arguments. L'enseignement donné est très simple : lorsque le temps aura permis au bien et au mal de porter leurs fruits, Dieu séparera les méchants d'avec les bons, sauvant ceux-ci et perdant ceux-là ; c'est là une variante de l'article 6, qui se situe, elle aussi, au niveau du discours neutre. Les arguments, par contre, sont nettement anthropomorphistes : il est question du Diable, des anges, de la fin du monde, et même de la « fournaise ardente où il y aura des pleurs et des grincements de dents ». Comment comprendre ces figures ? Correspondent-elles à la véritable pensée de Jésus-Christ ? Rien ne le prouve, certes, puisque leur fonction n'est pas dogmatique ; mais est-ce exclu ? En fait, a dû se dire Spinoza, le Christ lui-même nous donne la réponse ; car il conclut son explication par la formule même qu'il avait déjà prononcée à l'occasion de sa première allégorie : « *Que celui qui a des oreilles pour entendre entende* » (13, 43). Qu'a pu en inférer Spinoza, sinon que l'explication de la parabole *était encore une parabole*, quoique de niveau supérieur ?

S'il en est ainsi, tout devient limpide. La phrase relative aux mystères du royaume des cieux établit, d'une façon générale, l'existence d'un lien entre l'enseignement parabolique et l'inaptitude de l'auditoire à comprendre ces mystères ; la suite montre que cet enseignement comporte en réalité, non pas un, mais deux degrés ; d'où l'on doit conclure qu'il y a aussi deux degrés d'inaptitude, et que les Apôtres auraient grand tort de se croire vraiment initiés. A la foule, dont l'horizon est limité aux soucis purement mondains, Jésus ne propose que des paraboles de niveau inférieur, construites à partir d'images empruntées à la vie quotidienne : semailles, troupeaux, famille, argent, maîtres et serviteurs, etc. ; en même temps, il précise qu'elles ne se suffisent pas à elles-mêmes, invitant ainsi les moins obtus à aller au-delà. Les disciples, qui, en dépit de l'extrême grossièreté de leurs opinions, ont des préoccupations *morales* plus élevées que celles de la masse,

répondent à l'invitation : ils demandent davantage. Le Christ, alors, satisfait à leur demande en leur expliquant les paraboles inférieures par des paraboles supérieures ; mais il leur fait savoir que ces dernières, elles non plus, ne doivent pas être prises à la lettre, et qu'il faut encore aller plus loin. Les disciples comprennent moins mal que la foule les mystères du royaume des cieux, mais ils ne les comprennent pas adéquatement ; eux aussi, s'ils le veulent et s'ils le peuvent, sont donc invités à un effort supplémentaire. On comprend, dès lors, la dernière affirmation de Spinoza : sans aucun doute, ceux qui tentèrent cet ultime effort eurent droit à l'enseignement ultime ; la philosophie vraie leur fut communiquée dans la mesure exacte où ils firent la preuve de leur aptitude à en déchiffrer les arcanes. Quant à ceux qui, en raison de leurs déficiences *intellectuelles*, n'aperçurent pas la nécessité de dépasser le second niveau, ils n'eurent droit qu'à deux choses : des images empruntées à leur univers mythique (anges, démons, etc.) et destinées à les persuader de ce dont on ne pouvait les convaincre rationnellement ; des signes rectificateurs, décelables quoique indécelés, qui dénonçaient avec une suffisante netteté le caractère inadéquat de ces images.

Cet enseignement parabolique à deux niveaux, compte tenu des modifications intervenues entre temps dans la situation des Juifs, rappelait tout à fait celui qu'avaient donné les prophètes post-mosaïques. Ceux-ci, nous l'avons vu au chapitre précédent, transmettaient un double message : de l'enseignement purement moral qu'ils recevaient de Dieu sous une forme adaptée à leurs opinions, il ne laissaient généralement filtrer que des images d'ordre historico-politique, adaptées, elles, à la mentalité de la foule, et qui pouvaient s'interpréter *à la fois* comme des figurations symboliques d'une vérité spirituelle plus haute et comme des prédictions temporelles relatives au destin de l'Etat hébreu<sup>144</sup>. Deux raisons rendaient cette transposition inévitable : d'une part, dans la mesure où la multitude ne s'intéressait guère qu'aux biens de ce monde, les vérités spirituelles relatives au salut des justes devaient, de toute façon, lui être communiquées sous un revêtement corporel ; d'autre part, dans la mesure où l'histoire de la nation juive n'était pas close, il fallait réellement faire connaître au peuple son avenir : retour d'exil, reconstruction du Temple, etc. A l'époque du Christ, la seconde raison ne jouait plus ; mais la première demeurait valable : la sensibilité morale de la masse n'était pas plus vive qu'auparavant. D'où le maintien des para-

144. Cf. *supra*, chapitre I, pp. 43-5 et note 246.

boles inférieures, en même temps qu'une transformation profonde de leur mode de présentation et de leur contenu. Il restait indispensable de capter l'attention des ignorants par des images adaptées à leurs préoccupations mondaines ; mais, sur le plan temporel, le Christ n'avait absolument rien à leur apprendre : ou bien ils allaient au-delà, ou bien ils perdaient leur temps. Aussi importait-il de leur raconter des histoires dont la nature parabolique se manifestât avec une évidence aveuglante : non seulement par des signes rectificateurs qui risquaient toujours de passer inaperçus, mais par le caractère indubitablement fictif des sujets traités ; en cela, le Christ fut un peu plus clair que les prophètes<sup>145</sup>, dont les paraboles ne pouvaient être ouvertement présentées comme telles lorsqu'elles étaient aussi des récits vrais d'événements futurs. Quant aux paraboles supérieures, elles se situaient au niveau même de l'enseignement purement moral des prophètes : même genre de destinataires (petite élite de vrais croyants, spéculativement aussi ignorante que la masse, mais qui s'en distinguait par la qualité de ses aspirations éthiques), même illustration mythique des choses divines, même doctrine, quant au fond ; simplement, ce que les successeurs de Moïse n'avaient fait qu'esquisser recevait maintenant sa forme parfaite et définitive. Mais, comme le Christ voulait mener encore plus loin ceux d'entre ses disciples qui s'en montreraient capables, il précisait à nouveau — plus discrètement, cette fois, et uniquement par des signes rectificateurs — que là n'était pas son dernier mot ; en cela aussi il fut un peu plus clair que les prophètes, qui croyaient, eux, à la réalité des anges, à la visibilité de Dieu, à sa localisation dans les cieux, etc. — et qui, par conséquent professaient sans réserve ces erreurs. Parallélisme, donc, mais accompagné d'un changement d'accent : le premier degré de l'initiation se dénonçait lui-même comme apparence pure, et le second, tout à fait exotérique à présent, laissait ouverte la possibilité d'un troisième et dernier moment où la vérité resplendirait enfin en pleine lumière.

L'article 5, rattaché à ses prémisses, était spinoziste. Séparé de ses prémisses, il devenait formule neutre. Celle-ci, du seul fait qu'elle était énoncée sans justification rationnelle, tendait d'elle-même à se transformer en sa propre expression anthropomorphique ; pour éviter toute confusion, mieux valait donc la présenter sous ce vêtement. Enfin, les paraboles supérieures, dont le rôle était de persuader les ignorants du bien-fondé de cet

145. Cf. *supra*, note 141.

article ainsi modifié, se situaient au niveau du discours anthropomorphiste ; mais la vision du monde erronée qu'elles impliquaient se trouvait rectifiée par des signes non équivoques, que n'importe qui aurait dû pouvoir saisir au vol, et qui les ramenaient, quant au fond, au niveau du discours anthropomorphique. Nous pouvons donc poser l'équivalence sémantique suivante : *phrases anthropomorphistes + signes rectificateurs = phrases anthropomorphiques*. En ce qui concerne l'argumentation (non pas l'enseignement, bien entendu), le Christ, en principe, avait toujours le choix entre l'une et l'autre solution : ou bien un discours faux accompagné des moyens de corriger ce qu'il avait de faux, ou bien un discours vrai énoncé dans le même langage que ce discours faux. S'il choisissait généralement la première, c'était simplement à cause de sa plus grande efficacité oratoire : les mythes traditionnels offraient plus de ressources que la sobre vérité, même adaptée.

Mais il y a des arguments qui sont *en même temps* des enseignements. Pour persuader les ignorants d'être justes et charitables, on ne pouvait pas leur dire absolument n'importe quoi. Par-delà les procédés rhétoriques destinés à tirer le meilleur parti possible de leurs convictions illusoire, il fallait, de toute nécessité, faire pénétrer dans leurs âmes un certain nombre de vérités affirmées dogmatiquement : à savoir, les six autres articles de foi, sans l'admission desquels nul ne se fût senti obligé d'obéir aux prescriptions contenues dans l'article 5. Dans ce cas, puisque la distinction entre argumentation et enseignement s'évanouissait, la première de nos deux solutions était exclue. Sans doute restait-il indispensable de rendre ces vérités aussi persuasives que possible, c'est-à-dire de les énoncer en un discours aussi adapté que possible aux préjugés du sens commun ; mais ce discours, quant à son contenu, devait être soigneusement expurgé de toute erreur : il devait pouvoir, tel qu'il était formulé, recevoir une interprétation spinoziste, même s'il était bien évident que la plupart des auditeurs ne le comprendraient pas de cette façon. Aussi importait-il, le cas échéant, de traduire ces six articles en un langage anthropomorphique qui n'impliquât aucune concession aux préjugés anthropomorphistes.

Le cas échéant seulement, cela va de soi. La transposition n'était pas toujours obligatoire. Dans le cas de la première moitié de l'article 1, des articles 2 et 3 et de la partie positive de l'article 4, c'est tout à fait clair : il n'y a qu'une façon de dire, même aux simples d'esprit, que Dieu est l'être suprême unique, omniprésent et tout-puissant ; ces termes conviennent également à un vrai monarque absolu et à la Substance spinoziste. De même pour

l'article 6, exception faite de l'allusion à l'obéissance : on peut illustrer le dogme du salut et de la perdition, comme d'ailleurs n'importe quel autre, par des images anthropomorphistes rectifiées (la « fournaise ardente », la fin du monde, etc.), mais ce dogme, pris en lui-même, réduit au contenu doctrinal qui fait l'objet d'un enseignement *ex cathedra*, n'a nul besoin d'une traduction anthropomorphique pour être immédiatement accessible. Quant à l'article 7, son cas est marginal : il est difficile de dire s'il consiste en une formule neutre sans expression anthropomorphique ou en l'expression anthropomorphique d'une formule neutre qui manquerait ; la notion de « rémission des péchés » est intermédiaire entre celle d' « annulation des conséquences de nos fautes » et celle, plus vivante et plus frappante, de « remise des dettes » ou de pardon ; peu importe, au surplus. Reste donc la seconde moitié de l'article 1 et la partie négative de l'article 4 ; pourquoi, cette fois, convenait-il de les aménager ?

La raison en est fort simple. Dès lors que la loi divine prenait l'apparence d'un commandement, les ignorants devaient considérer Dieu comme un roi. Par là-même, ils ne pouvaient manquer de se poser certaines questions sur le contenu et la légitimité des décisions de leur monarque. Il fallait donc leur expliquer, en se mettant à leur portée sans leur mentir, ce qu'ils avaient absolument besoin de savoir pour ne plus douter de ces deux points. Pourquoi Dieu, s'il décrète ce qu'il veut, nous ordonne-t-il d'être justes et charitables plutôt que tout autre chose ? Du point de vue des sujets qui s'interrogent sur les motivations de leur souverain, une seule réponse est concevable : parce que Dieu aime la justice et la charité ; parce que son *cœur*, autrement dit, est animé de sentiments justes et miséricordieux. D'où savons-nous qu'il sauve les bons et perd les méchants ? De ce que son cœur est juste. D'où savons-nous qu'il pardonne aux pécheurs repentants ? De ce que son cœur est miséricordieux. Mais il y a quelque chose de faux dans cette réponse : Dieu n'a ni « cœur » ni « âme », il n'éprouve pas de sentiments humains. Supprimons donc de notre énoncé la référence à un *animus* divin, et nous obtenons l'expression anthropomorphique de la seconde moitié de l'article 1 : Dieu *est* juste miséricordieux — ce qui, toute psychologie mise à part, revient simplement à dire qu'il est modèle de vie vraie. De même, pourquoi devons-nous obéir inconditionnellement à Dieu, sans jamais lui demander de comptes, sans rien exiger de lui, sans prétendre l'assujettir aux normes de notre justice humaine ? Du point de vue des sujets qui s'interrogent sur les droits de leur prince, l'explication s'impose : parce que Dieu, maître absolu de l'univers

et de nos personnes, est libre de disposer de son bien comme il l'entend, de faire une chose ou de ne pas la faire selon que tel est ou non son bon plaisir, d'accorder ou de ne pas accorder sa grâce. Mais là aussi il y a quelque chose de faux : Dieu n'a pas de volonté libre, il ne choisit pas entre les contraires<sup>146</sup>. Supprimons donc la référence à un libre-arbitre divin, et nous obtenons l'expression anthropomorphique de la partie négative de l'article 4 : Dieu agit selon son bon plaisir absolu et sa grâce singulière — ce qui, toute fausse métaphysique mise à part, signifie simplement qu'il n'agit pas sous la contrainte. Telles sont les deux transpositions secondaires que le Christ devait faire subir au discours neutre, et dont Spinoza aurait pu analyser la fonction en commentant, par exemple, la leçon de la parabole des ouvriers de la onzième heure (Mt. 20, 13-16) : « *Mon ami je ne te fais pas tort... Prends ce qui te revient et va-t-en* », « *Ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux ?* », « *vois-tu d'un mauvais œil que je sois bon ?* » ; ces formules, impropres quant au langage à cause des représentations familières qu'elles évoquent, mais irréprochables quant à leur contenu doctrinal, ne sont-elles pas, en raison de leur impropriété même, beaucoup plus pédagogiques que « modèle de vie vraie » et « absence de contrainte extérieure » ? Ainsi l'enseignement du Christ recevait-il le maximum de charge affective compatible avec la nécessité de ne professer aucune erreur.

Concluons donc que le Christ a dit exactement ce qu'un philosophe devait dire à des ignorants, et comme il devait le leur dire. Toute sa méthode d'exposition, en définitive, se déduit d'un seul principe : à ceux qui sont incapables d'en comprendre les prémisses, la loi divine, faute de pouvoir être enseignée comme une vérité éternelle, doit être imposée comme une obligation impérative. Mais il est bien évident que l'effet disparaît avec la cause. Aucun doute, par conséquent : à ceux qui manifestèrent leur aptitude à recevoir une initiation philosophique, le Christ donna un enseignement spinoziste<sup>147</sup>.

Par là-même, il les délivra de la servitude de la loi<sup>148</sup> : lorsque nous suivons une règle de vie, non plus sous l'influence de stimulants extérieurs (promesse de récompenses extrinsèques, menace de châtiments), mais parce que nous en connaissons adéquatement

146. Cf. *supra*, note 58.

147. Cf. *supra*, note 143.

148. « et hac ratione eos a servitute legis liberavit ».  
(T.T-P, ch. IV ; G, t. III, p. 65 ; P, p. 731.)

les vraies raisons, nous cessons de la ressentir comme un fardeau et comme une contrainte ; n'être déterminés par rien d'autre que par des idées claires et distinctes, c'est agir selon la seule nécessité interne de notre nature individuelle, librement, spontanément, avec le plein consentement de notre âme ; à partir du moment où la philosophie nous a conduits à l'amour intellectuel de Dieu, notre autonomie est entière. Mais en même temps la loi s'en trouva confirmée, consolidée, gravée plus profondément que jamais dans les cœurs<sup>149</sup>. Confirmée, car il s'agissait toujours de la même loi : sages et simples fidèles, sous l'influence de motivations très différentes, ont un comportement identique : avec ou sans prémisses, comprise ou imposée, la règle de justice et de charité vaut pour tous. Consolidée, car la pratique de la « vie vraie » cessait d'être subordonnée aux fluctuations des causes extérieures : l'ignorant honnête deviendra méchant si son environnement vient à changer ; le sage, au contraire, dans la mesure même où ses décisions ne dépendent pas des avatars de la fortune, dans la mesure même où la vérité qui lui sert de guide ne risque jamais de s'altérer, fait preuve d'une imperturbable constance : dès lors que les idées claires constituent la plus grande partie de son esprit, il ne peut plus s'écarter du droit chemin. Gravée au plus profond des cœurs, car tout déchéirement intérieur était à jamais surmonté : l'ignorant honnête, parce qu'il subit l'influence d'un milieu complexe et contradictoire, est toujours partagé entre des désirs plus ou moins incompatibles, et ses vertus, si l'on peut encore les appeler ainsi, ne vont pas sans mutilation ni renoncement ; le sage, lui, est en plein accord avec soi-même : entièrement dominé par l'amour intellectuel de Dieu, sans arrière-pensées ni réticences, il suit la loi divine en y adhérant de toute son âme, et sa conduite n'est que l'expression naturelle de son bonheur. Alors se dévoilait la signification profonde de l'œuvre rédemptrice de Jésus : en enseignant ésotériquement aux plus doués d'entre ses disciples le vrai fondement de ce qu'il prescrivait exotériquement au grand public, le Christ leur donnait tout ce dont ils avaient besoin pour accéder, de leur propre chef, à la béatitude authentique.

Avons-nous la preuve qu'il dispensa cet enseignement ? Tout ce que nous apprend l'exégèse de la phrase relative aux mystères du royaume des cieux, c'est qu'il a dû le dispenser *s'il a eu la chance* de trouver des auditeurs assez intelligents pour le comprendre. Les trouva-t-il en fait ? Directement, nous n'en savons

149. « et nihilominus legem hoc magis confirmavit et stabilivit, eorumque cordibus penitus inscripsit ».  
(*Ibid.*)

rien. Mais nous en avons un témoignage indirect : Paul, manifestement, par des intermédiaires dont l'identité nous échappe, a eu connaissance du message philosophique du Christ. Que Jésus nous délivre de la servitude de la loi, c'est ce que semble bien indiquer l'Épître aux Romains (7, 6 ; 3, 28) ; il est vrai que Paul, lui non plus, ne veut pas parler tout à fait ouvertement : il s'exprime à la manière des hommes ; mais, précisément, il nous en avertit en termes exprès, en particulier lorsqu'il lui arrive de prononcer des phrases où il est question de la justice de Dieu (*Rom.* 3, 5 ; 6, 19) ; de même, c'est sûrement pour s'adapter à la mentalité des « hommes de chair » (2 *Cor.* 3, 1-2) qu'il attribue à Dieu la miséricorde et la colère, car il enseigne par ailleurs que cette « miséricorde » et cette « colère » ne dépendent pas de nos œuvres, mais de la seule volonté de Dieu (*Rom.* 9, 18), ce qui prouve bien qu'elles n'ont rien à voir avec les passions du même nom ; ce dernier texte a d'ailleurs une portée beaucoup plus vaste, puisqu'il montre en même temps que nous suivons ou violons la loi divine, non pas en vertu de notre libre arbitre, mais nécessairement ; enfin, Paul déclare que ce ne sont pas nos œuvres qui nous rendent justes, mais uniquement notre foi (*Rom.* 3, 28), par quoi il entend certainement le plein consentement de notre âme : nul n'accède à la béatitude s'il n'a en lui l'esprit du Christ (*Rom.* 8, 9) — ou, ce qui revient au même, s'il ne perçoit la loi divine comme une vérité éternelle<sup>150</sup>. Cette dernière glose est-elle aventureuse ? Non, puisque Paul, dans *Rom.* 1, 20, enseigne sans ambiguïté — selon Spinoza tout au moins — que la loi divine est effectivement perceptible par la lumière naturelle<sup>151</sup>. L'apôtre des Gentils, on le voit, allait nettement plus loin que le Christ exotérique : alors que Jésus, lorsqu'il s'adressait aux ignorants, se contentait de rectifier son discours anthropomorphiste sans jamais dépasser les formules neutres et leurs expressions anthropomorphiques, Paul, lui, rectifie aussi ces dernières expressions et laisse filtrer le spinozisme. D'où tenait-il les vérités qu'il nous suggère ? Uniquement de ses réflexions personnelles ? C'est peu probable, car Paul, nous le verrons dans notre dernier chapitre, n'était pas un excellent philosophe : il tendait toujours à confondre spéculations et articles de foi ; s'il n'avait pas compris cette distinction pourtant élémentaire, comment, à plus forte raison, eût-il pu reconstruire par lui-même l'ensemble de la doctrine ? Beaucoup plus vraisemblablement, il n'a fait que méditer avec plus ou moins de bonheur sur ce qu'il avait appris

150. *Ibid.*

151. *T.T-P.*, ch. iv (G, t. III, p. 68 ; P, p. 734).

par oui-dire : écho affaibli, déjà quelque peu déformé, de l'enseignement que Jésus réservait aux initiés<sup>152</sup>.

Dans ces conditions, il n'est guère possible d'hésiter. Jésus ne s'est pas contenté de parachever l'œuvre des successeurs de Moïse. Il a fait autre chose que prêcher ce *Credo* minimum vers lequel, à leurs meilleurs moments, lorsqu'ils parvenaient à s'affranchir de leurs préoccupations nationalistes, tendaient confusément un Isaïe ou un Ezéchiel. Non seulement il a extrait le noyau universel de leur doctrine pour lui donner sa forme définitive, mais il l'a dépassé pour le fonder en vérité. Alors que Moïse était exclusivement juif, alors que les prophètes ultérieurs étaient exotériquement juifs et ésotériquement quasi-chrétiens, le Christ, lui, fut exotériquement Chrétien et ésotériquement philosophe.

\*  
\*\*

Le Christ nous fait savoir qu'il a conçu intellectuellement son message. Le contenu de son enseignement est rationnel, et ce n'est sans doute pas par hasard. La forme sous laquelle il communique cet enseignement à ses disciples est celle-là même que devait choisir un philosophe s'adressant à des ignorants, et nous avons quelques raisons de penser qu'il parlait en clair aux plus aptes. Tout concorde donc. Certes, pour accepter la conclusion de Spinoza, il faut admettre un axiome supplémentaire : *le spinozisme est vrai*; sinon, évidemment, tout s'effondre. Mais s'il y a une chose dont l'auteur de l'*Ethique* ne saurait douter, c'est bien celle-là ! Moyennant quoi son induction, compte tenu du fait qu'aucune certitude mathématique n'est jamais possible en Histoire, doit être

152. C'est pourquoi la restitution de la véritable pensée de Paul n'a peut-être pas *tellement* d'importance aux yeux de Spinoza. A supposer même que Paul n'ait pas très bien compris les formules spinozistes qu'il répète (que sa pensée, par exemple, soit plus proche de celle de Calvin que de celle de Spinoza), il n'empêche que ces formules se rencontrent en très grand nombre dans son œuvre, et que cette accumulation n'est certainement pas due au hasard : il a dû les recevoir de quelqu'un qui les comprenait. A la limite, le fait que Paul ne soit pas vraiment spinoziste, s'il était établi, prouverait davantage encore que le Christ l'était ! En ce sens, le calvinisme lui-même, par l'intermédiaire de Paul, ne serait-il pas un écho infiniment déformé du spinozisme du Christ ?... Même remarque à propos de l'interprétation de Salomon : s'il était prouvé que l'auteur des *Proverbes* ne donnait pas leur signification vraie aux très nombreuses formules d'allure spinoziste que l'on peut déceler dans son œuvre, Spinoza en conclurait qu'il les tenait d'un philosophe inconnu de nous — sans doute de l'un de ces mystérieux « anciens Hébreux » dont parle la lettre 73 (cf. *supra*, chapitre 1, note 210.) Pour une discussion de l'interprétation spinoziste de Salomon et de Paul, cf. S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, ch. VII, pp. 167-74.

considérée comme équivalent pratiquement à une véritable démonstration.

Ainsi le Christ prend-il désormais un nouveau visage. Jusqu'à maintenant, il nous apparaissait sous deux aspects : le personnage historique, d'une part, c'est-à-dire le « Christ selon la chair » ; la substance de son enseignement moral universel, d'autre part, c'est-à-dire l'« esprit du Christ »<sup>153</sup>. A présent, le second aspect lui-même se dédouble. L'« esprit du Christ » qui anime tous les hommes de bien sans exception<sup>154</sup> — y compris les bons Turcs, quelles que soient par ailleurs leurs croyances superstitieuses<sup>155</sup> — n'est rien d'autre que l'adhésion vécue à ce qui définissait le contenu même du message exotérique de Jésus : la pratique fervente de la justice et de la charité, fondée sur la seule admission des sept articles, abstraction faite des spéculations vraies ou fausses par lesquelles nous les justifions. Mais l'authentique « esprit du Christ », au sens fort et au sens plein, c'est la connaissance adéquate de la vérité qu'avait dévoilée le message ésotérique : connaissances qui, dans la mesure exacte où elle est claire et distincte, identifie partiellement notre pensée à celle de Dieu, nous donne partiellement accès à la Sagesse éternelle de Dieu, nous fait participer de cette Idée de Dieu (ou Entendement infini) qui est le Mode infini immédiat de l'Attribut Pensée — ce qui revient à dire, si nous reprenons l'expression anthropomorphique par laquelle le *Court Traité* désignait déjà les Modes infinis immédiats<sup>156</sup>, qu'elle nous fait participer du « Fils éternel de Dieu »<sup>157</sup>.

Précisons bien les rapports mutuels de ces trois termes. En premier lieu, cela va de soi, il est parfaitement possible de connaître le Christ selon la chair sans avoir part à son esprit : dans les Eglises chrétiennes, comme dans toutes les autres, méchants et imbéciles sont légion. En second lieu, nous le savons déjà, l'« esprit » exotérique du Christ peut se manifester indépendamment de toute référence au Christ historique : les musulmans honnêtes le possèdent, bien qu'ils ignorent les Evangiles. Mais il n'en reste pas moins, nous l'avons vu également, que les récits évangéliques constituent pour les ignorants une voie d'accès privilégiée : nulle part ailleurs la religion universelle n'a été exposée avec une telle pureté et une telle force. Les chrétiens, à cet égard, se trouvent donc dans une situation exceptionnellement favorable, encore qu'ils en profitent fort mal.

153. Cf. *supra*, ch. I, p. 7.

154. Lettre 76 (G, t. IV, p. 318 ; P, p. 1345).

155. Lettre 43 (G, t. IV, p. 226 ; P, p. 1277).

156. Cf. *C.T.*, I, ch. IX, §§ 2 et 3 (G, t. I, p. 48 ; P, p. 97).

157. Cf. *infra*, note 162.

En troisième lieu, l'« esprit » exotérique et l'« esprit » ésotérique sont l'un à l'autre dans une relation d'implication non-réciproque : qui possède celui-ci possède *ipso-facto* celui-là, alors que l'inverse n'est pas vrai. Mais cela ne signifie pas que la simple foi ne laisse transparaître *aucune* lueur de la Sagesse éternelle de Dieu. Car le *Credo* minimum nous livre déjà un savoir, même s'il s'agit d'un savoir mutilé ; et c'est ce savoir, fragment détaché de la chaîne de raisons conçue par l'Entendement infini, qui indique aux justes la voie à suivre. En ce sens, on peut dire que les Patriarches, bien que non-philosophes (ils connaissaient Dieu encore plus mal que Moïse)<sup>159</sup>, étaient « conduits » (« ducti ») par le véritable esprit du Christ, c'est-à-dire par l'Idée de Dieu<sup>159</sup> ; de même, les disciples de Jésus, qui prêchèrent effectivement la sagesse divine en tant qu'elle leur avait été révélée par leur maître, purent tirer de cet esprit du Christ une plus grande gloire que les autres hommes<sup>160</sup> ; d'une façon plus générale, il est bien vrai que le simple fidèle, lorsqu'il aime Dieu et lui obéit parce qu'il adhère fermement aux sept articles, « connaît le Christ selon l'esprit »<sup>161</sup> : connaissance du premier genre, coupée de ses prémisses, mais non point fausse. Cela dit, n'oublions pas l'essentiel : l'ignorant honnête, s'il a accès aux conclusions de la Sagesse divine, ne les saisit pas adéquatement ; s'il pense, d'une certaine façon, *ce que* Dieu pense, il ne le pense pas *comme* Dieu le pense. Entre les deux « esprits », la discontinuité reste donc irréductible.

Enfin, en quatrième lieu, le « Christ selon la chair » n'est évidemment pas le « Fils éternel de Dieu » : Connaître le second est indispensable au salut, connaître le premier n'est en aucune façon nécessaire<sup>162</sup>. Mais il demeure que la Sagesse de Dieu, elle aussi, entretient avec le Christ historique un rapport privilégié : elle s'est manifestée *en toutes choses*, certes, et *surtout dans l'esprit humain*, mais *par-dessus tout en Jésus-Christ*<sup>163</sup>. En toutes choses, car toutes choses, à des degrés divers, expriment la nature de la Substance : l'âme de n'importe quel mode fini — l'idée de n'importe quelle chose singulière existant en acte : pierre, plante, animal, etc. —, si inconsciente ou si peu consciente soit-elle, n'en

158. Cf. *T.T-P*, ch. xiii (G, t. III, pp. 169-70 ; P, pp. 855-6).

159. *Eth.* IV, prop. 68, scolie.

160. Lettre 73 (G, t. IV, pp. 308-9 ; P, p. 1339).

161. *T.T-P*, ch. xiv (G, t. III, p. 178 ; P, p. 866).

162. « dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere ; sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in Mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum ».

(Lettre 73 ; G, t. IV, p. 308 ; P, p. 1339.)

163. Cf. note précédente.

constitue pas moins, en ce qu'elle affirme de positif, une partie de cet Entendement infini par lequel Dieu se conçoit lui-même en concevant la totalité de ses conséquences. Surtout dans l'esprit humain, car l'esprit humain, en tant que tel, est seul à pouvoir former des idées claires et distinctes. Mais par-dessus tout en Jésus-Christ, puisque Jésus-Christ, pour autant que nous puissions le savoir, s'est élevé à un niveau de connaissance que personne d'autre, jusqu'à nouvel ordre, n'a jamais dépassé ni même atteint.

Ce dernier point, toutefois, déborde très largement les conclusions de notre enquête. Si largement qu'il va faire rebondir la question. Au lieu de dire : « et par-dessus tout en Jésus-Christ », Spinoza, si nous nous en tenons strictement à ce qui précède, n'aurait-il pas dû dire : « et par-dessus tout chez les philosophes, parmi lesquels Jésus-Christ » ? Pourquoi ce privilège exclusif accordé au Christ ? Serait-il le seul philosophe authentique dont nous puissions repérer la trace dans l'Histoire ? Non, bien entendu : il y a eu aussi Salomon. Il est vrai que ce dernier n'était sans doute pas très avancé dans la voie de la connaissance, puisque son bagage d'idées claires ne suffisait pas à le déterminer à mettre sa vie en accord avec sa doctrine<sup>163 bis</sup>. Mais, de toute façon, il y a Spinoza lui-même ! L'auteur de l'*Ethique* considérerait-il l'humilité comme une vertu ? Nous savons que tel n'est pas le cas. A-t-il voulu s'adapter aux préjugés de ses lecteurs chrétiens ? Il en aurait le droit, évidemment : omettre une partie de la vérité n'est pas mentir. Mais il ne se contente pas d'une simple omission : il affirme, positivement, que le Christ lui est supérieur. Jésus, déclare-t-il en effet, a perçu intellectuellement certaines vérités qui ne sont pas contenues dans les premiers principes de notre connaissance, et qui n'en peuvent pas être déduites ; pour cette raison, nous devons admettre qu'il avait un esprit dont les capacités dépassaient de beaucoup celles de notre esprit humain<sup>164</sup>. Mais comment l'auteur du *T.T-P* peut-il bien le savoir ? Y a-t-il vraiment, dans l'enseignement du Christ, *quelque chose* qui échappe à notre entendement limité ? Quelque chose que Spinoza, sans pourtant en douter, s'avoue incapable de comprendre ?

En fait, il y a quelque chose. Et même quelque chose de capital. Spinoza nous l'indique aussitôt après : le Christ, par des moyens purement intellectuels, « a eu révélation des desseins divins

163 bis. Cf. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 41 ; P, p. 704).

164. *T.T-P*, ch. I (G, t. III, pp. 20-1 ; P, p. 680).

*concernant le salut des hommes* »<sup>165</sup>, et nul autre que lui n'a jamais compris adéquatement ce qu'il nous enseigne à ce sujet.

Qu'est-ce à dire ? Tout semblait pourtant clair. Le salut, c'est l'amour intellectuel de Dieu. Quiconque connaît Dieu, en tant qu'il le connaît, désire nécessairement le connaître davantage encore ; quiconque aspire à mieux connaître Dieu, en tant qu'il y aspire, s'efforce nécessairement de mettre en œuvre les moyens qui doivent l'aider à réaliser son projet ; ces moyens ce sont les actions justes et charitables, par lesquelles nous contribuons à aménager notre milieu dans un sens favorable au perfectionnement de notre entendement ; lorsque la connaissance de Dieu occupe enfin la plus grande partie de notre âme, nous sommes effectivement sauvés : nous goûtons une béatitude irréversible, qui, dans la mesure où notre savoir peut toujours s'accroître indéfiniment, nous détermine plus que jamais à pratiquer la vraie justice et la vraie charité avec une entière constance ; ce qui nous permet d'augmenter encore notre participation à la béatitude, etc. Aux ignorants, incapables de comprendre ce que peut bien signifier l'amour intellectuel de Dieu, incapables d'être attirés par la perspective d'une telle jouissance, Jésus se contente d'enseigner la conclusion pratique de cet enchaînement déductif : « Ceux qui sont justes et charitables sont sauvés. » Mais les prémisses, Spinoza les connaît. Qu'y a-t-il donc là d'obscur ? En quoi la compréhension des fondements de l'article 6 dépasse-t-elle les capacités d'un philosophe ?

Elle le dépasse, cependant. Car l'enseignement exotérique du Christ, à y regarder de plus près, repose sur un gigantesque paradoxe. Sans doute l'article 6, pris en lui-même, est-il parfaitement intelligible : on voit très bien pourquoi ceux qui pratiquent la justice et la charité sont sauvés. Mais on ne le voit qu'à la condition de donner aux mots « justice et charité » leur sens le plus fort et le plus pur : disposition absolument constante, indépendante de toute condition extérieure, assumée librement et avec le plein consentement de notre âme, à respecter les lois et à aider notre prochain. Une telle disposition, en effet, dans la mesure où elle ne se rencontre que chez ceux qu'anime déjà l'amour intellectuel de Dieu, est bien le signe de notre participation à la béatitude authentique. Ce que nous comprenons de l'article 6, c'est donc que les philosophes sont sauvés ; et même, plus précisément, ceux d'entre les philosophes qui connaissent assez Dieu pour que les idées claires règnent en maîtresses dans leur esprit : à savoir, *les sages*.

165. *Ibid.* (G, t. III, p. 21 ; P, p. 680).

Or, cette vérité, à *qui* le Christ exotérique l'enseigne-t-il ? Aux non-philosophes, par définition. C'est-à-dire, semble-t-il, à ceux qu'elle ne concerne pas. Et il la leur enseigne en leur laissant volontairement croire qu'elles les concerne, puisqu'il s'appuie sur elle pour les exhorter à la vertu. Cela ne revient-il pas, *en fait*, à leur déclarer *ex cathedra* qu'ils peuvent être sauvés indépendamment de toute connaissance intellectuelle, par la seule pratique d'une justice et d'une charité dont le lien nécessaire avec l'idée de Dieu n'est pas compris, par la simple obéissance à la loi divine considérée comme un commandement émanant d'une autorité étrangère ? Allons plus loin ; le Christ, bien souvent, ne le leur dit-il pas expressément ? N'est-il pas *obligé* de le leur dire pour que sa prédication porte ses fruits ? S'il ne leur donnait cette assurance, ne leur ôterait-il pas tout motif de se bien conduire ? Et lui-même, alors, quelle raison aurait-il de perdre son temps avec eux ? Impossible de nier l'évidence : l'article 6, contrairement aux autres, a en réalité un double sens parce qu'il remplit une double fonction ; il sert, non seulement à adapter l'une des sept vérités spinozistes (la connaissance sauve) à la mentalité des simples, mais à indiquer à ces derniers qu'une conduite uniquement fondée sur l'adhésion à l'ensemble des sept vérités ainsi adaptées peut leur procurer la béatitude (l'obéissance sauve). Ce n'est plus seulement, comme dans les autres articles, le rapport logique du prédicat au sujet qui disparaît (rapport de l'unicité à Dieu dans l'article 2, de l'omniprésence à Dieu dans l'article 3, etc.), c'est la définition même du sujet qui se trouve changée ou élargie : la proposition relative au salut des sages, séparée de ses prémisses et enseignée à un auditoire d'ignorants, se transforme nécessairement en une proposition relative au *salut des ignorants*. Et celle-ci, elle, ne saurait se déduire du spinozisme.

Dès lors, de deux choses l'une. Ou bien les ignorants, en réalité, *ne peuvent pas* être sauvés. Dans ce cas, le Christ s'est trompé ou a trompé ses auditeurs. De toute façon, et quoi que nous ayons pu établir jusqu'à présent, il est *moins* qu'un philosophe : s'il croit à ce qu'il dit, il ne dépasse pas le niveau intellectuel de ses disciples ; s'il enseigne ce qu'il sait être faux pour assurer la paix sociale, il ne dépasse pas le niveau de l'utilitarisme politique.

On objectera qu'il ne ment peut-être pas positivement ; qu'il se contente d'énoncer une proposition conditionnelle vraie dont l'antécédent, par le jeu des sous-entendus impliqués, a la nuance d'un irréel : « Si jamais [, ce dont vous êtes en réalité bien incapables,] vous devenez justes et charitables [au sens que je donne à ces deux mots et que je me garderai bien de vous dévoiler], vous

serez sauvés ». Mais l'usage de la restriction mentale, ici, dépasse vraiment les limites permises ! Le Christ fait, bel et bien, une promesse à ses disciples pour les inciter à obéir ; une promesse dont il n'ignore pas comment ils l'interpréteront, et qui n'est efficace qu'à la condition d'être ainsi comprise. S'il sait pertinemment que cette promesse, telle qu'ils doivent l'entendre, n'a aucune chance d'être tenue, comment prétendre qu'il ne les induit pas en erreur ? C'est dans une bonne intention, dira-t-on : s'ils obéissent, la concorde règnera, et tout le monde en profitera. Peut-être ; mais elle aura pour contrepartie l'égarément des intelligences. Ce climat de concorde, dira-t-on encore, permettra au moins de répandre les lumières parmi une petite élite. Peut-être ; mais il s'agira d'une élite close : tous ceux qui n'auront pas été nommément choisis seront condamnés à l'avance, encouragés dans leurs illusions, sans que leur soit laissée la moindre possibilité de s'en affranchir. Peu importe, dira-t-on enfin, puisqu'ils étaient, de toute façon, incapables d'accéder au Souverain Bien. Mais qu'en sait-on ? Le Christ, si haute soit sa science, n'est pas Dieu : il ne connaît pas les aptitudes individuelles de tous les hommes sans exception ; en trompant sur leurs chances de salut ceux qu'il exclut de son enseignement ésotérique, il les invite, en fait, à se détourner du chemin de la vérité, alors que certains d'entre eux auraient peut-être pu s'y engager s'ils ne l'avaient cru sur parole. Sacrifier l'entendement des uns pour mieux perfectionner celui des autres, n'est-ce pas incompatible avec le projet fondamental d'un philosophe ?

S'il en est ainsi, avouons-le, tout devient incohérent. Que veut dire le Christ lorsqu'il affirme avoir reçu une révélation divine sans images ni mots ? Rien d'intelligible, apparemment, puisqu'il n'a pas déduit de l'idée de Dieu ce qu'il enseigne. Pourquoi Jésus, dans la formulation dogmatique de son message, s'en est-il toujours tenu au discours neutre et à son expression anthropomorphique ? On ne le voit plus. S'il s'est trompé sur la question du salut, il devait partager les préjugés anthropomorphistes de la foule, et il n'avait aucune raison de n'y pas souscrire publiquement. S'il a menti, l'emploi systématique et généralisé du discours anthropomorphiste aurait donné beaucoup plus d'efficacité encore à son mensonge, et il n'avait aucune raison de s'en priver. Que signifie ce luxe inouï de précautions qui, finalement, ne servent à rien ? Pour en rendre compte, force nous serait de recourir à l'explication — si l'on peut dire — que nous avons rejetée en raison de son improbabilité extrême : l'apparence de rationalité que présente

l'enseignement du Christ est due purement et simplement au hasard.

Ou bien alors, par des voies inconnues de nous, les ignorants *peuvent*, malgré tout, être sauvés. Dans ce cas, puisque tout semble montrer par ailleurs que le Christ a conçu intellectuellement son message, nous devrions admettre, avec un très haut degré de certitude, qu'il a perçu de la même façon cette vérité qui nous échappe ; ce qui, cette fois, reviendrait à dire qu'il était *plus* qu'un philosophe ordinaire — plus, peut-être, qu'un homme. C'est bien là ce que pense Spinoza : tout en reconnaissant ne pas comprendre comment la simple obéissance peut conduire les hommes au salut, il se déclare *moralement certain* du fait lui-même<sup>166</sup> ; d'où il conclut que le Christ, lui, en a compris adéquatement la raison. Mais l'auteur du *T.T-P* a-t-il le droit d'affirmer que l'obéissance sans intelligence est voie de salut ? Si cela ne se déduit pas de sa doctrine, peut-on dire, du moins, que cela n'est pas logiquement incompatible avec elle ?

Nous voici donc à la croisée des chemins : si la simple obéissance ne peut pas nous conduire au salut, le Christ, en dépit de toutes les apparences contraires, n'était finalement pas un philosophe ; si elle peut nous y conduire, le Christ s'est élevé à un degré de sagesse jusqu'à présent inégalé. Tout dépend de la façon dont nous trancherons cette alternative. Mais il n'est qu'un moyen de la trancher : il nous faut maintenant, délaissant provisoirement le problème du Christ afin de mieux pouvoir le résoudre, examiner en elle-même et pour elle-même la question du salut des ignorants chez Spinoza.

166. *T.T-P*, ch. xv (G, t. III, p. 185 ; P, pp. 875-6).

### CHAPITRE III

## LE SALUT DES IGNORANTS

Trois données serviront de fil conducteur à notre enquête. Un postulat, tout d'abord : Spinoza, conformément à l'idée qu'il se fait du philosophe, s'interdit de mentir ; s'il lui arrive, assez souvent, de ne pas dire tout ce qu'il pense, il ne dit jamais ce qu'il ne pense pas. Une évidence, en second lieu : Spinoza est un penseur cohérent, ou du moins — puisque l'on pourrait toujours contester cette affirmation — très soucieux de cohérence ; lorsqu'il énonce une proposition qu'il considère comme importante, faisons-lui l'honneur de croire qu'il s'est sérieusement demandé si elle entraînait ou non en contradiction avec son système, que tel ne lui a pas semblé être le cas, et que, s'il n'a cependant pas réussi à la prouver, ce n'est pas faute d'avoir essayé. Un texte, enfin : Spinoza s'avoue incapable de démontrer que la simple obéissance peut conduire les hommes au salut, il reconnaît que personne n'en a jamais donné la moindre démonstration, mais il n'en déclare pas moins que ce dogme fondamental fait pour lui l'objet d'une *certitudo morale*<sup>1</sup>.

D'où les deux règles suivantes. D'une part, chaque fois que nous aurons cru pouvoir apporter au problème du salut des ignorants une solution qui se *déduit* du spinozisme, soyons sûrs que ce n'est pas la bonne : Spinoza lui-même a dû l'envisager et la rejeter ;

1. « Sed ad haec respondeo me absolute statuere hoc Theologiae fundamentale dogma [qui vient d'être énoncé sept lignes plus haut : « quod scilicet homines vel sola obedientia salvantur »] non posse lumine naturali investigari, vel saltem neminem fuisse, qui ipsum demonstraverit, et ideo revelationem maxime necessariam fuisse : at nihilominus nos iudicio uti posse, ut ad id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur ».

(*T.T.-P.*, ch. xv ; G, t. III, p. 185 ; P, p. 876.)

s'il l'avait trouvée satisfaisante, il n'aurait pas parlé de certitude morale, mais de certitude mathématique. D'autre part, chaque fois que nous aurons cru pouvoir déceler une *incompatibilité logique* entre le spinozisme et la doctrine du salut par l'obéissance, soyons sûrs que cette incompatibilité disparaîtra pour peu que nous envisagions la question sous un autre angle : Spinoza, lui aussi, a dû la déceler, et, s'il est passé outre, c'est qu'il ne l'estimait pas insurmontable ; en aucun cas il n'a pu se dire moralement certain de ce qui, à ses yeux, eût constitué une absurdité. Ni nécessité pour notre entendement, ni impossibilité manifeste : la vraie solution, s'il en est une, se situe à mi-chemin de ces deux écueils.

Cela dit, comment dénombrer toutes les hypothèses concevables ? La méthode s'impose. Dans la proposition : « Les hommes sont sauvés par la seule obéissance »<sup>2</sup>, deux notions sont mises en rapport : celle d'obéissance et celle de salut. Pour épuiser la question, il convient donc de déterminer les diverses significations qu'elles peuvent revêtir chez Spinoza, puis de les combiner deux à deux de toutes les façons possibles. Le mot « salut », nous allons le voir, peut être pris en deux sens : un sens fort (celui de l'*Ethique*) et un sens faible ; de même pour le mot « obéissance » ; ainsi obtenons-nous déjà quatre combinaisons à étudier. Mais celles-ci, à leur tour, se subdivisent. La notion de salut, qu'elle soit prise au sens fort ou au sens faible, donne lieu à une alternative : s'agit-il d'un salut en cette vie ou après la mort ? Celle d'obéissance également : pour être sauvés, nous suffit-il d'obéir individuellement à la loi divine, quoi que puissent faire par ailleurs nos semblables, ou faut-il au contraire (la question n'est pas absurde, si nous nous souvenons des promesses mosaïques) que tous les membres d'une même société obéissent collectivement ? Théoriquement, donc, seize combinaisons devraient être envisagées tour à tour. Mais nous verrons que quatre d'entre elles s'éliminent d'elles-mêmes, et que deux sont sans intérêt. Ainsi en reste-t-il dix.

\*  
\*\*

*Salut, béatitude, liberté*<sup>3</sup> : ces trois termes, qui deviennent synonymes lorsque nous leur donnons leur sens le plus rigoureux et le plus fort, ne conviennent, pris en ce sens, qu'à l'amour intellectuel de Dieu. Rappelons brièvement le peu qu'il nous faut savoir de cet amour pour aborder notre problème :

2. Cf. note précédente.

3. *Eth.* V, prop. 36, scolie.

1. C'est un amour *intellectuel*, lié à la connaissance du troisième genre ou « science intuitive ». Celle-ci ne recèle aucun mystère : elle n'est rien d'autre que la connaissance des choses naturelles par leur cause immanente, c'est-à-dire par Dieu — ou, ce qui revient au même, la connaissance de Dieu, puisque connaître un effet par sa cause immanente revient tout simplement à enrichir notre connaissance de cette même cause<sup>4</sup>. Nous n'y accédons pas d'un seul coup, par une sorte de grâce miraculeuse et imprévisible : si nous possédons naturellement l'idée vraie de Dieu, nous ne voyons pas d'emblée qu'elle est l'unique source de toute science ; le concept de Dieu, en soi, est à la racine de n'importe lequel de nos concepts, mais, pour que nous arrivions à nous en apercevoir, il faut que notre connaissance du second genre soit déjà assez développée<sup>5</sup> ; seule une longue familiarité avec la Physique géométrique, par exemple, peut nous faire comprendre que l'Etendue, loin d'être une simple propriété commune ou un simple substrat inerte, est l'Attribut divin dont découlent nécessairement tous les corps. Une fois découvert ce premier fondement de notre savoir, il nous reste un long chemin à parcourir : la science intuitive *procède* de l'idée adéquate d'un Attribut divin à la connaissance adéquate de l'essence des choses<sup>6</sup>, mais elle peut aller plus ou moins loin dans ce sens ; à partir de l'Etendue, nous formons les concepts du mouvement et du repos, puis ceux des lois universelles de la nature, puis ceux des lois de plus en plus particulières qu'engendrent ces lois universelles en se combinant les unes aux autres<sup>7</sup>, et la connaissance du troisième genre ne sera vraiment achevée que lorsque nous aurons reconstruit génétiquement la combinaison de mouvement et de repos qui définit notre essence individuelle dans ce qu'elle a de singulier. Il ne s'agira d'ailleurs là que d'un achèvement tout relatif : outre notre essence individuelle, nous avons encore une infinité d'autres essences à concevoir, dans la connaissance desquelles nous désirons nous avancer aussi loin que nos aptitudes nous le permettent<sup>8</sup> ; tâche infinie, dont nous ne viendrons jamais à bout. Un seuil, toutefois, est décisif : lorsque nous nous acheminons vers la connaissance de notre essence singulière, un moment arrive où les idées adéquates finissent par constituer la partie la plus importante de notre esprit ; alors, mais alors seulement, nous sommes tout à fait heureux.

4. Cf. *Eth.* V, prop. 24 ; et *T.T-P.*, ch. iv (G, t. III, p. 60 ; P, p. 725).

5. Cf. *Eth.* V, prop. 28.

6. *Eth.* II, prop. 40, scolie 2.

7. Cf. *T.R.E.*, § 101 (G, t. II, pp. 36-7 ; P, pp. 193-4) et *T.T-P.*, ch. vii (G, t. III, p. 102 ; P, p. 773).

8. Cf. *Eth.* V, prop. 26.

2. Cette connaissance, en effet, est en même temps *amour*, c'est-à-dire joie. Si la science était affectivement neutre nous n'aurions aucune raison de la rechercher pour elle-même. Mais, précisément, notre nature est telle que nous nous plaisons toujours à comprendre : les idées claires nous réjouissent parce qu'elles nous permettent de contempler notre propre puissance d'agir. La connaissance du troisième genre, qui représente la forme d'intellection la plus parfaite, nous procure donc la plus haute de toutes les satisfactions<sup>9</sup>. Et, comme elle nous fait concevoir toutes choses et nous-mêmes par Dieu, la joie que nous en retirons s'accompagne en nous de l'idée de Dieu comme de sa cause<sup>10</sup>. Ainsi trouvons-nous dans l'amour de Dieu notre bonheur.

3. Ce bonheur nous sauve, car il est infiniment supérieur à tout ce que nous pourrions attendre de l'assouvissement de nos passions. C'est déjà vrai sur le plan de la durée, compte non tenu de notre éternité. L'amour de Dieu est libre : indépendant de toute cause extérieure, lié à la seule *spontanéité* de notre nature individuelle, il nous affranchit, en tant qu'il ne doit rien à la fortune, de la servitude que faisaient peser sur nous les avatars de l'environnement. Pour cette raison, il est *sans contradiction ni mélange* : non seulement rien ne s'y oppose directement<sup>11</sup>, mais tout contribue à le développer et à l'affermir ; n'importe quel événement, même s'il s'agit d'une calamité épouvantable, le fait resurgir dans notre âme en nous donnant une occasion nouvelle de perfectionner notre connaissance de Dieu ; associé à toutes nos affections<sup>12</sup>, évoqué par tout ce qui nous arrive, il doit occuper notre esprit au plus haut degré<sup>13</sup>, à tel point que nos sentiments passifs, par rapport à lui, deviennent pratiquement négligeables. Pour cette raison également, il est d'une absolue *constance* : rien ne peut le changer en haine<sup>14</sup>, puisque nos tristesses se font joies dans la mesure exacte où elles sont comprises et rapportées à Dieu comme à leur cause<sup>15</sup> ; rien ne peut l'entacher d'inquiétude, puisque son objet est impérissable et reste en permanence à notre disposition<sup>16</sup> ; aussi sommes-nous certains d'en jouir pendant toute la durée de notre existence<sup>17</sup>. Le *T.T-P* résume ces trois points : nous sommes sau-

9. *Eth.* V, prop. 27.

10. *Eth.* V, prop. 32.

11. *Eth.* V, prop. 20, scolie.

12. *Cf. Eth.* V, prop. 14.

13. *Eth.* V, prop. 16.

14. *Eth.* V, prop. 18 et corollaire.

15. *Eth.* V, prop. 18, scolie.

16. *Eth.* V, prop. 20, scolie.

17. *Ibid.*

vés lorsque nous aimons Dieu « *ex vera libertate, et animo integro et constante* »<sup>18</sup>.

4. Mais l'amour de Dieu ne se caractérise pas seulement par sa constance dans la durée : parce qu'il est intellectuel, il est en même temps *éternel*<sup>18 bis</sup>. En tant que nous comprenons à partir de Dieu l'essence éternelle de notre corps, en effet, nous *sommes*, très exactement, l'idée éternelle par laquelle Dieu conçoit éternellement cette même essence<sup>19</sup> : dans la connaissance du troisième genre, notre pensée se confond avec celle de Dieu. En soi, il en était ainsi depuis toujours ; simplement, nous l'ignorions : c'est la science intuitive qui nous le révèle. Aussi la béatitude qui accompagne cette connaissance ne se réduit-elle pas à une simple joie, même active : si elle nous apparaît phénoménalement, lorsque elle se manifeste par un accroissement de notre savoir, comme passage temporel d'une manière d'exister moins parfaite à une manière d'exister plus parfaite, elle est, en réalité, jouissance intemporelle de la perfection attachée à notre essence<sup>20</sup> : participation finie à la béatitude infinie que procure à Dieu l'immuable contemplation de soi<sup>21</sup>. Elle nous délivre donc du devenir et de la mort : rien ne peut la détruire, puisque elle suit de la nature de notre esprit en tant que celui-ci est une vérité éternellement conçue par Dieu<sup>22</sup> ; dans la mesure où nous la goûtons consciemment, c'est-à-dire dans la mesure où nous avons des idées adéquates, nous savons, d'une certitude absolue, qu'elle est indépendante de toute condition de temps et que la disparition de notre corps ne saurait en aucune façon l'affecter<sup>23</sup>. Et cette participation consciente à l'éternité est proportionnelle à la place qu'occupent en nous les idées claires et distinctes : plus nous comprenons les choses, plus grande est la partie de notre âme qui ne meurt pas<sup>24</sup> et dont nous sommes sûrs qu'elle ne meurt pas.

Tel étant le salut au sens fort, en quoi l'*obéissance* au sens fort consiste-t-elle ? Le *T.T-P* lui attribue deux caractères :

1. *Hétéronomie*, tout d'abord. Obéir, c'est exécuter un ordre pour la seule raison que nous reconnaissons l'autorité de celui qui nous

18. *T.T-P*, ch. iv (G, t. III, p. 62 ; P, p. 728).

18 bis. *Eth.* V, prop. 33.

19. Cf. *Eth.* V, prop. 22, 23, 30 et 31.

20. *Eth.* V, prop. 33, scolie.

21. *Eth.* V, prop. 35-36.

22. *Eth.* V, prop. 37.

23. *Eth.* V, prop. 38.

24. *Ibid.*, démonstration.

le donne<sup>25</sup> : non parce que nous en comprenons nous-mêmes le bien-fondé, mais parce que tel est la volonté d'autrui. Cela ne signifie pas obligatoirement que cet ordre soit contraire à notre intérêt véritable, ni même aux fins que nous poursuivons consciemment ; mais cela signifie au moins, dans le meilleur des cas, que nous n'apercevons pas la nécessité du lien causal qui unit son exécution à la satisfaction de nos désirs. Si nous savions pourquoi et comment l'accomplissement de telle action a pour conséquence naturelle tel événement que nous souhaitons voir se produire, nous accomplirions cette action librement, même si quelqu'un nous la perscrivait par ailleurs. Mais lorsque ce rapport moyen-fin nous échappe, le moyen prend pour nous la forme d'un commandement et la fin celle d'une récompense extrinsèque : nous agissons uniquement parce que l'on nous dit d'agir ainsi, parce qu'un maître à qui nous faisons confiance nous promet de nous rendre heureux si nous nous conduisons comme il le veut. A Moïse, par exemple, à qui Dieu révéla qu'un genre de vie déterminé assurerait la prospérité du peuple hébreu, mais qui ne pouvait comprendre le mécanisme du processus, la description de ce genre de vie dut apparaître comme une législation impérative<sup>26</sup>. A plus forte raison en va-t-il de même pour la loi divine naturelle : les ignorants, qui n'ont aucune idée du rapport nécessaire qu'elle entretient avec la béatitude, ne la respecteront que s'ils s'imaginent qu'un monarque divin la leur prescrit.

2. De la notion d'hétéronomie, nous passons presque inévitablement à celle de *contrainte*. La plupart du temps, en effet, ce n'est pas seulement le rapport des moyens à leur véritable fin qui échappe aux ignorants : c'est la fin elle-même qui ne fait pas pour eux l'objet d'une aspiration bien vive. C'est déjà vrai au niveau même de la politique : si l'on se contentait de dire au peuple que le respect des lois garantit la prospérité de la nation, cela ne suffirait pas à le faire obéir, car, même s'il le croyait, des motivations beaucoup plus immédiates et beaucoup plus fortes le détourneraient constamment du droit chemin. Aussi convient-il de rattacher les lois à une *autre* fin, tout à fait différente de celle qui suit nécessairement de leur nature : il faut promettre aux sujets loyaux ce qu'aime le plus la multitude, menacer les rebelles de ce que le vulgaire redoute le plus<sup>27</sup> ; récompenses et châtiments

25. « obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis autoritate exequatur ».

(T.T-P, ch. v ; G, t. III, p. 74 ; P, p. 741.)

26. T.T-P, ch. iv (G, t. III, p. 64 ; P, pp. 729-30).

27. T.T-P, ch. iv (G, t. III, pp. 58-9 ; P, pp. 723-4).

dont le caractère extrinsèque, cette fois, est très réel, et non plus simplement apparent. Ainsi Moïse, outre ses promesses historico-politiques à long terme, dût-il instituer tout un système de sanctions pénales pour obliger les Juifs à se soumettre. Or voilà qui vaut bien davantage encore pour la loi divine naturelle : quel attrait l'amour intellectuel de Dieu pourrait-il exercer sur les ignorants ? Il n'en ont aucune expérience. Non seulement ils ne voient pas comment la pratique de la justice et de la charité doit conduire au Souverain Bien, mais ce Souverain Bien lui-même les laisse à peu près indifférents. Sans doute n'y sont-ils pas tout à fait insensibles : il n'est personne qui, de temps à autre, ne désire accroître son savoir. Mais ce désir, puisque son intensité dépend de l'étendue des connaissances déjà acquises, les émeut si faiblement que leurs mœurs ne s'en ressentent pas ; la béatitude authentique leur paraît vaine, car ils n'y trouvent rien de ce qui les intéresse avant tout : rien qu'ils puissent toucher, rien qu'ils puissent manger, rien qui puisse affecter leur chair<sup>28</sup>. Aussi n'obéiront-ils que s'ils s'attendent à des récompenses ou à des châtimens d'ordre sensible. Le Christ, bien entendu, ne leur a jamais rien proposé de tel : il ne leur a pas dit en quoi consistaient exactement le salut et la perdition ; mais, compte tenu de leur sottise, ils devaient nécessairement les concevoir de cette façon : craindre les supplices infernaux, espérer jouir après la mort de toutes sortes de plaisirs qu'ils ne pouvaient imaginer que par analogie avec les plaisirs charnels. On voit ce qui en résulte : la plupart des non-philosophes subissent la loi divine comme un fardeau ; elle ne répond, chez eux, à aucune inclination spontanée ; toutes choses égales d'ailleurs, ils préféreraient ne pas la suivre ; s'ils la respectent, malgré tout, c'est à titre de moindre mal, pour recevoir plus tard le prix de leurs sacrifices ou pour éviter la damnation<sup>29</sup> : elle les contient, Spinoza l'affirme très brutalement, comme l'on contient un cheval à l'aide d'un frein<sup>30</sup>. C'est pourquoi l'on dit qu'ils vivent « sous l'empire de la loi », comme si celle-ci était pour eux un esclavage<sup>31</sup>.

Dans ces conditions, notre problème va d'abord se présenter sous une forme extrêmement simple : l'obéissance ainsi définie conduit-elle au salut ainsi défini ? Question qui comporte elle-même plusieurs subdivisions : quatre en principe, trois en fait.

28. *T.T-P*, ch. iv (G, t. III, p. 61 ; P, p. 726).

29. Cf. *Eth.* V, prop. 41, scolie.

30. *T.T-P*, ch. iv (G, t. III, p. 59 ; P, p. 724).

31. *Ibid.*

A) *L'obéissance individuelle prise au sens fort nous procure-t-elle, en cette vie, le salut pris au sens fort ?* Voilà qui, à première vue, semble impossible. Le salut, par définition, c'est la connaissance vraie de Dieu et de ce qui s'ensuit. Obéir, par définition, c'est ignorer la vraie nature de Dieu et les conséquences qui s'en déduisent. La contradiction est donc directe : là où il y a obéissance, il n'y a pas salut, et inversement.

Mais la question, en réalité, ne se formule pas de façon aussi abrupte : Spinoza ne dit pas que l'obéissance se confond avec le salut, mais seulement qu'elle y conduit : rapport de cause à effet, non d'identité pure et simple. S'il est bien évident que les ignorants n'ont aucune chance d'être sauvés aussi longtemps qu'ils resteront ignorants, ne pourrait-on penser qu'ils doivent finir, à force d'obéir, par accéder à la sagesse ? Que le seul fait de respecter la loi divine les met dans une situation qui les amènera, à la longue, à saisir le vrai fondement de cette même loi ? Qu'une soumission constante les engagera dans un processus au terme duquel la servitude fera place à la liberté ? C'est tout aussi absurde, dirait-on : comment une cause quelconque produirait-elle un effet logiquement incompatible avec elle ? Mais l'absurdité n'est qu'apparente. Car l'obéissance, à l'analyse, se décompose en deux éléments bien distincts : d'une part, le fait même d'obéir, compte non tenu de ce que nous prescrit l'autorité à laquelle nous nous soumettons ; d'autre part, le contenu matériel des actes par lesquels notre soumission se manifeste, c'est-à-dire les œuvres de justice et de charité. Seul le premier de ces deux éléments est incompatible avec le salut : le second ne l'est nullement, bien au contraire. L'obéissance, non en tant qu'obéissance, mais en tant que pratique externe de l'altruisme, ne doit-elle pas créer en nous un terrain favorable au développement de la connaissance et de l'amour de Dieu ?

Présentée ainsi, la thèse est loin d'être indéfendable. Car enfin, pourquoi le sage pratique-t-il lui-même la justice et la charité ? Parce qu'il sait qu'elles faciliteront son travail intellectuel. Parce qu'il sait qu'elles contribueront à l'instauration ou au maintien d'un climat de paix sociale qui, en assurant la sécurité de son existence, en lui procurant le champ perceptif à la fois riche et équilibré dont il a besoin pour former des idées claires, en lui permettant de communiquer sans crainte avec ses semblables, lui donnera les moyens de perfectionner toujours davantage son entendement et, le cas échéant, celui d'autrui<sup>32</sup>. Parce qu'il sait,

32. Cf. *supra*, chapitre II, pp. 107-8.

en un mot, qu'elles sont les conditions de sa participation sans cesse croissante à la béatitude authentique ; non pas directement, certes, mais par l'intermédiaire du milieu extérieur qu'elles lui aménagent, et qui, ensuite, réagit sur lui. Or l'existence d'un lien causal est indépendante de la conscience que nous en prenons : si une action A doit produire un effet B, nous produirons B en accomplissant A, même si telle n'était pas du tout notre intention. L'ignorant obéissant, pour des motifs qui lui sont propres, se comporte extérieurement comme le sage, et avec les mêmes effets : qu'il le sache ou non, sa conduite, elle aussi, tend à promouvoir ou à entretenir la concorde ; qu'il le sache ou non, la concorde ainsi obtenue le rendra, lui aussi, beaucoup plus apte qu'auparavant à réfléchir. Ce serait inexact, bien entendu, s'il n'avait aucune idée adéquate au départ : seule la vérité peut engendrer la vérité. Mais, si stupide soit-il, il possède au moins les notions communes. Les possédant, il s'efforce, si peu que ce soit, d'en déduire quelques conséquences. Ce qui l'en empêche, c'est le rapport de force défavorable qui s'instaure, ici et maintenant, entre ses aspirations naturelles et un environnement pathogène : la haine, la crainte, la vie précaire due au manque d'entraide, tout cela s'oppose à l'épanouissement de sa trop faible intelligence. Une fois surmontés ces obstacles, par conséquent, sa raison, toutes choses égales d'ailleurs, pourra se déployer plus librement ; et s'il contribue lui-même à les surmonter en se montrant juste et charitable, ne sera-t-il pas, sans l'avoir voulu, l'artisan de son propre salut ? Après tout, nul ne naît philosophe : pour s'élever jusque-là, il faut d'abord avoir vécu sur le mode de l'hétéronomie et de la contrainte. N'est-il pas légitime de généraliser ? Les ignorants honnêtes, en obéissant sans comprendre, ne se donnent-ils pas à eux-mêmes de quoi devenir capables de comprendre sans obéir ?

Non, pourtant. Ou, du moins, pas nécessairement. Car ce qui facilite le travail de notre entendement, ce ne sont pas nos actions justes et charitables prises en elles-mêmes : c'est le climat de concorde qui peut éventuellement en résulter à l'échelle de la société. Or notre contribution personnelle à l'instauration de ce climat est infime. Certes, l'altruisme n'est jamais absolument vain : en aidant notre prochain, nous faisons régner autour de nous un peu plus de fraternité ou un peu moins de non-fraternité qu'il n'y en aurait eu si nous avions agi sous l'influence de la colère ou de la haine. Mais lorsque nous sommes seuls à nous conduire ainsi, nous n'apportons à notre milieu qu'une modification dérisoire : la paix sociale exige la collaboration de tous. Le sage lui-même ne nourrit aucune illusion quant à l'efficacité réelle de ses

vertus ; s'il se dévoue inconditionnellement à ses semblables, c'est parce qu'il veut faire tout ce qui est en son pouvoir pour aider au progrès des lumières et augmenter sa propre participation à un Souverain Bien dont il jouit déjà, mais il sait parfaitement que son pouvoir reste très réduit ; le lien de la béatitude à la charité n'est nécessaire qu'à sens unique : il joue infailliblement dans le sens béatitude-charité, non dans le sens charité-béatitude ; dans ce dernier sens, il passe par la médiation aléatoire de la collectivité dans son ensemble. L'ignorant honnête agissant isolément n'a donc aucune chance, sauf en quelques cas-limites tout à fait exceptionnels, de créer les conditions extérieures de son salut : si obéissant soit-il, il ne supprimera pas les dissensions et les inquiétudes qui paralysent son intelligence ; il n'y parviendra que si ses concitoyens font comme lui, et cela ne dépend pas de lui. Nul ne peut se libérer seul.

B) *Est-ce donc l'obéissance collective prise au sens fort qui doit nous procurer, en cette vie, le salut pris au sens fort ?* Telle est, apparemment, la conclusion de ce qui précède. Si un seul homme obéit, le résultat sera pratiquement négligeable. Si une petite minorité obéit, sans doute les rapports interhumains s'en trouveront-ils quelque peu améliorés ; mais cette amélioration, malgré tout, ne suffira pas à faire disparaître la discorde. Par contre, si tous ou presque tous font constamment preuve de charité et de justice, la parfaite harmonie qui règnera au niveau de la société globale ne donnera-t-elle pas à chacun tout ce dont il a besoin pour cultiver en paix son entendement ?

Encore convient-il de préciser les implications de cette hypothèse. La multitude, dans son immense majorité, ne se soumettra durablement que si certaines conditions bien déterminées sont réunies. Car c'est un fait : il y a des peuples qui obéissent et d'autres qui n'obéissent pas. D'où cela vient-il donc ? De leur tempérament naturel ? Certainement pas ; la Nature ne crée pas de nations, mais uniquement des individus ; si les peuples se distinguent les uns des autres par leur plus ou moins grande aptitude à la vie sociale, la responsabilité en incombe à leurs lois et à leurs mœurs<sup>33</sup> — c'est-à-dire, d'une façon ou d'une autre, au conditionnement historico-politique auquel ils ont été soumis au cours des âges. Pour déterminer les hommes à être extérieurement justes, c'est-à-dire à observer les lois de l'Etat, il ne suffit pas de leur laisser entrevoir des récompenses ou des châtements

33. *T.T-P*, ch. xvii (G, t. III, p. 217 ; P, p. 922).

après la mort : la crainte de l'enfer, si vive soit-elle, risque d'être mise en échec par des sollicitations plus immédiates, car son objet est très éloigné dans le temps<sup>34</sup>. Il ne suffit même pas de renforcer cette crainte par celle de la prison ou du gibet : les sujets, nous le savons, haïssent leurs maîtres lorsque ceux-ci les terrorisent<sup>35</sup> ; la peur, passé un certain seuil, se change en indignation et en révolte<sup>36</sup>. Les lois, en définitive, ne seront universellement respectées que si elles sont bonnes : si l'organisation de la Cité satisfait les individus et les attache à leurs dirigeants. De même, pour nous déterminer à pratiquer extérieurement la charité extralégale, il ne suffit pas de nous promettre le Paradis ou de nous menacer de supplices éternels : quand les institutions, par ailleurs, nous aménagent un milieu humain conflictuel, quand elles nous incitent en permanence à nous haïr les uns les autres (trop grandes inégalités politiques ou économiques, lois sur la spéculation, etc.), aucun enseignement moral ne nous touche plus. Cela ne signifie pas que le rôle de la religion soit nul, bien au contraire : les motivations idéologiques resteront toujours irremplaçables ; mais leur influence ne s'exercera efficacement que si elles vont dans le même sens que les autres motivations créées par le contexte social. Tout dépend, en dernière analyse, de la structure globale de l'Etat : les hommes sont méchants lorsque la législation est défectueuse<sup>37</sup> ; il n'est d'obéissance collective que là où règne une constitution spinoziste. Ainsi la question posée se transforme-t-elle en la suivante : dans une société bien faite, tous les individus pourraient-ils accéder à la sagesse ?

Or voilà qui, malheureusement, est assez peu vraisemblable. Car l'accès à la sagesse ne dépend pas seulement de l'orientation plus ou moins favorable des causes extérieures qui nous affectent : il dépend aussi des aptitudes intellectuelles *naturelles* de chacun de nous. Ce qui est certain, c'est qu'un seul et même individu parviendra plus ou moins bien à cultiver son entendement selon que l'y aideront ou l'en empêcheront les conditions de vie qui lui sont faites. Dans l'état de nature, l'absence d'entraide condamnerait les hommes à une misère telle que personne, sans doute, n'arriverait à développer sa raison<sup>38</sup>. Dans nos sociétés actuelles, où la concorde est très approximative et très précaire, seule une petite minorité d'individus exceptionnellement doués y réussit.

34. Cf. *Eth.* IV, prop. 9-10.

35. *T.T.-P.*, ch. v (G, t. III, p. 74 ; P, p. 741).

36. *T.P.*, ch. iv, § 4 (G, t. III, p. 293 ; P, p. 1003).

37. *T.P.*, ch. v, § 2 (G, t. III, p. 295 ; P, pp. 1005-6).

38. *T.T.-P.*, ch. xvi (G, t. III, p. 191 ; P, p. 883).

*T.P.*, ch. II, § 15 (G, t. III, p. 281 ; P, p. 985).

Encore n'est-ce pas possible partout : si Spinoza peut philosopher, ne le doit-il pas au climat de tolérance qui règne tant bien que mal en Hollande<sup>39</sup> ? Eût-il conçu l'*Ethique* s'il eût vécu, par exemple, sous la tyrannie obscurantiste des souverains turcs<sup>40</sup> ? Il est donc raisonnable d'extrapoler : dans une société parfaitement agencée, les lumières se répandraient bien davantage, car il ne serait plus nécessaire d'être aussi intelligent que Spinoza (ni, à plus forte raison, que le Christ) pour devenir un authentique philosophe ; si Spinoza lui-même n'en avait pas été convaincu, il n'aurait pas pris la peine d'écrire le *Traité Politique*. Mais de là à dire que *tous* deviendraient philosophes, il y a un abîme. Une fois mis en place le meilleur des régimes possibles, ce qui décidera du degré de connaissance auquel nous pourrions nous élever, ce sera le degré de perfection de notre essence individuelle : nul ne dépassera jamais la limite maximum que lui assigne sa propre nature, pas plus que le cercle ne se fera jamais carré. Et de la quasi-brute au Christ, l'éventail des dons naturels est très large ; Spinoza le dit nettement : hommes, femmes, enfants, tous sont également capables d'obéir, mais tous ne sont pas également aptes à la sagesse<sup>41</sup>. L'obéissance collective peut conduire au salut, certes, mais à la condition de bien préciser : l'obéissance parfaite *de tous* conduira seulement au salut de *quelques-uns*. Ceux qui recueilleront les fruits de la concorde demeureront minoritaires, même s'ils le sont moins qu'aujourd'hui. Rien ne prouve, en tout cas, que l'instauration d'une société idéale fasse autre chose qu'élargir un peu le petit cercle des élus.

Rien ne prouve non plus le contraire, dira-t-on. Car enfin, sur ce point, que sait exactement Spinoza ? Pas grand-chose, en réalité. Il a d'une part, une certitude théorique : plus parfaite est l'organisation de l'Etat, moins l'on a besoin d'être naturellement doué pour former des idées claires ; mais cette certitude reste très générale et très abstraite : elle ne lui permet nullement de déterminer avec précision jusqu'où s'abaisserait, dans un Etat conforme à l'un ou l'autre des modèles que décrit le *Traité Politique*, le niveau intellectuel minimum nécessaire pour philosopher. Il constate, d'autre part, un fait empirique assez patent : les aptitudes humaines sont très diverses ; mais cette constatation reste bien vague : elle ne lui apprend pas si le plus stupide des individus concevables atteindrait ou non le seuil minimum en question. En toute rigueur, aucune conclusion mathématique n'est donc

39. Cf. *T.T-P*, ch. xx (G, t. III, pp. 245-6 ; P, p. 962).

40. Cf. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 7 ; P, p. 665).

41. *T.T-P*, ch. XIII (G, t. III, p. 170 ; P, p. 856).

possible. Mais n'est-ce pas là, justement, qu'intervient la certitude morale ? De deux thèses entre lesquelles son entendement s'avère incapable de trancher, Spinoza ne choisit-il pas, pour des raisons toutes pragmatiques, celle qui lui semble la plus consolante ? Ne *croit-il* pas, sans pouvoir le démontrer, que ce seuil minimum serait assez bas pour correspondre à la limite inférieure en deçà de laquelle aucun être humain ne descend jamais ? Et ne pense-t-il pas que le Christ, lui, l'a compris intellectuellement ? Si telle était son opinion, elle n'aurait rien d'incompatible avec son système.

Mais telle n'est pas son opinion. Que se passerait-il, en effet, si tous les membres d'une société donnée parvenaient à la sagesse ? La réponse s'impose : cette société n'aurait plus besoin d'Etat. Si les hommes vivaient sous le seul commandement de la Raison, toute législation serait superflue : spontanément, sans contrainte aucune, ils agiraient selon leur intérêt bien compris<sup>42</sup>. Une fois admis, par conséquent, que les systèmes institutionnels décrits par le *Traité Politique* suffisent à promouvoir le règne universel des lumières, il faudrait en conclure que ces systèmes sont destinés à n'avoir qu'une existence évanouissante : qu'ils doivent disparaître aussitôt nés, parce qu'ils créeront eux-mêmes une situation qui les rendra vite inutiles. Or, de toute évidence, Spinoza n'envisage nullement cette perspective. Les constitutions du *Traité Politique* sont faites pour durer : pour durer *éternellement*, précise le chapitre X à propos de l'Aristocratie<sup>43</sup> ; même si cette expression ne doit pas être prise à la lettre, même si l'« éternité » dont il s'agit ici équivaut simplement à un temps très long, les régimes préconisés ont bien pour but de rendre l'Etat aussi stable que possible, non de l'amener à dépérir à bref délai. Enregistrons donc le fait : de deux hypothèses également concevables en droit, Spinoza aurait peut-être pu adopter l'hypothèse optimiste plutôt que l'hypothèse pessimiste, mais, sans doute pour des raisons de simple bon sens, c'est à cette dernière qu'il s'est rallié ; dans le meilleur des Etats, selon lui, la majorité des hommes demeurent esclaves de leurs passions.

Est-ce là, toutefois, son dernier mot ? Il est permis de penser que non. Si l'instauration d'un Etat parfait ne suffit pas, directement et par elle-même, à rendre tous les hommes raisonnables, n'y contribuerait-elle pas indirectement, par l'intermédiaire des effets qu'elle produirait à très long terme ? Dans un tel Etat, c'est entendu, les individus capables de cultiver leur intelligence seraient assez peu nombreux au départ. Mais il n'en reste pas

42. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 73 ; P, p. 740).

43. *T.P.*, ch. x, § 9 (G, t. III, p. 357 ; P, p. 1095).

moins que les sciences, une fois débarrassées des obstacles sociologiques qui s'opposent aujourd'hui à leur essor, connaîtraient un développement sans précédent : rien, en principe, ne les empêcherait de se perfectionner à l'infini. Or, parmi les sciences, figurent trois disciplines dont les applications pratiques, selon le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, devraient grandement faciliter le travail de l'esprit humain : la Mécanique, la Médecine et la Science de l'Education<sup>44</sup>. La première, grâce aux innovations techniques qu'elle susciterait (Spinoza, rappelons-le, associe le progrès des « arts » à celui des Sciences)<sup>45</sup>, nous procurerait des conditions de vie de moins en moins harcelantes et augmenterait sans cesse le temps de loisir qui nous serait laissé pour spéculer. La seconde, en prolongeant la durée de notre existence, nous donnerait de plus en plus de chances d'accéder, ne serait-ce qu'à un âge avancé, au règne de la Raison ; en même temps, elle nous permettrait d'actualiser au maximum les aptitudes corporelles qui sont le corrélat physique de nos aptitudes intellectuelles<sup>46</sup>. La troisième, enfin, en nous libérant de mieux en mieux et de plus en plus vite des servitudes liées à l'enfance<sup>47</sup>, nous mettrait à même de penser avec un rendement sans cesse croissant. Ainsi s'abaisserait peu à peu le seuil minimum : la connaissance, par les modifications qu'elle apporterait à notre milieu naturel et humain, améliorerait indéfiniment les conditions extérieures de l'accès à la connaissance ; les philosophes, dans la mesure où ils offriraient à la société les sous-produits de leur savoir, donneraient à des individus de moins en moins doués la possibilité de devenir à leur tour philosophes. A la limite, tout le monde ne finirait-il pas par le devenir ? C'est indémontrable, bien entendu, ou du moins indémontré. Mais puisque ce n'est pas logiquement absurde, est-il interdit d'y croire ?

Peut-être, en effet, Spinoza a-t-il une certitude morale de ce genre. Peut-être admet-il que la mise en œuvre de ses constitutions idéales aura pour résultat, dans un avenir très éloigné, l'universalisation de la sagesse. Peut-être pense-t-il qu'un jour viendra où tous les hommes seront sauvés. Mais, de toute façon, cette hypothèse ne suffit pas à résoudre notre problème : à supposer même — ce qui est d'ailleurs fort douteux — qu'une société parfaite puisse être instaurée dès aujourd'hui, les hommes d'aujourd'hui seront morts depuis longtemps lorsqu'elle commencera enfin

44. *T.R.E.*, § 15 (G, t. II, p. 9 ; P, p. 162).

45. Cf. *T.T-P.*, ch. v (G, t. III, p. 73 ; P, p. 740) et ch. xx (G, t. III, p. 243 ; P, p. 959).

46. Cf. *Eth.* IV, prop. 38 ; et *Eth.* V, prop. 39.

47. Cf. *Eth.* V, prop. 39, scolie.

à porter ses fruits ; si l'obéissance des générations présentes assure le salut des générations futures, les premières sont condamnées... Et que dire, au surplus, des générations passées ? De celles qui n'auront jamais vécu sous le meilleur des régimes possibles, et parmi lesquelles, cependant, devaient bien se trouver un certain nombre de bons citoyens et de vrais croyants ? Quelle hécatombe, en vérité !... Or l'article 6 est formel : il promet le salut à *tous ceux* qui se soumettent, sans aucune restriction, en quelque temps et en quelque lieu que se manifeste leur soumission. Et voilà qui semble, jusqu'à nouvel ordre, non seulement indémontrable, mais impossible : s'il n'est de salut au sens fort qu'en cette vie, l'obéissance au sens fort, qu'elle soit individuelle ou collective, ne peut absolument pas nous conduire à un tel salut.

C) Mais n'est-il de salut qu'en cette vie ? Si les ignorants honnêtes n'ont aucune chance d'obtenir ici-bas le prix de leur soumission, ne pouvons-nous admettre qu'ils le recevront dans l'au-delà ? La béatitude, à laquelle les causes extérieures qui pèsent sur eux les empêchent d'accéder pendant la durée de leur existence *hic et nunc*, ne viendra-t-elle pas récompenser leurs vertus lorsque la disparition de leur corps les aura délivrés de cet esclavage ? Doctrine on ne peut plus classique, et dont Blyenbergh déclare à Spinoza qu'elle est seule à lui apporter espoir et consolation<sup>48</sup>. Reste à savoir si elle est transposable dans le cadre du spinozisme : l'*Ethique* nous laisse-t-elle la possibilité de croire que l'obéissance individuelle prise au sens fort conduit au salut pris au sens fort après la mort ?

Ne nous récrions pas trop vite. L'expression « après la mort » n'est pas dépourvue de signification chez Spinoza. Sans doute l'éternité est-elle tout autre chose qu'un temps indéfiniment prolongé : imagination, mémoire, tout ce qui, dans notre âme, est soumis à la durée disparaîtra avec notre corps<sup>49</sup> ; la vie éternelle, c'est-à-dire la vie de la partie éternelle de notre esprit en tant que cette partie est éternelle, ne comporte ni avant ni après. Mais il n'en reste pas moins que cette partie éternelle est *immortelle*, au sens très précis du mot : elle *n'est pas* anéantie lorsque meurt le corps : elle *subsiste* (« *remanet* »), que le corps existe ou non ici et maintenant<sup>50</sup>. Cela ne veut pas dire qu'elle *durera* toujours après la mort du corps ; mais cela veut bien dire qu'elle *existera*, d'une existence sans rapport avec la durée, lors même que le corps

48. Lettre 20 (G, t. IV, pp. 121-3 ; P, pp. 1198-1200).

49. *Eth.* V, prop. 21.

50. *Eth.* V, prop. 23.

sera détruit, comme elle existait déjà de la même sorte d'existence au moment où le corps vivait. Précisons, car on pourrait contester, s'agissant de l'éternité, le droit que nous avons d'employer ici l'imparfait ou le futur. La proposition « Dieu conçoit l'essence éternelle du corps d'un individu X » est vraie indépendamment de toute condition de temps : quelle que soit la date à laquelle nous l'énonçons, que X soit déjà mort ou qu'il soit encore en vie, il y a réellement, dans l'Entendement infini de Dieu, une idée qui exprime ladite essence sous la catégorie de l'éternité<sup>51</sup>. Or cette idée appartient à l'essence même de l'esprit de X<sup>52</sup> : elle est l'esprit de X en tant que celui-ci conçoit par Dieu l'essence éternelle de son propre corps. Et si l'esprit de X connaît les choses par la connaissance du troisième genre — ou, ce qui revient au même, s'il jouit de la béatitude — c'est, précisément, dans la seule mesure où il conçoit par Dieu l'essence éternelle de son propre corps<sup>53</sup>, s'identifiant ainsi à l'idée qu'en forme Dieu. La proposition « X jouit de la béatitude », à supposer que X jouisse effectivement de la béatitude de son vivant, est donc vraie, elle aussi, indépendamment de toute condition de temps : elle restera vraie si nous l'énonçons au présent après la mort de X. Mais la phrase : « La proposition « X jouit de la béatitude » restera vraie quand nous l'énoncerons au présent après la mort de X » était elle-même vraie quand nous l'énoncions au futur avant la destruction du corps de X ; et qu'est-ce qu'affirmer avec vérité qu'une proposition restera vraie à l'avenir, sinon, entre autres choses, affirmer avec vérité qu'elle continuera d'exprimer un fait réel ? La phrase « X jouira de la béatitude après sa mort », énoncée au futur pendant la vie de X, est donc parfaitement justifiée. Si l'éternité, en elle-même, ne comporte ni avant ni après, elle n'en est pas moins contemporaine de tout ce qui a lieu au cours du temps ; aussi avons-nous le droit, lorsque nous l'envisageons dans la relation de co-présence qu'elle entretient avec tel ou tel événement particulier, de la déclarer « à-venir », sinon par rapport à elle-même, du moins par rapport aux événements antérieurs. La béatitude dont jouit X après sa mort n'est évidemment pas *postérieure* à celle dont il jouit dès aujourd'hui : elle ne s'en distingue en aucune façon, puisqu'elle est hors du temps ; mais, en tant qu'elle coexiste avec tous les états de l'Univers qui suivront la disparition du corps de X, elle peut être considérée, du point de vue d'un observateur situé dans la durée — et, par conséquent, du point

51. *Eth.* V, prop. 22.

52. *Eth.* V, prop. 23, démonstration.

53. *Eth.* V, prop. 29.

de vue de X lui-même, dans la mesure où X, de son vivant, perçoit aussi l'existence *hic et nunc* de son corps —, comme postérieure à la vie présente du corps de X. En ce sens, nous avons bien un destin posthume.

Qu'en résulte-t-il, cependant, pour les ignorants honnêtes ? Rien, malheureusement. Tout ce que nous pouvons en conclure, c'est que l'amour intellectuel de Dieu, si nous y accédons en cette vie, ne sera pas remis en question par notre mort. Mais cela ne signifie nullement que nous accéderons, après la mort, à ce que nous n'avons pu atteindre en cette vie. Car l'éternité, du fait même de son intemporalité, exclut nécessairement tout progrès. Sans doute l'existence *hic et nunc* de notre corps, en tant qu'elle nous engage dans un perpétuel affrontement avec des causes extérieures toujours plus ou moins défavorables, s'oppose-t-elle, d'une certaine façon, au perfectionnement de notre entendement ; mais ne croyons pas que, cet écran une fois levé, les vérités qu'il nous voilait se manifesteront à nous en pleine lumière : ce serait commettre la même erreur que la colombe de Kant<sup>53 bis</sup>. L'obstacle, en réalité, est en même temps la condition de ce à quoi il fait obstacle : il n'est de *passage* de l'ignorance à la connaissance que dans la durée, et l'âme n'est sujette à la durée que pendant la vie présente du corps ; comment, dès lors, notre savoir continuerait-il de s'accroître après la disparition de ce qui, en nous, fonde la possibilité même du devenir ? Si la mort ne met pas fin à la béatitude, du moins met-elle fin à notre acheminement vers la béatitude. Loin de nous apporter quoi que ce soit de nouveau, elle ne fait que retrancher de notre esprit toutes les idées confuses par lequel celui-ci percevait la situation d'un organisme en proie au monde, sans rien nous laisser d'autre que les concepts clairs et distincts déjà acquis ; par là-même, en nous amputant de cette zone d'ombre dont la clarification progressive constituait l'unique objet de nos efforts intellectuels, elle nous ôte à la fois tout moyen et tout désir d'étendre le champ de nos conquêtes : elle nous fige, par-delà le temps, dans l'immuable contemplation des résultats de nos victoires. Ce que nous gagnons, c'est donc uniquement au cours d'une existence liée à la durée du corps que nous le gagnons : les ignorants, quelle qu'ait été leur obéissance, n'ont aucune compensation à attendre de la mort, pas plus que les sages ne peuvent espérer en obtenir le moindre supplément de sagesse.

On objectera que la question ne se pose pas ainsi. Car enfin, notre éternité n'est-elle pas indépendante du niveau de connaissance auquel nous avons pu accéder en cette vie ? Les proposi-

53 bis. Cf. *Critique de la Raison Pure*, Introduction, p. 36.

tions 22 et 23 du livre V de l'*Ethique* ne font absolument pas entrer ce niveau en ligne de compte : que nous ayons ou non des idées claires et distinctes, notre corps, de toute façon, a bien une essence éternelle ; que nous ayons ou non des idées claires et distinctes, il y a bien, en Dieu, une idée qui exprime cette essence sous la catégorie de l'éternité ; que nous ayons ou non des idées claires et distinctes, cette idée appartient bien à l'essence de notre esprit ; que nous ayons ou non des idées claires et distinctes, il y a donc bien, dans notre esprit, « quelque chose » qui subsiste éternellement. La seule différence entre l'ignorant et le sage, c'est que le premier, ici-bas, ne le sait pas ou le sait mal. Mais cela ne change rien à la réalité du fait. Avant notre naissance, notre esprit n'était rien d'autre que l'idée éternelle, formée par Dieu en son Entendement infini, de l'essence éternelle de notre corps ; de notre vivant, il l'est toujours, mais il perçoit en même temps l'existence présente de son idéat dans la durée, et ce second aspect voile le premier ; après notre mort, à nouveau, seul demeurera le premier aspect : nous serons, à nouveau, idée adéquate d'une pure essence. La vie présente, dès lors, ne se réduirait-elle pas à un bref obscurcissement de la béatitude éternelle ? Celle-ci, loin d'avoir à être *gagnée* au terme d'un progrès temporel, ne nous serait-elle pas donnée depuis toujours ? L'accès au Souverain Bien, plutôt qu'en une acquisition nouvelle, ne consisterait-il pas en la disparition de ce qui nous masquait momentanément notre jouissance du Souverain Bien ? Sans doute cette disparition pourrait-elle commencer plus ou moins tôt : chez l'ignorant, elle n'interviendrait qu'au moment de la mort, alors que le sage, lui, aurait dès aujourd'hui un avant-goût — ou un arrière-goût — de son véritable destin. Mais, finalement, qu'importerait cet avantage ? Tous, en définitive, ne seraient-ils pas également sauvés ?

Remarquons d'abord que cette conclusion, si elle était vraie, ne vaudrait pas seulement pour les ignorants honnêtes ; elle s'appliquerait à tous les êtres sans exception : ignorants méchants, animaux, plantes, pierres, etc. — qui tous, en effet, ont une essence éternelle dont l'idée, telle que la forme Dieu, appartient à l'essence de leur « esprit ». Elle ne contribuerait donc en rien à la solution de notre problème ; bien au contraire, elle signifierait qu'il n'existe *aucun rapport* entre soumission en cette vie et béatitude après la mort. Nous pourrions en inférer, certes, que ceux qui obéissent sont sauvés au même titre que les autres, mais non pas du tout que l'obéissance *conduit* au salut. A proprement parler, rien ne conduirait au salut, puisqu'il serait acquis de toute façon.

Mais cette conclusion est fautive. Car la béatitude, jouissance

consciente de l'éternité, implique beaucoup plus que la simple éternité en tant que telle : l'éternité en-soi n'est pas *de droit* éternité pour-soi. Deux notions, à cet égard, doivent être soigneusement distinguées : celle du « quelque chose d'éternel » (« *aliquid... aeternum* ») qui appartient à l'essence de l'esprit humain, et qui fait l'objet de la proposition 23 du livre V ; celle de la « partie éternelle » (« *pars aeterna* ») de notre esprit, qui n'apparaît qu'avec les propositions 38-40 de ce même livre. La première ne correspond qu'à l'éternité en-soi. L'âme humaine, nous le savons, est l'idée d'un corps humain existant en acte<sup>54</sup> ; et cette idée se présente elle-même sous deux aspects : idée du corps en tant qu'il existe ici et maintenant, idée du corps en tant qu'il est contenu en Dieu et suit de la nécessité de la nature divine<sup>55</sup> ; sous ce dernier aspect, c'est là un point bien acquis, elle comporte un *aliquid aeternum* qui subsiste indépendamment de la durée du corps. Mais cet *aliquid aeternum* ne s'identifie pas immédiatement à notre moi conscient. Pour être conscient d'une chose, en effet, il ne suffit pas d'être l'idée de cette chose : il faut en avoir l'idée. Or, si notre esprit est l'idée de notre corps (et notamment, bien entendu, de son essence), il n'a pas d'emblée cette même idée : celui qui l'a d'emblée, c'est Dieu, en tant que son Entendement infini la contient en son propre sein parmi une infinité d'autres ; quant à elle, c'est-à-dire à notre âme, les seules idées qu'elle contienne en son propre sein, ce sont les idées de ce qui se passe dans le corps actuellement existant qui constitue son idéat<sup>56</sup> — ainsi que les idées de ces idées, qui ne s'en distinguent que par une distinction de raison — : l'âme ne perçoit rien d'autre que les affections du corps et leurs idées, et c'est seulement par leur intermédiaire qu'elle prend conscience du corps<sup>57</sup> et d'elle-même<sup>58</sup>. Cela dit, nos affections corporelles — et c'est ici qu'entre en jeu la seconde notion — se divisent à leur tour en deux classes : les unes s'expliquent par la seule nature de notre corps, les autres s'expliquent par la conjonction de cette nature et d'un déterminisme extérieur ; les idées des premières sont adéquates, celles des secondes sont inadéquates<sup>59</sup>. Il y a donc deux « parties » dans notre esprit : l'une est claire et distincte, l'autre confuse. La distinction des deux parties ne recouvre pas celle des deux aspects : les deux parties, l'une comme l'autre, impliquent les deux aspects à la fois, puisque

54. *Eth.* II, prop. 11 et 13.

55. *Eth.* V, prop. 29, scolie.

56. *Eth.* II, prop. 12.

57. *Eth.* II, prop. 19.

58. *Eth.* II, prop. 23.

59. Cf. *Eth.* II, prop. 13, scolie.

tout ce qui nous arrive enveloppe à la fois notre essence et notre existence *hic et nunc* ; mais elles les impliquent, respectivement, de deux façons très différentes : nos idées claires et distinctes, grâce auxquelles nous percevons ce qui, dans la manière d'exister *hic et nunc* de notre corps, peut se déduire de notre essence, nous font du même coup prendre conscience de cette essence et, par conséquent, du *quid aeternum* de notre esprit ; dans nos idées confuses, au contraire, qui n'expriment notre essence actuelle qu'à travers les déformations que l'environnement lui inflige en la rendant méconnaissable, ce *quid aeternum* reste inconscient. Du contenu de notre conscience, qui se réduit à l'ensemble des idées que nous avons pu acquérir en cette vie, seule la partie adéquate appartient donc en même temps à l'idée éternelle par laquelle Dieu conçoit notre essence : nous *sommes* éternellement cette idée, mais nous n'avons cette idée, ou une partie de cette idée, que dans la mesure où nous comprenons quelques vérités ; ce que nous ignorons de notre essence est en Dieu, mais tombe hors du champ de notre subjectivité ; ce que nous percevons inadéquatement est en nous, mais n'appartient pas au concept que l'Entendement infini forme de nous. Seule, par conséquent, cette partie adéquate ne sera pas atteinte lors de notre anéantissement physique<sup>60</sup> : en tant que vérité éternellement conçue par Dieu, elle échappe à la durée<sup>61</sup>, même s'il nous a fallu passer par la durée pour l'intégrer à notre savoir ; par contre, la partie inadéquate disparaîtra avec les affections passives qu'elle exprime ; et nous ne pourrions plus acquérir d'idées nouvelles après la mort, puisque, lorsque notre corps sera détruit, plus rien de nouveau ne se passera en lui. Imposable d'éluder cette constatation brutale : tout se joue ici-bas, et les ignorants ne bénéficieront d'aucune illumination posthume. Celui qui, en cette vie, n'a formé aucune idée vraie, celui-là, en tant que sujet conscient, périra de part en part : une fois mort, c'est entendu, il *sera* toujours l'idée éternelle d'une essence que Dieu continuera imperturbablement de concevoir, mais il ne s'en apercevra pas plus qu'il ne s'en aperçoit aujourd'hui ; en fait, il ne s'apercevra plus de rien du tout. Qui ne se sait pas sauvé n'est pas sauvé : la subjectivité s'éternise dans la seule mesure où se subjectivise l'éternité.

Mais, dira-t-on, le cas des ignorants n'est pas le même que celui des animaux et des pierres : contrairement aux êtres infra-humains, ils parviennent, eux, à former quelques idées vraies en cette vie ;

60. Cf. *Eth.* V, prop. 38, démonstration et scolie ; prop. 39, démonstration et scolie ; prop. 40, corollaire.

61. Cf. *Eth.* V, prop. 37, démonstration.

en tant que sujets conscients, ils ne périssent donc pas tout entiers. C'est incontestable. Tous les hommes, sans aucune exception, possèdent au moins les notions communes ; sinon, ils cesseraient d'être hommes. Par là-même, puisque la démonstration de la proposition 38 du livre V vaut pour la connaissance du second genre aussi bien que pour celle du troisième, tous ont un esprit dont une partie, si infime soit-elle, subsiste par-delà la mort. Et ils le savent : l'opinion commune relative à l'immortalité de l'âme serait absolument inexplicable s'ils n'étaient pas conscients, d'une certaine façon, de leur propre éternité<sup>62</sup> ; celle-ci, du seul fait qu'ils sont doués de raison, est « sentie » par eux en une expérience *sui generis*<sup>63</sup>. Mais, d'une part, peut-on vraiment parler de « salut » à ce propos ? Et d'autre part, si salut il y a, entretient-il vraiment quel-que rapport avec l'obéissance ?

Sur le premier point, sauf abus de langage, il n'est guère possible de répondre affirmativement. La connaissance du second genre, en réalité, nous laisse très en deçà de la béatitude authentique. *D'une part*, elle ne nous fait nullement accéder à l'amour intellectuel de Dieu : concevoir les choses par notions communes, ce n'est pas encore les concevoir par Dieu comme par leur cause immanente. Elle nous réjouit, certes mais le contentement que nous en retirons n'a rien de comparable à la satisfaction *suprême* (« *summa, quod dari potest, mentis acquiescentia* »)<sup>64</sup> que nous procurerait la science intuitive ; si elle augmente la puissance d'agir de notre esprit, elle ne la porte pas à son niveau le plus élevé : celui auquel, loin de saisir les choses indirectement, de l'extérieur, par l'intermédiaire de propriétés abstraites, nous aurions accès à la racine même de leur genèse, devenant ainsi capables, en droit tout au moins, de les reconstruire intégralement dans ce qu'elles ont de singulier. Bien fade est la joie du simple mathématicien non-spinoziste, et bien dérisoire la perspective de nous y trouver réduits après la mort ; sans doute ceux qui ne sont pas allés plus loin ignoreront-ils éternellement qu'un autre destin les attendait, mais enfin, qu'ils le sachent ou non, là n'est pas le Souverain Bien. *D'autre part*, l'éternité dont la connaissance du second genre nous permet de prendre conscience est-elle une éternité *individuelle* ? Bien peu, semble-t-il. Tant que nous ne dépassons pas les notions communes, comment comprendrions-nous pleinement que, si nous les formons, c'est parce que nous concevons l'essence éternelle de notre corps ? Non seulement nous ne connais-

62. *Eth.* V, prop. 34, scolie.

63. Cf. *Eth.* V, prop. 23, scolie.

64. *Eth.* V, prop. 27.

sons pas notre essence singulière, mais nous ne savons même pas que nous en avons une ; ou plutôt, puisqu'il est impossible de l'ignorer tout à fait, nous le savons dans la seule et faible mesure où nous savons que nous sommes en Dieu et que nous sommes conçus par Dieu<sup>65</sup> : d'un savoir implicite, qui reste à l'arrière-plan de notre esprit, et qui ne passera au premier plan que lorsque y passera l'idée vraie de Dieu, c'est-à-dire lorsque nous serons en possession du fondement de la science intuitive. En attendant, les vérités abstraites qu'il nous est donné de contempler, loin de s'intégrer à l'idée que nous nous faisons de notre propre moi, nous apparaissent comme des universaux anonymes : notre personnalité authentique, croyons-nous, c'est ce que nous saisissons de nous-mêmes à travers notre imagination et nos passions. C'est pourquoi, précisément, nous confondons notre éternité avec une durée illimitée<sup>66</sup> : de la conjonction d'une évidence (il y a en nous quelque chose d'éternel) et d'une illusion (notre vrai moi est celui qui dure) naît le préjugé selon lequel la partie périssable de notre âme survivrait indéfiniment. Et si nous n'avons pas rectifié cette illusion ici-bas, nous ne la rectifierons pas non plus après la mort : nous saurons, éternellement, que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, mais, une fois privés de ce par quoi nous nous imaginions percevoir notre ipséité, à peine saurons-nous que nous sommes des individus ; éternité impersonnelle, ou presque, dont il serait d'ailleurs assez difficile de préciser le statut exact. En définitive, si nous ne parvenons pas à la connaissance du troisième genre, le bien dont nous jouirons hors du temps ne sera ni souverain ni vraiment nôtre.

Convenons, cependant, par une définition nominale assez étrange au spinozisme, d'étendre la notion de salut prise au sens fort à cette vie éternelle anonyme et sans grande saveur. De toute façon, il est bien clair que la seconde de nos deux questions appelle une réponse négative : un tel « salut », si l'on tient à l'appeler ainsi, n'est absolument pas lié à la soumission dont nous avons pu faire preuve en cette vie. Au niveau le plus bas, c'est immédiatement évident ; une participation minimum à l'éternité, la plus fade et la plus impersonnelle qui soit, revient par nature et sans condition à tous les hommes : celle qui est attachée à la possession des notions communes. Il est vrai que les ignorants, malgré tout, n'en restent généralement pas là : des notions communes, la plupart d'entre eux arrivent à déduire au moins quelques conséquences, en plus ou moins grand nombre selon les cas ; plus ils

65. Cf. *Eth.* V, prop. 30.

66. Cf. *Eth.* V, prop. 34, scolie.

connaissent les choses par la connaissance du second genre, plus grande est la partie éternelle de leur esprit. Mais peut-on dire que leur degré de participation à la vie éternelle soit proportionnel à la moralité de leur conduite ? Non, bien entendu. Sans doute, dans la mesure où nous avons des idées claires et distinctes, désirons-nous vivre en accord avec la Raison ; sans doute, même, le désirons-nous d'autant plus vivement que notre savoir est plus vaste ; mais, tant que la partie claire et distincte de notre esprit n'est pas devenue la plus importante, nos désirs passionnels risquent toujours de l'emporter. C'est seulement au-delà de ce seuil — c'est-à-dire, précisément, à partir du moment où l'obéissance perd toute raison d'être — que le salut intellectuel se trouve nécessairement lié à la pratique externe de la charité et de la justice. En deçà, nous restons à la merci des causes extérieures ; et celles-ci, quelle que soit par ailleurs l'étendue de nos connaissances, peuvent nous déterminer aussi bien à désobéir qu'à obéir. Parmi les non-sages, ceux qui sont capables des meilleurs raisonnements ne sont donc pas obligatoirement les plus fidèles à la loi divine<sup>67</sup> : un parfait imbécile fera un excellent croyant s'il est bien conditionné, un grand savant sera méchant s'il éprouve des passions anti-sociales plus fortes que son aspiration à mener une existence vouée à la science ; et pourtant, le second participera plus de l'éternité que le premier. Cela vaut même pour les philosophes, voire pour les philosophes spinozistes, qui n'ont pas encore atteint le seuil d'invincibilité. Salomon, par exemple, eut une conduite assez peu digne de ses lumières<sup>68</sup>, alors que les Patriarches, qui ne savaient presque rien de Dieu, ne se départirent jamais de leur piété<sup>69</sup> ; quant à Moïse, qui en savait beaucoup moins que Salomon et un peu plus que les Patriarches, il se comporta un peu moins bien que ceux-ci<sup>70</sup> et beaucoup mieux que celui-là ; or, du point de vue de la vie éternelle, Salomon vient évidemment en tête. Injustice ? Selon nos normes anthropocentristes, peut-être. En tout cas, une chose est sûre : aussi longtemps que nous n'avons pas accédé à la sagesse, il n'y a aucun rapport entre notre niveau moral et notre niveau intellectuel ; et c'est de ce dernier seul que dépend l'éternisation de notre esprit.

D) Quant à l'hypothèse selon laquelle *ce serait l'obéissance collective prise au sens fort qui nous conduirait au salut pris au sens fort après la mort*, elle n'apporte rien de plus que la précé-

67. *T.T-P*, ch. xiv (G, t. III, p. 179 ; P, p. 867).

68. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 41 ; P, p. 704).

69. *T.T-P*, ch. xiii (G, t. III, p. 169 ; P, p. 855).

70. *Ibid.*

dente et ne présente aucun intérêt : le fait que tous se soumettent, et non plus seulement un individu isolé, n'éternisera pas davantage l'âme de chacun.

Concluons donc : d'une façon générale, et sous quelque aspect que nous envisagions la question, l'obéissance prise au sens fort ne conduit absolument pas au salut pris au sens fort. Il ne s'agit pas là d'une possibilité indémontrée, mais d'une impossibilité démontrable. Et Spinoza ne peut pas ne pas le savoir. Mais alors, pourquoi parle-t-il de certitude morale ? Comment peut-il déclarer croire ce qu'il sait pertinemment être faux ? Deux réponses sont concevables : ou bien il dit le contraire de ce qu'il pense pour se concilier les bonnes grâces de ses lecteurs, ce que nous excluons par principe ; ou bien, dans la proposition : « les hommes sont sauvés par la seule obéissance », la notion de salut, ou celle d'obéissance, ou les deux à la fois, doivent recevoir un autre sens.

\*  
\*\*

En nous adonnant, dans l'hétéronomie et sous la contrainte à la pratique externe de la justice et de la charité, nous n'obtiendrons pas le véritable Souverain Bien. Mais n'obtiendrons-nous pas autre chose à la place ? Ce qui excluait la possibilité de tout rapport entre l'obéissance au sens fort et la béatitude authentique, c'était le caractère intellectuel de cette dernière. Mais n'y aurait-il pas un *salut non-intellectuel* ? Un salut au sens faible, qui, bien que se situant sur un plan inférieur, n'en présenterait pas moins, du point de vue de notre bonheur personnel, certaines analogies avec le salut proprement dit ?

Voilà qui n'est pas à rejeter sans examen. Car enfin, pourquoi la connaissance vraie nous sauve-t-elle ? Ce n'est pas, directement et immédiatement, parce qu'elle est vraie : c'est parce qu'elle nous rend heureux. Sans doute est-il nécessaire qu'elle nous rende heureux. Mais cette nécessité doit faire l'objet d'une démonstration : pour l'établir, il faut prouver que le *conatus* de notre esprit, en tant que nous avons des idées claires et distinctes, se spécifie comme désir de comprendre<sup>71</sup> ; que la possession d'une idée adéquate, dans la mesure où elle nous permet de contempler notre propre puissance d'agir, nous réjouit infailliblement<sup>72</sup> ; que notre puissance d'agir se manifeste au maximum lorsque nous compre-

71. *Eth.* III, p. 58 ; IV, prop. 26.

72. *Eth.* III, prop. 58.

nous Dieu<sup>73</sup> ; que, par conséquent, la connaissance du troisième genre nous procure la plus haute de toutes les satisfactions possibles<sup>74</sup>. Être sauvé, par définition, c'est être au comble de la joie, et de façon irréversible. Si nous avons le droit d'appeler « salut » la science intuitive, cela vient uniquement de ce qu'elle vérifie cette définition qui va de soi : si elle ne la vérifiait pas, elle ne mériterait pas ce nom ; si d'autres états psychologiques la vérifient, ils le mériteront au même titre.

Or la contemplation du vrai est-elle *seule* à pouvoir produire en nous un tel effet ? Après tout, en tant que nous avons des idées confuses, notre *conatus* nous oriente *aussi* vers autre chose ; notre puissance d'agir peut *aussi* se trouver augmentée par un concours de circonstances favorables, et c'est bien souvent avec une extrême vivacité que nous ressentons le plaisir correspondant. Il est vrai que nos joies passionnelles, parce qu'elles dépendent des causes extérieures, ne présentent pas les mêmes garanties de plénitude et de stabilité que les joies purement intellectuelles : généralement liées à l'excitation d'une partie isolée de notre corps<sup>75</sup>, elles risquent toujours de s'accompagner de tristesse ; généralement liées à des choses périssables, ou dont la possession reste précaire, ou dont les dispositions à notre égard sont changeantes, elles risquent toujours de se transformer en affliction — d'où les inquiétudes qu'elles nous suscitent<sup>76</sup>. Mais s'agit-il là d'une fatalité inéluctable ? Non, peut-être. Il y a, en effet, des degrés dans l'unilatéralité comme dans l'instabilité de nos délectations passives. Les plus vulnérables d'entre nos plaisirs sont ceux qui se rapportent à *une seule chose*, car une seule chose ne nous affecte ni totalement ni constamment. Mais une image réjouissante peut fort bien, en droit, se rapporter à plusieurs choses à la fois : plus nombreuses seront les causes susceptibles de l'évoquer, plus elle revivra souvent, plus elle occupera notre âme<sup>77</sup> ; plus elle revivra souvent, plus il lui sera facile de s'associer à d'autres images ; plus elle s'associera à d'autres images, plus elle réapparaîtra fréquemment<sup>78</sup>, etc. Ne peut-on concevoir, à la limite, la possibilité d'une joie passionnelle associée à *la totalité de notre expérience* ? Un tel sentiment, cela va sans dire, dépendrait encore des causes extérieures en général ; mais du moins cesserait-il de dépendre de telle ou telle conjoncture singulière, puisque n'importe quoi lui donnerait l'occasion de

73. *Eth.* IV, prop. 28.

74. *Eth.* V, prop. 27.

75. Cf. *Eth.* III, prop. 11 ; scolie ; IV, prop. 43.

76. Cf. *Eth.* V, prop. 20, scolie.

77. *Eth.* V, prop. 11.

78. *Eth.* V, prop. 13.

resurgir : tout se passerait, pratiquement, comme si la fortune n'avait plus sur lui la moindre prise. Par là-même, aucune souffrance ne l'entamerait : attaché à toutes nos perceptions, il remplirait la plus grande partie de notre esprit. Par là-même, également, il serait d'une parfaite constance : ressuscité par tout ce qui nous arriverait au cours du temps, il resterait en permanence à notre disposition. Que demander de plus en cette vie ?

Cette joie hypothétique, reconnaissons-le, n'aurait rien d'éternel, puisqu'elle demeurerait passive : c'est seulement pendant la durée du corps que l'âme est sujette aux passions<sup>79</sup>. Mais du moins goûterions-nous, tout au long de notre existence *hic et nunc*, un bonheur qui présenterait *deux des quatre caractères de l'amour intellectuel de Dieu*<sup>80</sup> : le caractère n° 2 (joie intense) et le caractère n° 3 (indépendance par rapport à toute situation particulière, absence de contradictions, stabilité) — les caractères n° 1 (intellectualité) et n° 4 (éternité) étant exclus. Cette félicité inaltérable et sans mélange ne serait-elle pas, pour les ignorants, un succédané de salut ?

Lorsque Spinoza déclare que les musulmans honnêtes sont sauvés malgré leurs croyances superstitieuses<sup>81</sup>, dont ils ne se libèreront pourtant ni ici-bas ni après la mort, peut-être ferait-il allusion à une félicité passionnelle de ce genre ; au point où nous en sommes, en tout cas, nous ne voyons pas encore ce qu'il pourrait vouloir dire d'autre. Est-ce compatible avec sa doctrine ? Sans changer, pour le moment, le sens du mot « obéissance », est-il possible, d'un point de vue spinoziste, d'entrevoir quelque rapport entre la soumission telle que nous l'avons définie précédemment et le salut tel que nous venons de le définir ?

E) *L'obéissance individuelle prise au sens fort doit-elle nous conduire, en cette vie, au salut pris au sens faible ?* Nos œuvres de justice et de charité ont-elles le pouvoir de donner aux causes extérieures une orientation dont résultera pour nous un immuable bonheur passionnel ici-bas ? A première vue, il pourrait le sembler. Toute action altruiste, par elle-même, du seul fait que nous l'accomplissons, tend à faire régner un peu plus de concorde qu'auparavant dans la société à laquelle nous appartenons ; c'est là une vérité analytique, voire tautologique. Or, si la concorde ne permet pas à tous les hommes de devenir sages, du moins leur apporte-t-elle d'inappréciables satisfactions sur le plan des biens

79. *Eth.* V, prop. 34.

80. Cf. *supra*, pp. 151-3.

81. Lettre 43 (G, t. IV, p. 226 ; P, p. 1277).

« mondains » : sécurité, avantages de l'entraide, etc. ; cela aussi est évident. Mais, en réalité, nous nous heurtons ici à la même objection que tout à l'heure : tant que nous agissons isolément, notre contribution personnelle à l'instauration de la paix sociale restera trop insignifiante pour améliorer notablement les rapports interhumains à l'échelle de la collectivité ; et tant que les rapports interhumains ne seront pas améliorés à cette échelle, nous vivrons toujours sous le signe de l'impuissance et de la crainte. Quel que soit notre dévouement, nous ne profiterons des conséquences pourtant naturelles et nécessaires de nos « vertus » que si la majorité de nos semblables nous imitent — c'est-à-dire, nous le savons déjà, si la Cité est organisée comme il convient.

A défaut de récompenses naturelles et nécessaires, cependant, n'obtiendrons-nous pas quelque récompense extrinsèque ? Dieu, d'une façon ou d'une autre, et ne serait-ce qu'à longue échéance, ne lie-t-il pas synthétiquement la distribution des biens de fortune à la pratique extérieure des vertus ? Ni l'expérience ni la Raison ne l'établissent. Comment Dieu, en effet, pourrait-il procéder ainsi ? En violant à notre intention le déterminisme universel ? C'est absurde. En tant qu'il se manifeste à travers le jeu nécessaire des causes physiques ? Il n'y a pas de finalité providentielle. En tant qu'il agit par l'intermédiaire de causes humaines ? Oui, parfois : il arrive, en certains temps et en certains lieux privilégiés, que les dirigeants de l'Etat, redressant dans une certaine mesure les caprices d'un hasard aveugle, récompensent systématiquement les bons citoyens et punissent les mauvais sujets. Mais encore faut-il pour cela que ces dirigeants soient *équitables* : qu'ils aient pris l'habitude de rendre à chacun ce qui lui revient selon les lois qu'ils ont eux-mêmes faites ; que l'idée ne leur vienne jamais de violer leur propre légalité. Si nous discernons quelques traces d'une justice divine en ce monde, c'est uniquement là où des hommes justes sont au pouvoir ; partout ailleurs, pour reprendre la formule de Salomon, bons et méchants ont des chances égales<sup>82</sup>. Or les gouvernants, esclaves de leurs passions comme tout un chacun, ne témoigneront d'une équité constante que si les institutions les y déterminent nécessairement<sup>83</sup> — c'est-à-dire, à nouveau, si la société est bien faite. Sinon, sauf en quelques cas exceptionnels et peu durables, nous perdrons notre temps et notre peine.

Les services que nous rendons à autrui, toutefois, s'ils ne transforment guère notre relation à la société globale, s'ils nous attirent

82. *T.T.P.*, ch. XIX (G, t. III, p. 231 ; P, p. 942).

83. Cf. *T.P.*, ch. I, § 6 (G, t. III, p. 275 ; P, p. 977).

à peine davantage la faveur des autorités légitimes, ne nous sont-ils pas utiles au niveau de nos rapports interpersonnels directs et immédiats ? Lorsque nous aidons l'un de nos semblables, toutes choses égales d'ailleurs, ne nous aime-t-il pas en retour ? Lorsqu'il nous aime, toutes choses égales d'ailleurs, ne désire-t-il pas nous faire du bien, alors qu'il eût souhaité nous faire du mal si notre méchanceté l'avait incité à nous haïr<sup>84</sup> ? Toutes choses égales d'ailleurs, par conséquent, la pratique de la charité ne doit-elle pas nous procurer un minimum de sécurité dans l'existence ? Certes. Mais toutes choses, précisément, ne sont jamais égales d'ailleurs. Nos obligés, bien souvent, ne nous savent aucun gré de notre obligation : estimant qu'elle leur est due, la considérant comme le juste prix de leurs mérites, ils s'en glorifient au lieu de se montrer reconnaissants<sup>85</sup>. Lors même que nos bienfaits les émeuvent, ils ne nous rendront la pareille que s'ils n'en sont pas détournés par des sollicitations plus puissantes<sup>86</sup>. Par contre, la méchanceté est parfois payante : ceux dont nous sommes fait haïr s'abstiendront de nous nuire s'ils redoutent nos représailles<sup>87</sup>. De toute façon, les amitiés que nous pouvons nouer sont bien fragiles : n'importe quoi les détruira, ne serait-ce que la jalousie qui en naît presque fatalement<sup>88</sup>. Pour que la charité ne constitue pas un investissement aléatoire, il faut que tous les hommes, ou presque, soient nécessairement déterminés à rendre le bien pour le bien : que tous, autrement dit, soient nécessairement déterminés à pratiquer un altruisme élémentaire. Et ce n'est possible que si les institutions ont d'abord éliminé les causes fondamentales de discordes — c'est-à-dire, pour la troisième fois, si l'Etat est bien agencé... A quelque niveau que nous nous placions, décidément, un individu isolé ne se sauvera pas plus au sens faible qu'au sens fort par la seule matérialité de ses actes pieux.

F) *Est-ce donc l'obéissance collective au sens fort qui nous conduira, en cette vie, au salut pris au sens faible ?* Voilà qui semble plus admissible. Sous un régime idéal, qu'il s'agisse de l'un des systèmes décrits par le *Traité Politique* ou de la Théocratie hébraïque telle qu'elle aurait pu être si Moïse n'avait pas commis son unique erreur, la soumission de l'immense majorité des citoyens garantit, par définition, la prospérité de la société dans son ensemble ; et chaque individu, pour son compte per-

84. *Eth.* III, prop. 39.

85. *Eth.* III, prop. 41, scolie.

86. *Eth.* III, prop. 39.

87. *Ibid.*

88. Cf. *Eth.* III, prop. 35.

sonnel, en profite nécessairement. La fortune, alors, dispense avec générosité ses bienfaits : la richesse collective, dont l'accroissement est rendu possible par un climat de sécurité et de coopération qui permet aux activités économiques de se déployer au maximum<sup>89</sup>, se trouve répartie de façon à peu près satisfaisante selon des règles juridiques que tous approuvent<sup>90</sup>; toutes sortes de plaisirs, dès lors, deviennent accessibles aux hommes, en même temps que s'améliore l'état sanitaire de la population prise globalement; les vertus civiques, systématiquement encouragées par une religion bien adaptée à son rôle social<sup>91</sup>, et à l'exercice desquelles la suppression des principales causes de dissensions fait que rien de sérieux ne s'oppose, valent estime et réputation à ceux qui les mettent en pratique<sup>92</sup>; elles leur donnent même, dans la mesure où la participation au pouvoir est très large, des chances non négligeables d'accéder aux honneurs et aux grandes charges de l'Etat<sup>93</sup>; enfin, l'union faisant la force, le pays, sauf accident imprévisible, est presque toujours à même de résister victorieusement à un agresseur éventuel. Pour toutes ces raisons, les sujets sont heureux et respectent l'ordre établi; en le respectant, ils entretiennent eux-mêmes les causes extérieures de leur bonheur et, par conséquent, de leur respect, etc. : obéissance du peuple entier et bien-être du peuple entier, en une circularité qui définit l'existence même de toute société politique saine, se reproduisent indéfiniment l'un l'autre. Moïse, lorsqu'il promettait aux Juifs « des honneurs, ou encore du renom, des victoires, des richesses, des plaisirs et la santé du corps »<sup>94</sup> en échange de leur soumission, ne s'écartait donc pas de la vérité. Et ce n'est certes pas sans importance.

Pourtant, cela ne suffit pas. Moïse, nous l'avons vu, se garda bien de dire aux Juifs que ces avantages temporels assureraient infailliblement la tranquillité de leur âme. Sans doute convient-il

89. Sur le rapport de proportionnalité directe entre richesse économique et coopération, cf. *T.T-P*, ch. v (G, t. III, p. 73; P, p. 740) et *Eth.* IV, Appendice, ch. 28.

90. Cf. *T.T-P*, ch. XVII (G, t. III, p. 216; P, p. 920); *T.P.*, ch. VII, § 8 (G, t. III, p. 311; P, pp. 1028-9); *T.P.*, ch. VIII, § 10 (G, t. III, p. 328; P, p. 1053).

91. Cf. *T.T-P*, ch. XVII (G, t. III, pp. 214-5; P, pp. 918-20); *T.P.*, ch. VI, § 40 (G, t. III, p. 307; P, pp. 1022-3); *T.P.*, ch. VIII, § 46 (G, t. III, p. 345; P, pp. 1077-8).

92. Dans les sociétés bien faites, l'opinion publique est conditionnée de façon telle qu'« *alius alium virtute... excellere studet* » (*T.P.*, ch. X, § 4; G, t. III, p. 355; P, p. 1093).

93. Cf. *T.P.*, ch. VII, § 6 (G, t. III, p. 310; P, p. 1028); *T.P.*, ch. X, § 7 (G, t. III, p. 356; P, p. 1094). Pour la Théocratie, ce n'est vrai qu'à la condition de rectifier l'erreur de Moïse (cf. *T.T-P*, ch. XVII; G, t. III, pp. 218-9, P, pp. 924-5).

94. *T.T-P*, ch V (G, t. III, p. 70; P, pp. 736-7).

de ne pas établir entre l'un et l'autre terme une séparation artificielle : la félicité subjective a des conditions objectives ; lorsque nous pouvons disposer en toute sécurité d'un certain nombre de biens de fortune, notre âme, toutes choses égales d'ailleurs, se réjouit plus que dans le cas contraire ; inversement, il est fort difficile, encore que ce ne soit pas absolument impossible, de vivre heureux dans le dénuement. Mais, cela dit, la prospérité mondaine ne nous apporte pas nécessairement la paix du cœur. Ne parlons même pas de ce contre quoi la meilleure des sociétés ne nous prémunira jamais : notre mort, celle de nos amis, les causes physiques (non sociales) de la maladie, les conflits sexuels, les petites inimitiés personnelles, etc. Compte non tenu de ces banalités, il demeure que la soumission, si bénéfique soient ses conséquences, a sa contrepartie négative ; et que celle-ci, bien souvent, est assez lourde.

Pourquoi obéissons-nous, en effet ? Parce que nous comprenons intellectuellement la nécessité de la concorde ? Non, par hypothèse. Parce que nous percevons obscurément l'utilité de la vie en commun ? Parfois, peut-être ; mais une telle motivation est généralement beaucoup trop faible pour influencer notre conduite : si l'Etat ne pouvait compter que sur elle, il n'aurait aucune chance de durer. En réalité, la plupart du temps, nous obéissons tout simplement *parce que l'on nous y force*. Nous éprouvons, c'est un fait, des passions anti-sociales, plus ou moins fréquentes et plus ou moins vives selon la nature de notre milieu environnant, mais dont le plus parfait des conditionnements politiques est loin de supprimer toutes les causes. Nous ne renonçons à les assouvir que si nous craignons des châtements terrestres ou infernaux plus désagréables que la frustration qui doit résulter de notre abstention, ou si nous espérons recevoir ici-bas et au Paradis des récompenses plus agréables que les plaisirs mêmes dont nous abandonnons la poursuite. Mais s'abstenir ne revient pas à se convertir : tant que les désirs prohibés subsistent, nous nous affligeons de ne pouvoir les satisfaire *en même temps* que ceux auxquels nous avons été contraints de donner la préférence ; nous sacrifions le moins possible, en fin de compte, mais nous sacrifions tout de même beaucoup de choses ; et nous regrettons qu'il ne nous soit pas permis de tout avoir. Ce perpétuel dilemme, ces compromis incessants, cette constante mutilation, est-ce vraiment là un bonheur *sans mélange* ?

Il est vrai qu'il y a des degrés dans la contrainte. Se soumettre par crainte n'est pas la même chose que se soumettre par espoir. Les plus malheureux, les plus frustrés, les plus asservis d'entre

les hommes sont évidemment ceux qui n'obéissent que parce qu'ils redoutent la potence<sup>95</sup> : sans rien attendre de la vie, ils ne cherchent qu'à fuir la mort<sup>96</sup>, leur seule espérance étant d'éviter les dangers que l'Etat a lui-même artificiellement créés pour les contenir ; à peine, d'ailleurs, peut-on parler ici d'obéissance, à long terme tout au moins : une société qui recourrait exclusivement à ce genre de stimulants ne présenterait aucune garantie de stabilité interne, car l'esclavage, poussé à ce point, entretient un mécontentement qui n'attend que l'occasion de se déchaîner. De même, ceux qui ne respectent la loi divine que pour échapper à d'imaginaires supplices éternels<sup>97</sup>, ceux-là, dès à présent, connaissent réellement cet enfer qui les obsède ; eux aussi, du reste, en arrivent à mener un genre de vie qui n'a presque plus rien à voir, même extérieurement, avec la charité et la justice : loin d'aider autrui, ils n'aspirent qu'à faire partager leurs propres tourments à tous les hommes<sup>98</sup>. Dans l'un et l'autre cas, le moyen, par ses excès mêmes, se retourne contre la fin : il n'est de soumission vraiment durable que là où l'espoir nous aiguillonne ; c'est ce qu'avait admirablement senti Moïse. Mais la Théocratie hébraïque, même si nous faisons abstraction de son seul vice, laissait encore une large place à la tristesse et à l'anxiété : sous l'emprise d'une législation envahissante, la jouissance des biens extérieurs était assombrie par la hantise de la transgression ; les Juifs aimaient leur Dieu, mais ils redoutaient en même temps sa colère ; ils aimaient leur patrie et leurs compatriotes, mais voyaient en chacun de ceux-ci un ennemi potentiel de la religion et de l'Etat ; chacun, dès lors, vivait sous la menace que faisait partout peser ce climat de suspicion universelle<sup>99</sup>. Et pourtant, en certains moments privilégiés, la contrainte s'intériorisait si bien qu'elle cessait presque d'être ressentie comme telle : lors des fêtes religieuses, notamment — mais ce n'était possible, bien entendu, que dans la mesure où il s'agissait d'obligations peu déplaisantes —, les fidèles, l'accoutumance aidant, croyaient observer en toute liberté les rites prescrits<sup>100</sup>. Cette impression subjective de non-servitude, les sociétés du *Traité Politique*, autant que faire se peut, tendent à la généraliser : dans les « libres Républiques » dont Spinoza décrit la structure, les motivations positives l'emporteraient nettement sur les motivations négatives ; les sujets, au lieu de se

95. Cf. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, p. 59 ; P, 724).

96. *T.P.*, ch. V, § 6 (G, t. III, p. 296 ; P, p. 1007).

97. Cf. *Eth.* V, prop. 41, scolie.

98. *Eth.* IV, prop. 63, scolie.

99. Cf. *supra*, chapitre I, pp.

100. *T.T-P*, ch. XVII (G, t. III, p. 216 ; P, p. 921).

sentir menés, s'imagineraient assez souvent vivre à leur guise ; ce qui les maintiendrait dans le droit chemin, ce serait surtout l'amour de la liberté, l'espoir de s'enrichir, l'espoir d'accéder aux honneurs<sup>101</sup> ; les châtements, réduits à leur vrai rôle de garde-fou, demeureraient la plupart du temps à l'arrière-plan. Et l'on peut supposer que les fidèles, plus habitués par leur vie mondaine à poursuivre le bien qu'à fuir le mal, seraient sensibilisés aux délices du Paradis plutôt qu'aux souffrances de l'enfer. D'un bout à l'autre de l'échelle, on le voit, la situation change du tout au tout.

Mais il n'en reste pas moins que, d'un bout à l'autre de l'échelle, la contrainte subsiste : un sacrifice est un sacrifice, qu'il ait pour mobile l'espérance ou la terreur. Ce qui varie, c'est le prix que nous recevons, ou que nous nous croyons destinés à recevoir, en échange de nos renoncements : tantôt simple assurance contre d'éventuels supplices, tantôt abondance de plaisirs. Mais il nous faut toujours renoncer à ce que la société nous interdit, et cela ne nous plaît guère. Ce qui nous console, en définitive, c'est la perspective d'être un jour ou l'autre délivrés de ce fardeau : après la mort, rêvons-nous, nous n'aurons plus à obéir ; nos penchants, dans l'au-delà, se donneront enfin libre cours<sup>102</sup>. Si nous pensions que notre âme doit périr avec notre corps, ce serait la débâcle : aussitôt que nous estimerions pouvoir le faire impunément, nous nous laisserions aller à nos impulsions les plus néfastes — comme si, sous prétexte que nous ne pourrions pas nous nourrir éternellement de bons aliments, nous nous saturions dès maintenant de poisons mortels<sup>103</sup> !... Aussi longtemps que nous habitera la nostalgie de la démesure, nous ne connaissons donc pas le parfait bonheur. Nous supportons d'autant mieux nos peines que le salaire qui nous en dédommage est plus élevé, mais ce qui est peine reste peine : nous préférerions, de beaucoup, bénéficier des avantages de la vie sociale tout en réalisant nos désirs anti-sociaux. Dédommagement implique dommage, et salaire n'est point salut.

G et H) N'est-il pas vrai, cependant, que le Paradis mettra fin à notre esclavage ? C'est absolument exclu : le Paradis des ignorants n'existe pas. Les deux hypothèses selon lesquelles *l'obéissance individuelle ou collective au sens fort nous conduirait au salut pris au sens faible après la mort s'éliminent d'elles-mêmes*, puisqu'il n'est de joie passionnelle que pendant la durée du corps. Toutes les issues semblent donc bouchées : l'obéissance au sens

101. *T.P.*, ch. X, § 8 (G, t. III, p. 356 ; P, p. 1094).

102. *Eth.* V, prop. 41, scolie.

103. *Ibid.*

fort, dans la mesure même où elle est contrainte, ne saurait, *par définition*, nous sauver.

\*  
\*\*

Mais ne pourrait-on concevoir une obéissance *sans contrainte* ? Une obéissance au sens faible, qui, des deux caractères par lesquels nous avons défini l'obéissance au sens fort<sup>103 bis</sup>, ne retiendrait que le premier : à savoir, l'hétéronomie, abstraction faite de l'aspect « fardeau » ? Ce qui nous empêche d'être tout à fait heureux lorsque nous observons la loi divine, quelles que soient les compensations qu'elle nous offre par ailleurs, c'est la nécessité où nous nous trouvons de réprimer certains désirs pour satisfaire aux obligations qu'elle nous impose. Mais si ces désirs prohibés s'évanouissaient ? Si nous cessions totalement de les ressentir ? Si nous parvenions à rectifier, non seulement notre comportement extérieur, mais jusqu'à nos pensées les plus intimes ? Alors, sans aucun doute, la soumission n'aurait plus rien de désagréable par elle-même. Si une telle obéissance est possible, n'est-ce donc pas de ce côté-là qu'il nous faut chercher la voie du salut ?

Or nous n'avons aucune raison de ne pas la considérer comme possible. Non seulement (ce qui nous amènerait déjà à l'envisager comme une éventualité contingente) nous n'apercevons rien de contradictoire dans le concept que nous en formons, mais nous entrevoyons les causes dont elle pourrait naître — même si rien ne nous assure que ces causes, dans tel ou tel cas singulier, doivent effectivement entrer en jeu<sup>104</sup>. Pour en construire la notion, il nous suffit d'opérer un triple passage à la limite.

Plus nombreux et plus vifs sont les plaisirs auxquels nous donne droit l'obéissance, moins celle-ci, tout compte fait, nous est odieuse : une seule et même contrainte, nous venons de le voir, est acceptée d'autant plus volontiers que la part de l'espoir tend à l'emporter sur celle de la crainte dans les motivations qui nous déterminent à nous y plier. Mais ce que nous espérons, nous l'aimons, de même que nous haïssons ce que nous craignons<sup>105</sup>. Et l'amour ou la haine se reporte, par transfert, de l'objet directement agréable ou désagréable sur la cause qui nous le procure<sup>105 bis</sup> ; c'est-à-dire, ici, sur l'autorité qui nous récompense ou nous punit. Or nous

103 bis. Cf. *supra*, pp. 153-5.

104. Sur la contingence et la possibilité, cf. *Eth.* IV, définitions 3 et 4.

105. *Eth.* III, prop. 50, scolie.

105 bis. Cf. *Eth.* III, prop. 15.

désirons toujours, d'un désir dont l'intensité est proportionnelle à celle du sentiment dont il découle<sup>106</sup>, faire du bien à l'être aimé et du mal à l'être haï<sup>107</sup>. On voit ce qui, en droit, peut en résulter aux deux bouts de l'échelle. A l'extrémité inférieure, nous détestons si féroce-ment nos oppresseurs que leur perte, dans certains cas, devient notre obsession permanente : aussitôt que l'occasion s'en présentera, nous leur nuirons dans toute la mesure de nos forces, même si cela doit nous attirer les pires malheurs<sup>108</sup> ; ce ne sera certes pas conforme à notre intérêt, mais nous n'y penserons même plus : le tyranicide, dominé par une idée fixe qui le rend incapable de calculer, risque sa vie dans l'inconscience la plus totale. Mais pourquoi n'en irait-il pas de même à l'extrémité supérieure ? Lorsque un Etat bien constitué dispense abondamment les jouissances les plus diverses, pourquoi certains sujets n'en arriveraient-ils pas à s'attacher à lui avec une parfaite abnégation ? Pourquoi, oubliant tout calcul utilitaire, n'érigerait-ils pas le salut public en fin inconditionnelle et exclusive ? Dans les « libres Républiques » idéales, dit Spinoza, les citoyens seraient mûs, non seulement par le désir de s'enrichir ou de parvenir aux honneurs, mais par « l'amour de la liberté »<sup>109</sup> : non de la liberté au sens philosophique du mot, bien entendu, mais de la liberté politique ; ou, ce qui revient au même, du régime institutionnel dont dépendrait pour eux l'accès aux honneurs et aux richesses, et sur lequel, par association, se reporterait leur amour de ces biens mondains. Le transfert, parfois, ne pourrait-il pas être assez réussi pour faire passer à l'arrière-plan les considérations qui l'avaient provoqué à l'origine ? La frénésie du régicide n'aurait-elle pas son équivalent positif en un patriotisme si ardent, si obsessionnel lui aussi, qu'il étoufferait pratiquement en nous toute autre passion, nous amenant ainsi à nous dévouer sans arrière-pensée ni réticence, sans plus songer à ce que nos obligations ont de pénible, sans plus avoir conscience de renoncer à quoi que ce soit ?

Il est vrai que ce genre d'exaltation n'est guère durable ; bientôt, la comptabilisation des profits et pertes reprend ses droits, et la dichotomie réapparaît sous une autre forme : d'un côté notre amour pour des institutions qui nous comblent, d'un autre côté le prix qu'il nous faut payer pour les maintenir ; cela ne signifie pas nécessairement que nous cessions de nous dévouer : peut-être

106. *Eth.* III, prop. 37.

107. *Eth.* III, prop. 39.

108. *T.T.-P.*, ch. V (G, t. III, p. 74 ; P, p. 741).

109. Cf. *supra*, note 101. Spinoza parle aussi, ce qui revient ici au même, de l'amour de la patrie (*T.T.-P.*, ch. XVII ; G, t. III, p. 202 ; P, p. 899).

estimerons-nous toujours que le salut de la collectivité, en définitive, passe avant tout ; mais nous ne pouvons oublier constamment la contrepartie de notre choix : nous serions beaucoup plus heureux, toutes choses égales d'ailleurs, si le bien public n'exigeait de nous aucun sacrifice. Mais faisons maintenant un pas de plus. Derrière la société, croyons-nous, il y a Dieu. C'est Dieu qui, par-delà l'Etat, est la cause ultime de notre prospérité mondaine, et qui nous promet en outre une perpétuelle félicité après la mort ; comment dès lors, si nous lui rapportons sans cesse toutes ces jouissances réelles et imaginaires, n'en viendrions-nous pas, en un ultime transfert, à l'aimer par-dessus tout ? C'est Dieu, inversement, qui, par-delà l'Etat, nous impose nos obligations civiques, et qui veut en outre que nous pratiquions la charité extra-légale ; comment, dès lors, si nous l'aimons par-dessus tout, n'accepterions-nous pas de la satisfaire ? Mais le cas de Dieu est très différent de celui d'un régime politique : tant que nous resterons ignorants (si nous ne l'étions plus, le problème, de toute façon, se résoudreait bien mieux encore), nous nous représenterons la divinité du Credo minimum comme une personne, comme un être doué d'affectivité, capable d'éprouver des émotions et des passions. Or, lorsque nous aimons un tel être, les sentiments que nous lui attribuons *deviennent les nôtres* ; nous nous réjouissons de ses joies<sup>110</sup>, nous aimons ce qui le réjouit<sup>111</sup>, nous désirons spontanément ce qu'il désire. Il ne s'agit plus, comme précédemment, du simple souci de préserver et d'entretenir la cause extérieure de notre bonheur temporel en nous astreignant, s'il le faut, à des corvées désagréables : il s'agit, cette fois, d'une véritable identification affective. Nous allons, désormais, considérer toutes choses comme nous croyons que notre *rector* anthropomorphe les considère : si nous imaginons qu'il aime également tous les hommes, nous aimerons notre prochain comme nous-mêmes ; si nous imaginons que nos actions justes et charitables le rendent heureux, elles nous rendront heureux au même titre, compte non tenu des résultats pratiques qu'elles peuvent entraîner pour nous. Nous suivrons donc la loi divine, non plus comme un moindre mal destiné à nous procurer un plus grand bien, mais *parce que cela nous fera plaisir*. Ainsi se stabilisera cette disposition intérieure qui, lorsque notre amour s'adressait à une collectivité impersonnelle et anonyme, ne pouvait se manifester qu'en certains moments d'exceptionnelle effervescence.

Au point où nous en sommes, toutefois, la stabilisation est encore

110. *Eth.* III, prop. 21.

111. *Eth.* III, prop. 22.

loin d'être parfaite. Tant que notre amour pour Dieu dépend uniquement de la représentation des récompenses que Dieu nous offre, il reste conditionnel : nous aimons Dieu, non pour lui-même, mais à titre de simple moyen ; il nous arrive, certes, de perdre de vue ce rôle instrumental que nous assignons à notre *rector*, mais cela ne se produit pas infailliblement ni toujours : en fait, semble-t-il, selon que s'atténue ou se ravive la conscience de nos motivations originelles, attachement sincère et calculs « intéressés » doivent alterner dans notre esprit ; le tansfert n'est donc pas complet, ni par conséquent l'identification qui en résulte. Mais faisons, à présent, un troisième et dernier pas. Pourquoi Dieu souhaite-t-il nous combler de tant de bienfaits, et pour une durée illimitée ? *Parce qu'il nous aime*, pouvons-nous croire, c'est-à-dire parce qu'il se réjouit en pensant à nous. Alors, par imitation de ce sentiment que nous lui attribuons, va naître en nous une joie nouvelle, très différente de la précédente : joie détachée, cette fois, de toute considération utilitaire, pur et simple écho de la joie d'autrui dans notre cœur. Mais cette émotion, à quelle cause allons-nous la rapporter ? Deux cas, ici, peuvent se présenter, dont l'explication nous est donnée dans la proposition 41 du livre III de l'*Ethique* et dans son scolie. Le plus souvent, bien entendu, nous estimons que Dieu nous aime à cause de nos indiscutables mérites : puisque nous suivons ponctuellement sa loi, puisque nous sommes justes et charitables comme il l'exige, il est normal que nous lui plaisions ; dans ces conditions, nous nous imaginons être nous-mêmes la cause réelle de la joie qui, en nous, est le retentissement de la joie divine ; nous nous aimons nous-mêmes à travers l'amour que Dieu nous porte ; autrement dit, nous nous glorifions<sup>112</sup> ; quant aux sentiments que Dieu nous inspire, ils demeurent ce qu'ils étaient lors de la précédente étape, sans s'en trouver le moins du monde renforcés ni purifiés. Mais il nous arrive aussi de savoir que nous sommes en faute, que Dieu ne nous doit rien, que nous n'avons rien fait pour mériter notre salut ; si, malgré tout, nous restons persuadés que Dieu nous aime, si nous pensons qu'il nous pardonne et veut nous sauver en dépit de notre indignité, alors, c'est à lui seul que nous rapporterons le contentement qu'induirait en nous son état d'âme : *nous l'aimerons en retour*, non plus simplement parce que nous compterons en retirer quelque avantage, mais *parce que nous nous réjouirons d'être aimés par lui sans lui en avoir donné aucun motif*<sup>113</sup>. Or, nous l'avons vu, c'est précisément à produire un tel résultat qu'est destiné l'article 7 du

112. Cf. *Eth.* III, prop. 41, scolie.

113. Cf. *Eth.* III, prop. 41.

Credo minimum <sup>114</sup> : si nous croyons fermement à cet article <sup>114 bis</sup>, chacune de nos défaillances, chacun de nos repentirs nous donnera l'occasion de fortifier notre amour non-utilitaire de Dieu ; plus nous méditerons sur la *miséricorde gratuite* de Dieu, plus nous aimerons Dieu *pour lui-même*, sans nous soucier de quoi que ce soit d'autre, abstraction faite de tout calcul. A la limite, lorsque ce sentiment remplira la plus grande partie de notre âme, l'identification qui en découle deviendra pratiquement irréversible : tout ce que veut Dieu, nous le voudrons ; spontanément, de tout notre cœur, nous ferons ce qu'il nous prescrit parce qu'il nous plaira de lui plaire.

Une obéissance sans contrainte est donc parfaitement concevable : la théorie spinoziste des passions nous permet d'en comprendre le processus de constitution, c'est-à-dire d'en former une définition génétique. Cela n'explique évidemment pas tout — pas plus que la définition du cercle comme étant la figure engendrée par la rotation d'un segment de droite autour de son extrémité fixe ne nous renseigne sur les causes extérieures grâce auxquelles, ici et maintenant, tel ou tel segment de droite tournera. Pourquoi certains individus s'élèvent-ils jusque-là, alors que d'autres ne dépasseront jamais le stade de l'obéissance au sens fort ? Quel conditionnement faut-il nous faire subir pour nous déterminer à nous engager dans ces constantes méditations sur l'article 7 ? Quel rôle, exactement, jouent ici nos aptitudes naturelles ? Spinoza ne le sait pas de science certaine. Mais du moins la soumission spontanée n'a-t-elle rien d'impossible en droit.

Est-elle encore hétéronome ? Oui, bien entendu : l'hétéronomie ne sera surmontée que par la connaissance intellectuelle. Tant que nous pratiquons la justice et la charité sans en concevoir les vrais fondements, nous les pratiquons uniquement parce que nous croyons que Dieu l'exige ; si nous nous imaginions que Dieu nous ordonne tout autre chose, nous ferions tout autre chose, et avec la même allégresse — à supposer que nous l'aimions toujours. Que nous obéissions de notre plein gré plutôt qu'à contrecœur ne change rien à la question. Bien au contraire, pourrait-on dire : nous sommes d'autant plus sous la dépendance du maître qui nous commande que nous accomplissons sa volonté de toute notre âme ; l'autorité la plus puissante est celle qui règne sur nos dispositions subjectives, et non plus simplement sur notre comportement extérieur <sup>115</sup>. Spinoza, lorsqu'il se contente de distinguer entre ceux qui

114. Cf. *supra*, chapitre I, pp. 78-9.

114 bis. Cf. la définition de la foi par Calvin : « *ferme et certaine congnoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous* » (*Institution de la religion chrétienne*, t. II, ch. IV, p. 13).

115. *T.T.-P.*, ch. XVII (G, t. III, p. 202 ; P, p. 900).

observent les lois parce qu'ils redoutent la potence et ceux qui les respectent parce qu'ils en connaissent la vraie raison<sup>116</sup>, simplifie donc un peu les choses : il ne retient que les deux cas extrêmes. Il y a, en réalité, quatre façons de suivre la loi<sup>116 bis</sup> : contrainte hétéronome dans la crainte du châtement, contrainte hétéronome dans l'espoir de récompenses plus aimables que Dieu lui-même, spontanéité hétéronome du simple fidèle au cœur pur dont l'amour passionnel envers Dieu ne repose plus sur aucun calcul conscient, spontanéité autonome du sage. Le simple fidèle au cœur pur, en un sens, se montre juste parce qu'il connaît *en partie* la véritable raison des lois : il sait qu'elles sont indispensables au maintien de la concorde ; mais il ne sait pas pourquoi la concorde est nécessaire : il la souhaite pour la seule raison que Dieu la souhaite et qu'il aime Dieu, sans comprendre qu'elle doit créer les conditions extérieures de la béatitude authentique pour une petite élite à laquelle il n'appartient peut-être pas. Il obéit donc, puisque sa volonté reste suspendue à celle qu'il attribue à quelqu'un d'autre. Dans la mesure où son désir de suivre les commandements de Dieu ne se heurte en lui à aucun obstacle psychologique, il est même *le seul* à obéir sans restriction.

Cette obéissance totale, subjective aussi bien qu'objective, n'est-ce pas celle-là même que recommandait le Christ ? Lorsque Jésus déclare que celui qui regarde une femme pour la convoiter a déjà commis l'adultère en son cœur (Mt. 5, 28), n'indique-t-il pas sans ambiguïté que la seule soumission valable est celle qui s'accompagne du plein consentement de notre âme<sup>117</sup> ? Et puisque les destinataires du Sermon sur la Montagne ne sauraient, pour la plupart, accéder au plein consentement *intellectuel* qu'engendre la connaissance vraie de Dieu (celui dont parle Paul, d'après Spinoza tout au moins), que leur reste-t-il, sinon, précisément, l'hétéronomie spontanée de l'obéissance au sens faible ? Que telle soit, selon Spinoza, la signification exotérique du Credo minimum, c'est ce que l'on ne saurait guère contester : la justice, à laquelle nous astreint l'article 5, est définie par le *T.T-P* aussi bien que par le *T.P.* comme une *volonté constante*<sup>118</sup> ; quant à la charité, ce même

116. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, p. 59 ; P, p. 724).

116 bis. Sans compter les transitions ni les combinaisons secondaires. Spinoza, au chapitre XVII du *T.T-P*, mentionne parmi les motifs d'obéissance : l'espoir, la crainte, le respect (crainte mêlée d'admiration), le mélange d'espoir et de crainte, l'amour de la patrie (G, t. III, p. 202 ; P, pp. 899-900). Mais nous avons vu que cette dernière motivation n'était vraiment stable que si elle se fondait sur l'amour de Dieu.

117. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 70 ; P, p. 737).

118. *T.T-P*, ch. XVI (G, t. III, p. 196 ; P, p. 890) ; *T.P.*, ch. II, § 23 (G, t. III, p. 284 ; P, p. 939).

article l'assimile à l'amour du prochain, et non pas à la simple pratique externe de l'altruisme. Mais, tant que nous resterons ignorants, comment cette double disposition intérieure nous dominerait-elle entièrement et en permanence si elle ne reposait sur l'amour, lui-même entretenu et favorisé par une ferme adhésion à l'article 7, pour un Dieu qui aime la charité et la justice <sup>118 bis</sup> ? Or l'article 6 précise bien que c'est *en suivant cette règle de vie*, et uniquement celle-là, que nous serons sauvés. Spinoza, semble-t-il, veut donc bien dire que l'obéissance au sens faible est seule à conduire les non-philosophes au salut. Est-ce compatible avec sa doctrine ?

1) *L'obéissance individuelle au sens faible doit-elle nous conduire, en cette vie, au salut pris au sens faible ?* Aucune difficulté, cette fois : la réponse est manifestement affirmative. L'amour passionnel de Dieu est joie. Il peut aussi se rapporter à un très grand nombre de choses, puisque chacune de nos fautes, si nous croyons fermement à l'article 7, évoque en nous l'idée de la miséricorde divine. Par là-même, il bénéficie de la rétroaction positive dont les propositions 11 et 13 du livre V de l'*Éthique* ont analysé le mécanisme : se rapportant à beaucoup de choses, il revit souvent dans notre esprit ; revivant souvent, il s'associe aisément à d'autres images ; une fois associé à d'autres images, il revit plus souvent encore, ce qui lui permet de se joindre avec d'autant plus de facilité à une multitude de représentations nouvelles, etc. Rien ne l'empêche donc, en droit, de se trouver finalement lié à la totalité de notre expérience : alors, mais alors seulement, on pourra parler d'une soumission intérieure parfaite, sans la moindre amertume ni le moindre déchirement. Plus notre obéissance se rapproche de ce terme ultime, plus le bonheur d'aimer Dieu et d'en être aimé tend à envahir le champ de notre imagination. A la limite, par conséquent, cette joie passionnelle deviendrait pratiquement

<sup>118 bis</sup>. Ce qui, bien entendu, ne fait nullement de la charité un simple *moyen* de plaire à Dieu : l'identification affective nous fait *réellement* aimer, d'un amour désintéressé et pour eux-mêmes, ceux que nous croyons que Dieu aime ; mais l'amour passionnel interhumain, instable et contradictoire lorsqu'il est livré à lui-même, n'acquiert plénitude et constance que s'il est médiatisé par l'amour passionnel de Dieu. Spinoza aurait pu écrire avec Bultmann : « de même que je ne peux aimer mon prochain que si j'abandonne totalement ma volonté à Dieu, je ne peux aimer Dieu que lorsque je veux ce qu'il veut, en aimant vraiment mon prochain » (*Jésus. Mythologie et démythologisation*, p. 109). Mais il s'agirait, chez lui, d'un énoncé *psychologique*, déduit d'une théorie des passions, valable pour les seuls ignorants, et concernant un sentiment dont l'objet (la divinité anthropomorphe) n'existe pas. Chez les sages, les choses se passent tout autrement, encore qu'il y ait analogie d'un plan à l'autre.

indépendante de toute conjoncture singulière : elle serait toujours provoquée par les causes extérieures qui nous entourent, mais, dans la mesure où elle accompagnerait en nous la perception de n'importe laquelle d'entre ces causes, sa réapparition cesserait d'être subordonnée à la présence, ici et maintenant, de l'une ou l'autre en particulier. Rien, dans notre esprit, ne viendrait donc plus l'assombrir ni la contredire : tout ce qui nous arriverait, prospérité mondaine rapportée à Dieu comme à sa cause, tâches pénibles transfigurées par le sentiment de plaire à Dieu, péchés aussitôt suivis d'un repentir qui nous rappellerait l'inépuisable bonté de Dieu, événements fâcheux interprétés comme autant d'épreuves voulues par Dieu, tout contribuerait à l'entretenir et à l'accroître. Aussi resterait-elle à notre disposition tout au long du temps, sans être troublée le moins du monde par les avatars de la fortune. Spontanéité, plénitude, constance : qu'est-ce qu'un amour non-intellectuel satisfaisant à ces trois critères, sinon, précisément, le salut non-intellectuel ? Et lorsque un ignorant suit la loi divine d'une volonté vraiment immuable, avec l'assentiment de son âme entière, sans avoir jamais l'impression d'être contraint, n'éprouve-t-il pas, par définition, un tel amour ? La question semble donc résolue, et même beaucoup mieux que nous n'aurions pu le prévoir : non seulement l'obéissance au sens faible conduit au salut au sens faible, mais elle *est* le salut au sens faible ; la causalité, ici, se résout en identité.

S'il en est ainsi, les promesses du Christ semblent entretenir avec les commandements du Christ le même rapport, très exactement, qu'entretenaient déjà les promesses de Moïse avec les commandements de Moïse : rapport naturel en soi, bien que surnaturel aux yeux des masses. Moïse ordonnait aux Juifs d'obéir à Dieu, mais sans préciser s'il s'agissait d'obéissance au sens faible ou d'obéissance au sens fort, ce qui revenait en fait à ne rien leur imposer d'autre que cette dernière ; moyennant quoi, sous peine de les tromper, il ne pouvait leur garantir que des avantages temporels ; et ces avantages, dans la mesure où le mécanisme sociologique de leur obtention n'était pas clairement conçu, prenaient l'apparence de rémunérations extrinsèques<sup>119</sup>. Le Christ, lui, prescrit explicitement l'obéissance au sens faible ; moyennant quoi il peut, sans mentir, promettre à ses disciples une récompense spirituelle<sup>120</sup> : joie inaltérable et sans mélange, félicité intérieure, tranquillité de l'âme ; et cette récompense, elle aussi, dans la mesure où les fidèles n'ont aucune notion des mécanismes psychologiques

119. Cf. *supra*, Chapitre I, pp. 25-8.

120. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 70 ; P, p. 737).

qui les régissent, doit leur apparaître comme une grâce que Dieu leur accorde de l'extérieur. Tant que la soumission et le prix de la soumission ne se situaient pas sur le même plan, leurs relations mutuelles demeuraient inintelligibles ; mais la symétrie, à présent, est rétablie : l'obéissance prise dans sa seule matérialité, abstraction faite de nos intentions, nous vaut (pour peu qu'elle soit socialement organisée, bien entendu) une prospérité purement mondaine ; l'obéissance subjective, elle, nous assure la paix du cœur.

De cette façon, le rapport de la foi aux œuvres dans l'économie du salut devient très simple. Ce ne sont pas nos œuvres qui nous sauvent : dans le meilleur des cas, c'est-à-dire si la société est bien faite, elles ne nous procurent que des biens de fortune dont la possession ne nous empêche pas nécessairement de regretter ce à quoi nous renonçons. Ce qui nous sauve, c'est donc la foi — ou, ce qui revient au même, l'adhésion aux sept articles du Credo minimum. Mais entendons-nous bien : il y a adhésion et adhésion. La foi, prise en elle-même se définit simplement comme l'ensemble des opinions qu'il nous faut avoir pour nous soumettre : celles dont l'absence nous ôterait toute raison d'observer la loi divine, alors qu'elles ne peuvent pas ne pas se trouver présentes en nous lorsque nous obéissons vraiment à Dieu<sup>121</sup>. Mais une condition nécessaire n'est pas une condition suffisante. Si nous admettons les sept articles sans les méditer constamment, sans nous en pénétrer, sans les placer au premier plan de nos préoccupations quotidiennes, l'amour passionnel de Dieu n'envahira pas notre esprit ; nous n'obéirons pas, ou, si nous obéissons matériellement, ce sera plus ou moins de mauvais gré : nous ne serons pas sauvés au sens faible. La foi ne nous sauve donc pas *par elle-même*, mais *en tant* seulement qu'elle nous détermine à une soumission pleine et entière<sup>122</sup> : en tant qu'elle est une foi vécue, non une foi morte. Or, pour qui ne scrute pas les cœurs, à quoi cette soumission peut-elle bien se reconnaître ? A notre conduite, cela va de soi : non pas, certes, à tel ou tel acte isolé, mais à la façon dont nous agissons tout au long de notre existence. Quiconque aime Dieu, s'il l'aime de toute son âme, veut et fait ce que Dieu veut : dès lors que ce sentiment nous domine en permanence, la pratique externe de la justice et de la charité en découle immuablement. Aussi doit-on dire, avec l'apôtre Jacques, que la foi reste morte aussi longtemps qu'elle ne se traduit pas en œuvres<sup>123</sup> ; celles-ci, chez les ignorants, sont la conséquence et le signe extérieur du salut

121. *T.T-P*, ch. XIV (G, t. III, p. 175 ; P, p. 862).

122. *Ibid.*

123. *Ibid.*

non-intellectuel — exactement comme elles sont, chez les sages, la conséquence et le signe extérieur de la béatitude authentique<sup>124</sup>. Aucun comportement n'est salvateur, mais le vrai croyant, vu du dehors, doit être tenu pour tel d'après son seul comportement<sup>125</sup> ; et, par ailleurs, seuls les vrais croyants sont sauvés.

Ce dernier point est contestable, dira-t-on : si ceux qui obéissent au sens faible sont tous sauvés, sont-ils vraiment *les seuls*, parmi les ignorants, à pouvoir l'être ? Après tout, le salut au sens faible consiste uniquement en un bonheur passionnel caractérisé par sa plénitude et sa constance : ne pourrions-nous connaître un tel bonheur en aimant *autre chose* que le Dieu du Credo minimum ? S'il en était ainsi, le salut ne serait pas nécessairement lié à la vertu. Mais, précisément, il ne saurait en être ainsi. Car, pour qu'un amour soit à la fois sans aucun nuage et tout à fait stable, l'objet de cet amour doit être tel que nous soyons sûrs de ne jamais le perdre. Or, parmi les êtres *réels*, seul le Dieu de Spinoza répond à cette condition<sup>126</sup>. Les choses singulières, elles, risquent toujours d'être détruites, ou de nous échapper, ou de ne plus répondre à nos désirs<sup>127</sup>. Le non-spinoziste ne sera donc vraiment heureux qu'en s'attachant à un être *irréel*, qu'il puisse imaginer à sa guise sans avoir à craindre les démentis de l'expérience : ainsi évitera-t-il toute déception. Mais quelle sorte de plaisir un être imaginaire nous donnera-t-il ? Sauf en cas d'hallucination pathologique<sup>128</sup>, il ne peut s'agir, directement, tout au moins, de plaisirs sensibles. Reste donc la seule autre forme de joie qui soit accessible aux ignorants : nous n'aimerons cet être de toute notre âme que si nous voyons en lui une personne quasi-humaine qui nous aime au plus haut point et nous veut tout le bien possible. A partir de là, nous retrouvons tous les articles du Credo. Cet être, pour que la générosité que nous lui attribuons soit vraiment inépuisable, doit nous vouloir du bien non seulement (article 6) lorsque nous exécutons sa volonté, mais aussi (article 7) lorsque nous regrettons de l'avoir enfreinte ; il doit, autrement dit, être souverainement juste et miséricordieux (seconde moitié de l'article 1). Il faut, en outre, qu'il soit tout-puissant (article 4), faute de quoi nous ne l'estimerions pas capable de nous faire le bien qu'il nous souhaite ; qu'il soit omniscient et omniprésent (article 3), faute de quoi nous douterions de son aptitude à scruter nos cœurs et à apprécier nos repentirs ; qu'il soit unique en son genre (article 2),

124. Cf. *supra*, chapitre II, pp. 153-4.

125. *T.T-P*, ch. XIV (G, t. III, p. 175 ; P, p. 862).

126. *Eth.* V, prop. 20, scolie.

127. *Ibid.*

128. Cf. *Eth.* IV, prop. 44, scolie.

faute de quoi notre amour se diluerait en se répandant sur une multitude d'êtres semblables ; qu'il soit, en un mot, « l'Être suprême » (première moitié de l'article 1). Reste l'article 5 : pourrions-nous aimer un tel être s'il exigeait de nous autre chose que la charité et la justice ? Non, semble-t-il : s'il n'aimait pas ces deux vertus, il ne serait lui-même ni juste ni miséricordieux, et nous ne nous attacherions pas à lui d'un pur élan ; tout au plus nous inspirerait-il une admiration craintive. Bien plus : puisque nous voulons que *les autres hommes* soient juste et charitables à notre égard, nous finirions par détester Dieu s'il ne le leur commandait pas. Ne pourrions-nous penser, toutefois, que Dieu prescrit la justice et la charité aux autres hommes, mais qu'il nous en dispense parce qu'il nous aime plus qu'eux tous ? Peut-être ; mais alors, nous cesserions vite de l'aimer sans inquiétude : si nous imaginions qu'il nous préfère à nos semblables, le moindre revers de fortune risquerait de démentir notre croyance, et la jalousie nous rongerait<sup>129</sup> ; pour que notre amour envers Dieu reste immuable, il doit être bien entendu, au départ, que Dieu aime tous les hommes sans aucune acception de personne, et qu'il attend donc la même chose de tous. Ainsi la réciproque de notre proposition est-elle parfaitement justifiée : non seulement l'amour passionnel de Dieu nous sauve au sens faible, mais il n'est point de salut passionnel en dehors de cet amour.

Nous obtenons donc une vérité nécessaire, clairement et distinctement conçue, démontrable en toute rigueur. Mais, précisément, son évidence même doit nous inciter à réexaminer la question. Cette vérité, incontestable en elle-même, nous permet-elle de résoudre notre problème ? Non, sans aucun doute, *puisqu'il est possible de la prouver*. Spinoza déclare que la doctrine du salut par l'obéissance fait pour lui l'objet d'une *certitude morale* ; or, si nous entendons par « obéissance » l'obéissance au sens faible (ce qui est maintenant bien établi) et par « salut » le salut au sens faible, nous trouvons une certitude *scientifique*, voire une tautologie. C'est donc que l'auteur du *T.T-P* a voulu dire autre chose.

Il est vrai que l'on pourrait réintroduire la certitude morale à un autre niveau. Peut-être porterait-elle, sinon sur l'assimilation de l'obéissance au salut, du moins sur les moyens de parvenir à cette obéissance salvatrice. Et, de fait, sur ce dernier point, Spinoza ne sait pas grand-chose. L'obéissance-salut au sens faible, en réalité,

129. Cf. *Eth.* III, prop. 35 et scolie.

est un état-limite, dont nous ne pouvons *prouver* qu'il ait jamais été atteint par qui que ce soit : le seul critère dont nous disposions à cet égard, nous venons de le voir, ce sont les œuvres ; critère empirique, dont il nous faut nous contenter parce que nous n'en avons aucun autre, mais qui, en lui-même, manque de rigueur : nul n'est jamais absolument impeccable dans sa conduite ; quand bien même nous serait-il donné d'observer une telle merveille, une preuve par les effets, de toute façon, n'est pas une vraie démonstration. Quant aux voies qui doivent nous permettre de nous rapprocher de cet état, ou même d'en obtenir une approximation pratiquement satisfaisante, comment les déterminer ? Elles sont infiniment variables : ce qui peut amener tel individu à aimer Dieu restera sans effet sur tel autre, dont le tempérament et le conditionnement sont différents ; ce qui est efficace dans tel contexte culturel deviendra dérisoire en d'autres temps et en autres lieux. Ce qui est sûr, c'est qu'il nous faut méditer constamment sur la miséricorde de Dieu. Mais comment convient-il d'imaginer Dieu pour que la représentation de sa bonté se grave en notre mémoire ? A quels exercices spirituels convient-il de nous livrer pour que ce genre de méditations nous émeuve ? Quelles paroles prononcer, quels gestes accomplir pour créer en nous-mêmes les dispositions requises ? Cela dépend de notre nature et de notre histoire. A l'époque des Patriarches — depuis Enos, s'il faut en croire l'Écriture —, les hommes avaient l'habitude de s'exciter à la dévotion en offrant à Dieu des sacrifices<sup>130</sup>. Dans la Théocratie hébraïque, une multitude de cérémonies s'y ajoutèrent ; et peut-être, grâce à elles, certains Juifs en arrivèrent-ils à l'obéissance au sens faible, encore que celle-ci ne fût pas obligatoire. Avec le christianisme, les sacrifices disparurent et d'autres rites furent institués : baptême, communion, oraisons externes, etc., qui n'avaient originellement pas d'autre rôle que d'imprimer dans l'âme des croyants le sentiment de leur appartenance à l'Église universelle<sup>131</sup>. On insiste beaucoup, à présent, sur les prières : sont-elles psychologiquement efficaces ? Pour qui le sont-elles ? Pour quelles raisons ? Pourquoi telle prière plutôt que telle autre ? Spinoza l'ignore : pour le savoir, il lui faudrait connaître l'essence individuelle de chaque fidèle, ainsi que l'enchaînement des causes extérieures qui, de proche en proche, ont entraîné l'apparition de cette culture chrétienne qui nous conditionne aujourd'hui. Mais peut-être, après tout, dans ce contexte et pour certains, la voie de l'amour passionnel de Dieu passe-t-elle par là. Spinoza, en tout

130. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, pp. 72-3 ; P, p. 739).

131. *Ibid.* (G, t. III, p. 76 ; P, p. 743).

cas, accepte bien volontiers de le croire : « Je ne nie cependant pas que les prières ne soient fort utiles, écrit-il à Blyenbergh, car mon entendement en raison de sa faible portée, est incapable de déterminer tous les moyens grâce auxquels Dieu peut conduire les hommes à l'aimer, c'est-à-dire à être sauvés »<sup>132</sup>. Ne s'agit-il donc pas, très exactement, d'une certitude morale ?

Sans doute. Mais là n'est pas la question. La certitude morale dont fait état le chapitre XV du *T.T-P* concerne, sans ambiguïté aucune, le « dogme fondamental de la Théologie » : les hommes sont sauvés par la seule obéissance<sup>133</sup>. Que la prière, dans certaines conditions assez mal déterminées, puisse elle-même conduire les hommes à l'obéissance salvatrice (et, par là-même, au salut), c'est ce qui, indiscutablement, fait pour Spinoza l'objet d'une *autre* certitude morale. Mais ces deux certitudes morales ne se confondent pas, et c'est uniquement sur la première que nous nous interrogeons ici. Spinoza, au chapitre XV du *T.T-P.*, fait abstraction des conditions d'accès à l'obéissance : il affirme simplement que celle-ci, à supposer qu'elle existe, doit suffire à nous sauver ; et l'article 5 du Credo minimum précise bien que l'obéissance ne consiste en rien d'autre qu'en la justice et en la charité, dont nous avons vu qu'elles étaient nécessairement liées à l'amour passionnel de Dieu : la prière, et pour cause, n'est pas prescrite par la loi divine. Par contre, le texte de la lettre 21 que nous venons de citer, présupposant que l'obéissance nous sauve, traite de l'une des conditions d'accès éventuelles, parmi bien d'autres, à l'obéissance elle-même ; il est vrai que cette dernière n'est pas mentionnée : Spinoza met directement en relation la prière et le salut ; mais puisque nous savons par ailleurs que le salut des ignorants, selon lui, passe obligatoirement par la soumission à Dieu, cela revient au même. Dans l'enchaînement prière-obéissance au sens faible — salut, seul nous intéresse donc le rapport qu'entretiennent les deux derniers termes : le premier n'a rien à voir avec notre problème. Or, si le salut dont il est question dans l'énoncé du « dogme fondamental de la Théologie » se réduisait au salut non-intellectuel, Spinoza devrait se déclarer mathématiquement certain de la réalité de ce rapport. Et pourtant, il ne s'en déclare que moralement certain. D'où il résulte que *le mot « salut », dans son esprit, ne peut pas désigner ici le salut pris au sens faible.*

Pourquoi Spinoza refuse-t-il d'opérer cette assimilation qui, pourtant, lui eût bien facilité les choses ? La raison en est assez claire. L'amour passionnel de Dieu, une fois implanté dans notre âme,

132. Lettre 21 (G, t. IV, p. 130 ; P, p. 1206).

133. Cf. *supra*, note 1.

est peut-être irréversible *en fait*, mais il ne l'est jamais *en droit* ; et cela, tout simplement, parce qu'il continue de dépendre des causes extérieures, même si cette dépendance est beaucoup moins directe et beaucoup moins immédiate que dans le cas des passions ordinaires. Dire qu'il est lié à la totalité de notre expérience revient à dire que nous avons réussi à l'associer à la représentation de tout ce qui nous arrive habituellement ; mais notre expérience ne porte que sur un nombre fini d'objets, dont rien ne prouve qu'ils seront les seuls à nous affecter tout au long de notre existence. L'amour intellectuel de Dieu, lui, chez ceux qui s'y sont élevés, est nécessairement entretenu et favorisé par toute représentation possible, puisque tout se conçoit par Dieu<sup>134</sup>. L'amour passionnel de Dieu, au contraire, ne réapparaît qu'avec les images qui, au cours de notre histoire individuelle, ont *déjà* surgi en nous à plusieurs reprises au moment précis où il se trouvait que nous le ressentions ; et la solidité d'un tel lien est fonction de la plus ou moins grande familiarité de ces mêmes images. Nous avons d'abord aimé Dieu, par transfert, en tant qu'il nous apparaissait comme la cause ultime de nos joies mondaines habituelles, ainsi que de plaisirs posthumes que notre culture nous déterminait à imaginer fréquemment ; ce transfert a entraîné une identification affective, grâce à laquelle nos tristesses habituelles, à force de méditations, se sont faites joies ; transfert et identification se sont stabilisés à partir du moment où, croyant que Dieu nous voulait tout ce bien par pur amour, nous nous sommes mis à l'aimer pour lui-même. Mais si les considérations utilitaires qui avaient déclenché le processus sont maintenant reléguées à l'arrière-plan, elles n'en disparaissent pas pour autant : elles continuent de jouer, quoique de façon plus indirecte et plus subtile. Nous aimons Dieu, c'est entendu, non plus tant à cause des bienfaits qu'il nous dispense que parce que nous nous réjouissons d'en être aimés ; mais à quels *signes* reconnaissons-nous que nous en sommes aimés ? Aux bienfaits qu'il nous dispense, précisément : aimer quelqu'un, c'est vouloir lui plaire<sup>135</sup>, et cette volonté n'est lisible que dans ses résultats extérieurs ; seuls ces derniers peuvent nous rendre certains de l'existence du sentiment dont ils découlent : même s'il nous importe beaucoup plus d'être aimés de Dieu que d'en obtenir telle ou telle récompense d'ordre sensible ici-bas ou au Paradis, il n'en reste pas moins que ces récompenses sont seules à pouvoir nous *prouver* que Dieu nous aime ; même si nous ne les poursuivons plus à titre de fin, ce sont elles qui nous garantissent que notre

134. Cf. *Eth.* V, prop. 14.

135. Cf. *Eth.* III, prop. 39.

fin est bien atteinte. Dès lors, si notre expérience venait à nous suggérer que Dieu nous veut du mal, peut-être cesserions-nous de croire à son inépuisable miséricorde, et par conséquent de l'aimer et d'être heureux : ou bien nous le détesterions<sup>136</sup> d'autant plus vivement que nous l'aurions aimé avec plus d'ardeur<sup>137</sup>, ou bien nous aurions honte de nous-mêmes<sup>138</sup> sans attendre aucun pardon ; de toute façon, nous serions au désespoir. Or voilà qui risque toujours de se produire. Sans doute la marge de sécurité dont nous disposons est-elle très large : les tâches pénibles qui sont notre lot quotidien, les événements fâcheux auxquels nous sommes accoutumés, tout cela, associé par de fréquentes méditations à l'image d'un Dieu qui nous réjouit pour d'autres raisons, peut être accepté allègrement. Mais si notre situation empirait soudain de façon catastrophique ? Si des calamités inédites s'abattaient brusquement sur nous ? Si nous perdions tout ce que nous avons l'habitude de considérer comme des signes extérieurs de la bienveillance divine ? Et si cela durait ? Nous pourrions, évidemment, si notre imagination est très puissante, préserver notre amour pour Dieu en songeant constamment à ce qui nous arrivera après la mort ; mais ce sont là des perspectives fort lointaines, et l'avenir, toutes choses égales d'ailleurs, nous émeut beaucoup moins que le présent<sup>139</sup> : pour peu que notre sort s'aggravât continuellement, un moment viendrait on sauterait ce dernier bastion. En droit, pour tel individu ayant subi tel conditionnement, il existe un seuil à partir duquel la foi doit nécessairement vaciller. L'amour passionnel de Dieu, dans la mesure même où il repose sur un système d'associations empiriques, disparaîtra lorsque ce système s'effondrera ; il ne se maintiendra que *si nos conditions de vie ne se détériorent pas trop*. S'il est l'équivalent spinoziste de la grâce, on ne peut donc pas parler, en toute rigueur, d'inamissibilité de la grâce ; seul l'amour intellectuel de Dieu jouit nécessairement de ce privilège.

Tel est, semble-t-il, l'une des raisons du refus de Spinoza : il est impossible d'appeler « salut » un bonheur qui *peut* se trouver remis en question un jour ou l'autre.

J) Qu'arriverait-il, cependant, si une bonne organisation des causes extérieures nous garantissait des conditions de vie satisfaisantes ? Si notre environnement était à la fois assez bien aménagé et assez stable pour que la prospérité mondaine en laquelle

136. Cf. *Eth.* III, prop. 40 et scolie.

137. Cf. *Eth.* III, prop. 38.

138. Cf. *Eth.* III, prop. 40, scolie.

139. Cf. *Eth.* IV, prop. 9, corollaire.

nous croyons voir un témoignage de notre élection ne risquât jamais de nous faire défaut ? Notre amour passionnel de Dieu, dans ce cas, ne serait-il pas *réellement* irréversible ? Ne mériterait-il pas *réellement* d'être appelé « salut » ? L'hypothèse n'a rien d'absurde ; nous savons, depuis longtemps, à quelles conditions elle peut correspondre aux faits : il suffit que règne entre les hommes une concorde pleine et entière, grâce à l'obéissance collective que rend possible un Etat parfaitement agencé. Point n'est besoin, du reste, que, dans un tel Etat, *tous les hommes* se soumettent du fond de leur cœur : que nos concitoyens obéissent spontanément ou sous la contrainte, le résultat, *pour nous*, sera à peu près le même ; ce qui nous intéresse, ici, c'est la seule matérialité de leurs actions. Ecartons-nous donc un peu de ce qu'eût donné une application mécanique de notre combinatoire (l'obéissance collective au sens faible conduit-elle, en cette vie, au salut pris au sens faible ?) et posons la question suivante : dans une société bien faite, c'est-à-dire *là où règne l'obéissance collective (au sens fort chez les uns, au sens faible chez les autres), ceux qui obéissent au sens faible connaissent-ils, en cette vie, un salut au sens faible vraiment digne du nom de salut ?*

Ce qui est certain, c'est que les occasions de rechute y sont rares. Lorsque la fortune nous favorise en permanence, il ne nous est guère difficile d'aimer Dieu : le considérant comme l'unique source de toutes choses, nous lui rapportons spontanément la joie que nous procure la possession de nos biens mondains ; moyennant une solide éducation religieuse (qu'assureraient *aussi* les sociétés du *Traité Politique*)<sup>140</sup>, le transfert est quasi-automatique. Bien plus : l'identification qui découle de ce transfert ne rencontre guère d'obstacles ; non seulement les événements qui nous arrivent ne nous donnent pas souvent matière à nous affliger, mais les devoirs que l'on nous impose ne sont généralement pas ressentis par nous comme *très* pénibles : si la meilleur des conditionnements politiques ne peut éliminer toutes les passions anti-sociales, il n'en reste pas moins qu'il les atténue au maximum en supprimant leurs principales causes ; nous n'avons donc pas grand-chose à sacrifier ni à réprimer, et la marge de tristesse qui subsiste est aisément réduite par quelques méditations sur Dieu. Enfin, la purification de notre amour de Dieu, par laquelle transfert et identification se consolident, est à peu près définitivement acquise : rien ne nous empêche d'aimer Dieu pour lui-même en nous réjouissant d'en être aimés, puisque rien, ou presque, ne nous invite à douter

140. Cf. *T.P.*, ch. VI, § 40 ; ch. VII, § 26 ; ch. VIII, § 46.

de ses sentiments à notre égard. Allons plus loin. C'est sans doute uniquement dans un Etat idéal que l'amour passionnel de Dieu deviendrait monnaie courante. Dans nos sociétés actuelles, il nous faut déployer des efforts d'imagination démesurés pour maintenir au premier plan de notre esprit, en dépit des excitations pathogènes qui nous harcèlent, l'image d'une divinité bienveillante. Aussi les purs croyants y restent-ils minoritaires, même s'ils le sont évidemment moins que les philosophes : la plupart des hommes ne s'ouvrent à la vraie piété qu'*in articulo mortis*, ou, à la rigueur, pendant le déroulement des cérémonies religieuses, quand cesse tout commerce interhumain ; au tribunal, à la Cour, l'amour du prochain expire<sup>141</sup> : la « foi » se reconnaît surtout, abstraction faite du culte extérieur, à l'intolérance et à la haine<sup>142</sup>. Par contre, si la Cité reposait sur des fondements sains, la religion d'amour ne ferait que parachever le travail des institutions : la dévotion véritable apparaîtrait comme le couronnement idéologique d'une situation historico-politique qui, à elle seule, nous orienterait déjà dans le même sens. Alors, le bonheur que nous procurerait l'obéissance au sens faible serait pratiquement inaltérable.

Mais pratiquement seulement. Théoriquement, rien ne serait changé. Si admirablement que soit résolue la question de fait, la question de droit reste la même. Dans la meilleure des sociétés, il est rare qu'un individu soit victime de calamités effroyables, il est encore plus rare qu'il en soit victime tout au long de son existence, mais ce n'est jamais absolument exclu : maladies, accidents, perte d'êtres chers, déceptions amoureuses, accumulation épuisante de petits conflits mineurs, les institutions ne nous prémunissent pas contre tout risque. Et la meilleure des sociétés, si elle ne recèle aucune contradiction interne susceptible de la détruire, peut toujours être anéantie de l'extérieur<sup>143</sup> : rien ne nous assure, par exemple, qu'une invasion étrangère ne nous condamnera pas à finir nos jours dans l'esclavage. Notre tranquillité intérieure survivrait-elle à ses conditions objectives ? Nul ne peut le dire à l'avance. Y compris dans ce cas privilégié, par conséquent, le salut au sens faible ne mériterait pas le nom de salut.

K et L) Quant aux deux hypothèses selon lesquelles l'obéissance individuelle ou collective au sens faible nous conduirait au salut au sens faible après la mort, elles s'éliminent d'elles-mêmes pour

141. *T.P.*, ch. I, § 5 (G, t. III, p. 275 ; P, pp. 976-7).

142. *T.T-P.*, Préface (G, t. III, p. 8 ; P, p. 666).

143. Cf. *T.P.*, ch. X, § 9, *in fine* (G, t. III, p. 357 ; P, p. 1096).

les mêmes raisons que précédemment : nous ne sommes sujets à l'amour passionnel de Dieu, comme à n'importe quel autre passion, que pendant la durée de notre corps.

Et ce dernier point nous dévoile une autre raison du refus de Spinoza, plus importante et plus évidente encore que la première. Qu'est-ce qu'un salut qui n'est pas éternel ? Si les vrais croyants aiment Dieu de toute leur âme, c'est parce qu'ils pensent que Dieu, par-delà les biens de ce monde, veut leur accorder la paix du cœur après l'achèvement de leur vie terrestre. Sans doute formulent-ils une exigence irréalisable en confondant l'éternité avec une durée indéfinie ; mais il n'en reste pas moins que leur aspiration a quelque chose de positif : ce qu'ils demandent, c'est un bonheur à l'abri du temps, que seule pourrait leur dispenser la connaissance du troisième genre. Que se passerait-il si la vanité de leur souhait leur était un jour révélée ? S'ils apprenaient soudain que la seule félicité à laquelle ils puissent prétendre est celle que leur procure, en cette vie même, l'attente illusoire d'une impossible félicité ? L'amour passionnel de Dieu, s'il ne débouchait pas sur autre chose, reposerait, en définitive, *sur une gigantesque auto-mystification*. Et le philosophe ne saurait s'en rendre complice : ou bien il dirait la vérité, ou bien il garderait le silence, mais il ne mentirait pas.

La conclusion s'impose donc. Il est exact que l'obéissance au sens faible nous rend très heureux en cette vie, d'un bonheur sans mélange et infiniment plus stable que toutes les autres joies passionnelles. C'est là, à coup sûr, une vérité capitale, et qui suffirait déjà à rassurer le philosophe sur le sort des ignorants : ceux-ci, à un niveau inférieur, peuvent connaître la tranquillité de l'âme en œuvrant de tout leur cœur à l'instauration ou au maintien d'un climat de paix sociale dont ils ne cueilleront cependant pas les plus beaux fruits ; un succédané de béatitude leur est offert, qui donne sens à leur existence<sup>143 bis</sup>. Spinoza, s'il l'avait voulu, aurait pu appeler « salut » un tel bonheur. Mais il ne l'a pas voulu, et d'excellentes raisons l'empêchaient de le vouloir. Le seul vrai salut, selon lui, c'est la béatitude intellectuelle.

\*  
\*\*

<sup>143 bis</sup>. En ce sens, l'interprétation de B. Rousset (*La perspective finale de l'Éthique...*, pp. 210-21) nous semble fort juste *quant au fond*. Mais elle nous paraît éluder l'aspect du problème qui nous intéresse *ici*.

Deux points sont maintenant bien établis. D'une part, dans la proposition : « les hommes sont sauvés par la seule obéissance », le mot « obéissance » doit désigner l'obéissance au sens faible ; sinon, quel que soit par ailleurs le sens du verbe « être sauvé », nous aboutirions, d'un point de vue spinoziste, à une impossibilité manifeste. D'autre part, le salut dont il est question dans cette même proposition doit être le salut au sens fort ; sinon, en donnant au mot « obéissance » sa seule signification admissible, nous aboutirions, d'un point de vue spinoziste, à une vérité conçue par notre entendement comme nécessaire. Or Spinoza ne peut se déclarer moralement certain ni de ce qu'il sait être faux ni de ce qu'il comprend adéquatement. Mais sa doctrine lui permet-elle d'envisager l'éventualité d'un rapport entre soumission sans contrainte et amour intellectuel de Dieu ?

M) *L'obéissance individuelle au sens faible doit-elle nous conduire, en cette vie, au salut pris au sens fort ?* De toute évidence, elle nous y prépare : non, certes, par ses résultats extérieurs, qui sont les mêmes que ceux de l'obéissance au sens fort, mais par l'état d'esprit qui la caractérise en propre — encore que les résultats extérieurs, à leur tour, puissent contribuer à développer et à entretenir l'état d'esprit. Le croyant au cœur pur, par définition, se soumet toujours avec joie. Or la joie, en tant que telle, est bonne<sup>144</sup> ; ou, ce qui revient au même, elle favorise, toutes choses égales d'ailleurs, l'essor de l'intelligence<sup>145</sup> : en augmentant la puissance d'agir de notre corps et de notre âme, elle tend à nous rapprocher du seuil à partir duquel nous deviendrions cause adéquate de nos pensées et de nos actions. Il est vrai qu'il y a des joies indirectement mauvaises parce qu'excessives<sup>146</sup> : celles qui, affectant unilatéralement telle ou telle partie de notre corps, polarisent notre attention sur un seul objet et nous empêchent de réfléchir à autre chose. Mais tel n'est pas le cas de l'amour passionnel de Dieu. Bien au contraire, ce sentiment nous délivre de la fascination de l'immédiat en nous obligeant à faire constamment la synthèse de nos expériences ; plaisir, douleur, tout ce qui nous arrive, loin d'accaparer notre esprit, ressuscite en nous l'image réjouissante de Dieu, qui évoque elle-même une multitude d'autres images auxquelles nous avons pris l'habitude de l'associer : bienfaits que Dieu nous a dispensés autrefois, bienfaits qu'il nous dispensera à l'avenir, tâches de toutes sortes qui nous attendent,

144. *Eth.* IV, prop. 41.

145. Cf. *Eth.* IV, prop. 26 et 27.

146. *Eth.* IV, prop. 43.

etc. Mais ce dont nous avons besoin pour former des idées claires, n'est-ce pas, précisément, un champ perceptif riche et équilibré ? Lorsque nous sommes déterminés à imaginer beaucoup de choses à la fois — ou, si l'on veut, lorsque notre corps est disposé à pouvoir être affecté plus qu'auparavant de beaucoup de façons —, notre aptitude à penser ne s'en trouve-t-elle pas accrue dans la même mesure<sup>147</sup> ? Plus nos sentiments se rapportent à un grand nombre de causes que nous nous représentons toutes ensemble, plus notre passivité diminue<sup>148</sup>. L'amour passionnel de Dieu, chez les ignorants, est sans doute ce qui correspond le mieux à la notion spinoziste d'*hilaritas* : joie uniformément répartie sur tout notre être<sup>149</sup>, et qui, elle, est bonne sans la moindre restriction<sup>150</sup>. Dès lors que nous l'éprouvons, par conséquent, nous bénéficions des meilleures conditions psychologiques possibles pour cultiver notre entendement.

Allons plus loin. L'amour passionnel de Dieu repose évidemment sur une erreur, puisque il s'adresse, par hypothèse, à une divinité anthropomorphe. Mais l'erreur, ici, est réduite au minimum. Tous les ignorants sont nécessairement superstitieux, mais les vrais croyants le sont nécessairement moins que les autres. Si nous aimons Dieu de toute notre âme, en effet, c'est *parce que* nous lui attribuons les propriétés qu'énonce le Credo minimum, et uniquement pour cette raison. Sans doute formons-nous aussi d'autres idées à son sujet : tant que nous ne sommes pas spinozistes, il nous faut bien, sous peine de ne rien penser du tout, illustrer notre foi par des images. Mais ce n'est pas à cause de ces images-là que nous aimons Dieu ; et à partir du moment où nous adhérons aux sept articles, nous croyons que Dieu ne nous impose aucune représentation particulière de sa nature, pourvu simplement que nous lui reconnaissons les caractères qui nous déterminent à l'aimer. Ainsi tendons-nous spontanément à distinguer l'essentiel de l'accessoire, à accorder une importance privilégiée aux dogmes de la religion universelle en rejetant le reste dans le domain du facultatif. Or, on l'a vu longuement, les dogmes de la religion universelle ne sont pas faux ; ils conviennent réellement au Dieu de Spinoza, et aucun obstacle doctrinal ne nous interdit d'en rechercher ni d'en découvrir les vraies prémisses. Non seulement l'obéissance au sens faible ramène sans cesse l'idée de Dieu au premier plan de notre esprit, non seulement elle orga-

147. *Eth.* IV, prop. 38.

148. *Eth.* V, prop. 9.

149. Cf. *Eth.* III, prop. 11, scolie.

150. *Eth.* IV, prop. 42.

nise notre champ de conscience de façon à faciliter le travail intellectuel grâce auquel cette idée pourrait éventuellement se clarifier, mais elle nous prémunit contre les aberrations les plus criantes en nous suggérant à l'avance le résultat de ce travail. N'avons-nous pas, dans ces conditions, toutes les chances de devenir philosophes ?

Peut-être. Mais peut-être seulement : rien ne permet d'établir la nécessité d'un tel passage. Il est vrai que rien ne permet non plus d'en établir l'impossibilité. La certitude morale ne trouverait-elle donc pas ici un champ d'application légitime ? Ce qui ne se déduit ni ne s'infirme, Spinoza n'a-t-il pas le droit d'y croire ? Non, pourtant. Car il ne s'agit pas là, en réalité, d'une nécessité et d'une impossibilité également indémontrées : il s'agit d'une non-nécessité et d'une non-impossibilité aussi démontrables l'une que l'autre. Entre les deux propositions contraires : « Tous les simples fidèles au cœur pur finissent par devenir philosophes en cette vie » et « Aucun simple fidèle au cœur pur ne deviendra jamais philosophe en cette vie », Spinoza n'est pas *hors d'état* de trancher intellectuellement : il pourrait fort bien, à partir de ses propres principes, prouver qu'elles sont toutes deux fausses. L'amour passionnel de Dieu, autrement dit, s'il nous rapproche toujours plus ou moins du point de départ de la science intuitive, ne suffit pas, à lui seul, à y conduire n'importe qui.

Pourquoi, en effet, obéissons-nous au sens faible ? Cela s'explique, manifestement, par la conjonction de deux facteurs. *D'une part*, nos *aptitudes naturelles*. Plusieurs individus soumis au même conditionnement se comporteront de façon très différente selon que leur corps pourra former simultanément un plus ou moins grand nombre d'images. Certains débiles mentaux, peut-être, resteront insensibles à toute promesse comme à toute menace<sup>151</sup> : associés parce qu'incapables d'associer, ils suivront leur impulsion du moment sans jamais en envisager les conséquences. Chez d'autres, dont le champ de conscience est plus large, toute passion néfaste se liera solidement à la représentation d'une récompense ou d'un châtiment : ceux-là suivront la loi sous la contrainte ; comme ils sont, jusqu'à nouvel ordre, de très loin les plus nombreux, Spinoza peut dire, en schématisant un peu, que tout être humain est naturellement apte à obéir<sup>152</sup>. Les plus doués, enfin, qui se trouvent à même d'intégrer la totalité de leurs perceptions en un système unique dominé par l'image d'une divinité inépuisablement bienveillante, rempliront toujours leurs obligations avec

151. *T.P.*, ch. III, § 8 (G, t. III, p. 287 ; P, p. 994).

152. *T.T-P.*, ch. XIII (G, t. III, p. 170 ; P, p. 856).

plaisir. Mais, *d'autre part*, le rôle des *causes extérieures* est loin d'être négligeable : un seul et même individu se soumettra spontanément, se soumettra à contrecœur ou ne se soumettra pas du tout selon que son environnement sera plus ou moins bien aménagé. Une multitude de combinaisons se conçoivent donc : un homme à la fois bien doué et bien conditionné obéira de meilleur gré qu'un homme bien doué et médiocrement conditionné, ou qu'un homme bien conditionné et médiocrement doué, etc. Et, comme l'on ne saurait prétendre qu'il y ait trois types seulement d'individus et trois types seulement d'environnements, rien ne nous autorise à limiter *a priori* le nombre des cas possibles : à l'intérieur même de la catégorie des vrais croyants, comme parmi les fidèles apparents et les rebelles, les situations sont d'une infinie diversité.

On voit ce qui en résulte. Savoir qu'un individu X a atteint l'amour passionnel de Dieu ne permet pas de prévoir s'il ira plus loin ou non : peut-être cet état doit-il être considéré comme un simple point de départ, mais peut-être représente-t-il le maximum de ce à quoi X pouvait prétendre ; nul ne saurait en décider (non seulement en fait, mais même en droit) sans disposer d'informations supplémentaires sur les deux sortes de causes grâce auxquelles X a pu s'élever jusque-là. Si X est naturellement capable d'imaginer beaucoup de choses à la fois, et si un milieu extérieur très favorable lui suscite en permanence toutes sortes d'affections réjouissantes, sans doute parviendra-t-il aisément et assez tôt au stade de l'obéissance au sens faible, et sans doute n'éprouvera-t-il aucune difficulté à s'y maintenir ; rien ne l'empêchera, dès lors, de passer tout le reste de sa vie à former des idées claires. Si son aptitude à associer est très réduite, mais si ses conditions d'existence demeurent parfaites, il est fort possible que la reproduction constante des mêmes excitations agréables l'amène, malgré tout, à force de répétitions et à la longue, à former le système d'images dont il a besoin pour se soumettre spontanément ; mais il y arrivera beaucoup moins facilement et beaucoup plus tard, et sans doute le temps et les forces lui manqueront-ils pour cultiver son entendement. Inversement, il n'est pas exclu qu'une grande puissance d'imagination l'aide à surmonter les obstacles que lui oppose un environnement pathogène, mais il lui faudra pour cela déployer d'immenses efforts : s'il doit, tout au long de sa vie, résister sans cesse à des sollicitations nuisibles, évoquer sans cesse des images qui contredisent celles qu'imprime en lui le monde avec lequel il se débat, rétablir sans cesse un réseau d'associations que les causes extérieures tendent perpétuellement à détruire,

comment lui resterait-il quelque loisir pour spéculer ? Or, jusqu'à présent, les vrais croyants se trouvent presque toujours dans ce troisième et dernier cas : le moins qu'on puisse dire est que le cours des choses, en règle générale, ne contribue guère à fortifier leur disposition intérieure. Aussi la plupart d'entre eux ne peuvent-ils pas aller au-delà. Combien y a-t-il eu de philosophes spinozistes au cours de l'Histoire ? Jésus-Christ, Spinoza, Salomon à l'extrême rigueur, quelques inconnus peut-être. Et combien de fidèles au cœur pur ? Bien plus, certainement, même s'ils n'ont jamais constitué qu'une petite minorité. L'amour passionnel de Dieu leur donnait les moyens de développer leur intelligence, mais les circonstances les empêchaient d'utiliser ces mêmes moyens. Et il en sera ainsi tant que les circonstances resteront aussi peu clémentes.

N) Mais si elles devenaient plus clémentes ? Si notre milieu social, loin de faire obstacle, comme aujourd'hui, à l'amour passionnel de Dieu, était assez bien organisé pour en faciliter la formation et pour le soutenir immuablement ? Si le climat de concorde créé par un système institutionnel impeccable nous délivrait de la nécessité où nous nous trouvons à présent de lutter sans relâche contre les influences extérieures qui tendent à nous ramener en arrière ? Les vrais croyants, alors, ne seraient-ils pas entièrement disponibles pour la connaissance adéquate ? Point n'est besoin, ici non plus, que tous nos concitoyens sans exception soient justes et charitables du fond de leur cœur : seules comptent, pour nous, les conditions de vie moins harcelantes que nous assureraient leurs œuvres. Posons donc, comme précédemment, la question suivante : dans un Etat bien agencé, c'est-à-dire *là où règne l'obéissance collective (au sens fort chez les uns, au sens faible chez les autres), ceux qui obéissent au sens faible doivent-ils parvenir, en cette vie, au salut pris au sens fort ?*

Une chose est sûre : ceux qui, dans nos sociétés actuelles, réussissent déjà à aimer Dieu de toute leur âme, ceux-là, manifestement, deviendraient philosophes *s'ils vivaient* sous l'un ou l'autre des régimes que préconise le *Traité Politique*. Si Spinoza a écrit ce dernier ouvrage, c'est parce qu'il pense que la mise en vigueur de ses constitutions idéales ouvrirait la voie de la connaissance vraie de Dieu à beaucoup d'individus qui, dans nos cités de fait, restent condamnés à l'ignorance. Mais qui, parmi nos ignorants d'aujourd'hui, accéderait *d'abord* à la vérité, sinon, précisément, les simples fidèles au cœur pur ? Ceux-ci, dès maintenant, ne sont-ils pas *sur le point* d'y accéder ? Pour peu que l'environne-

ment s'améliorât, ne seraient-ils donc pas les premiers à franchir le seuil décisif ? S'ils n'arrivaient pas à le franchir dans le nouveau contexte ainsi créé, eux qui l'emportent sur les autres non-philosophes par leurs aptitudes naturelles, personne n'y arriverait jamais. Et si Spinoza croyait que personne ne doit jamais y arriver, la réforme de l'Etat ne vaudrait pas pour lui une heure de peine. N'est-il pas convaincu, dès lors, que les plus pieux d'entre ses contemporains bénéficieraient prioritairement d'une réorganisation de la société ? Et cela ne découle-t-il pas assez logiquement de sa doctrine ?

Sans doute. Mais cette vérité ne suffit pas à résoudre notre problème ; ou, si elle le résout, c'est pour le poser à nouveau. Car l'instauration d'une société parfaite n'aurait pas pour seul résultat d'augmenter le nombre des philosophes : elle accroîtrait aussi celui des fidèles authentiques. Deviendraient spinozistes ceux qui, actuellement, obéissent au sens faible ; mais, pour la même raison, une partie non négligeable de ceux qui se soumettent aujourd'hui sous la contrainte accèderaient à l'amour passionnel de Dieu : un milieu plus favorable leur permettrait, tant bien que mal, de former les associations requises. Les seconds se retrouveraient donc dans la situation qui est à présent celle des premiers : ils obéiraient spontanément sans pouvoir aller plus loin. Il est vrai que cette loi est récurrente : une fois bien assurée la paix sociale, l'application massive et généralisée des techniques issues des sciences (Mécanique, Médecine, Pédagogie), entraînerait, nous l'avons vu, une amélioration constante de nos conditions d'existence, et le seuil minimum nécessaire pour philosopher s'abaisserait continuellement. Mais le seuil nécessaire pour obéir au sens faible s'abaisserait dans la même mesure : plus nombreux seraient les sages, plus nombreux seraient ceux qui piétineraient aux portes de la sagesse. En rangeant par ordre de perfection croissante les milieux extérieurs  $M_1, M_2, M_3, \dots$ , la seule proposition que nous ayons le droit d'énoncer est donc la suivante : « Etant donné un milieu  $M_n$ , on peut toujours concevoir un milieu  $M_n + 1$  dans lequel les vrais croyants de  $M_n$  auraient les moyens de s'élever jusqu'à la connaissance vraie de Dieu ». Or, par hypothèse, les vrais croyants de  $M_n$  ne vivent pas dans  $M_n + 1$ , et cette proposition ne les concerne en aucune façon.

Admettons cependant que les sciences et les techniques, après l'instauration d'un Etat parfait, progressent assez vite pour que la transformation d'un milieu  $M_n$  en un milieu  $M_n + 1$  n'excède pas la durée moyenne d'une vie humaine. Admettons même que tous les risques de mort prématurée finissent, à la longue, par

disparaître. Alors, effectivement, tous ceux qui obéiraient au sens faible seraient sauvés un jour ou l'autre, ne serait-ce qu'à un âge avancé. Après tout, puisque ce n'est pas impossible en droit, il est toujours permis d'y croire. Mais, de toute façon, qu'en résulterait-il *pour nous*, qui ne vivons pas encore sous une constitution spinoziste ? Spinoza ne pense certainement pas qu'une telle constitution puisse s'imposer dès maintenant sur toute la surface de la Terre. Quand bien même le penserait-il, les générations passées seraient sacrifiées. Or, encore une fois, l'article 6 du Credo minimum est formel : *tous ceux* qui obéissent parviendront au salut, indépendamment de toute condition de temps et de lieu. Que voulait dire le Christ lorsqu'il promettait la béatitude à ceux d'entre ses contemporains ignorants qui suivaient la loi divine avec le plein consentement de leur âme ? Qu'ils *auraient été capables* d'atteindre le Souverain Bien s'ils avaient bénéficié d'un environnement plus propice ? Belle consolation, en vérité ! Et pourtant, que dire d'autre ? Le vrai croyant, en tant que tel, ne serait nécessairement sauvé que si l'occasion lui était donnée de vivre une nouvelle existence dans une société meilleure. Sinon, tout au plus aura-t-il la satisfaction amère de pouvoir se considérer comme un « Spinoza assassiné ».

O) Les fidèles authentiques ne connaîtront donc pas obligatoirement la vraie béatitude en cette vie. Mais ne la connaîtraient-ils pas dans l'au-delà ? Tentons, faute de mieux cet ultime recours : *l'obéissance individuelle au sens faible doit-elle nous mener au salut pris au sens fort après la mort ?*

Ainsi énoncée, l'hypothèse est intenable, puisque la vie éternelle ne consiste qu'en la jouissance des idées adéquates que nous avons formées pendant la durée de notre corps. Mais peut-être pourrait-on la modifier très légèrement. Supposons que les vrais croyants réussissent à faire passer l'idée vraie de Dieu au premier plan de leur esprit *quelques instants avant de mourir* ? Ce n'est pas complètement absurde. Ceux qui ont obéi tout au long de leur vie sous la contrainte, ou même ceux qui n'ont guère obéi, se convertissent parfois, *in articulo mortis*, à l'amour passionnel de Dieu<sup>153</sup>. Pourquoi les vrais croyants, dans la même situation, ne s'élèveraient-ils pas, eux, jusqu'au point de départ de la science intuitive ? Pourquoi, en un moment où ils doivent se désintéresser plus que jamais des biens de ce monde et méditer plus que jamais sur le Dieu de la religion universelle, n'arriveraient-ils pas enfin

153. Cf. *T.P.*, ch. I, § 5 (G, t. III, p. 275 ; P, p. 977).

à comprendre ce qu'est le vrai Dieu ? Pourquoi, par un mécanisme inconnu de nous mais tout aussi nécessaire que n'importe quelle autre loi naturelle, l'imminence du trépas ne purifierait-elle pas leur âme de ce qui, jusqu'alors, n'avait cessé de les aveugler ? S'il en était ainsi, leur découverte serait effectivement irréversible : ils contemplerait, pour l'éternité, cette idée adéquate de Dieu qui leur avait échappé pendant la quasi-totalité de leur existence *hic et nunc*. Qu'il en soit ou non ainsi, Spinoza n'en sait évidemment rien, ni intellectuellement ni même par des témoignages *ex auditu*. Nous ne songeons d'ailleurs pas à lui attribuer sérieusement cette hypothèse : comment l'appliquerait-il, par exemple, au cas d'une mort subite résultant d'un accident imprévu ? Mais enfin, puisque elle n'est pas logiquement contradictoire, ne pourrait-il pas, à la rigueur, s'en déclarer moralement certain ?

Soit. Mais cela ne l'avancerait guère. Car la découverte de l'idée vraie de Dieu n'est, précisément, qu'un point de départ. Ensuite, tout reste à faire : il nous faut *procéder* de cette idée à la connaissance adéquate de l'essence des choses<sup>154</sup>, et ce processus demande du temps, — ce qui, par hypothèse, nous est refusé. Il est vrai que, si nous avons déjà formé beaucoup d'idées claires au niveau de la connaissance du second genre, les délais s'en trouveront raccourcis : il nous suffira, dans une large mesure, de réinterpréter en termes de science intuitive (c'est-à-dire comme étant des conséquences nécessaires de Dieu) les vérités que nous avons acquises auparavant, et cela ne nous prendra qu'un instant ; mais alors, ce ne sera pas notre seule obéissance au sens faible qui nous sauvera : ce sera la conjonction de notre amour passionnel de Dieu et de notre savoir antérieur — ce qui ne répond pas aux conditions de notre problème. Si, lors de notre mort, nous n'avons aucun bagage intellectuel en dehors des notions communes (notions d'étendue, de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur)<sup>155</sup>, notre illumination finale nous apprendra simplement que l'Étendue est un Attribut divin dont le mouvement et le repos constituent le mode infini — ce qui nous réjouira, certes, mais n'augmentera guère, dans l'immédiat, notre participation à la béatitude. Nous ne serions vraiment sauvés que si la possibilité nous était

154. *Eth.* II, prop. 40, scolie 2.

155. Cf. *Eth.* II, lemme 2 après la proposition 13 et corollaire de la proposition 38. Précisons d'ailleurs que, dans ce cas, la découverte de l'idée vraie de Dieu serait très certainement impossible. Comment comprendre que l'Étendue est un Attribut substantiel sans comprendre qu'elle se conçoit par soi et que tout corps se conçoit par elle ? Et comment comprendre cela sans être déjà quelque peu familiarisé avec la Physique géométrique ? Si nous ignorions tout de cette dernière, l'*Ethique* resterait pour nous lettre morte. En fait, par conséquent, l'hypothèse ne devrait même pas être envisagée.

donnée de poursuivre : de déduire de la nature de Dieu toutes sortes de conséquences jusqu'au moment où les idées claires et distinctes occuperaient la plus grande partie de notre esprit<sup>156</sup>. Mais il faudrait pour cela que notre existence dans la durée se prolongeât après la disparition de notre corps. Or, à moins que notre corps ne revive une seconde fois, c'est absolument impossible.

P) Quant à l'hypothèse selon laquelle *ce serait l'obéissance collective au sens faible qui nous conduirait au salut pris au sens fort après la mort*, elle n'apporte rien de plus que les précédentes et ne présente aucun intérêt : si le règne de la concorde ne nous a pas permis de jouir de la béatitude dans la durée, il ne nous permettra pas non plus d'en jouir sur le plan de l'éternité ; que tous se soumettent plutôt qu'un seul, le problème, sur ce dernier plan, demeure le même.

\*  
\*\*

Le résultat semble donc assez décevant. On entrevoit, effectivement, l'éventualité d'un rapport entre obéissance et salut : la soumission au sens faible nous conduit *presque* à la béatitude intellectuelle. Et pourtant, elle ne nous y conduit pas tout à fait : un seuil reste à franchir, dont on peut prouver qu'un bon nombre de vrais croyants ne le franchiront ni en cette vie ni après la mort.

Mais l'alternative « ou bien en cette vie ou bien après la mort » est-elle vraiment indépassable ? N'y aurait-il pas un troisième

156. Cf. *Eth.* V, prop. 15 et 16 ; prop. 20, scolie ; prop. 38, scolie. Plus nous avançons dans la connaissance de notre essence individuelle, plus nous aimons Dieu en nous réjouissant de le comprendre ; plus nous connaissons, plus grande est notre joie de connaître. Pour que cette joie ne risque plus d'être troublée par nos passions — ou, ce qui revient au même, pour que nous soyons sauvés —, il faut qu'elle soit plus forte, à elle seule, que toutes nos passions réunies ; et cela n'arrivera que lorsque la patrie adéquate de notre esprit sera plus importante que sa patrie inadéquate. Il est vrai que, notre corps une fois détruit, quelle que soit l'importance de cette patrie adéquate, les passions ne risqueront plus de nous troubler. Mais le bonheur de concevoir la seule notion de Dieu et de ses modes infinis, abstraction faite de toutes les conséquences qui s'en déduisent, n'est-il pas beaucoup trop impersonnel encore pour mériter le nom de salut ? N'est-ce pas à partir du moment où les idées claires, de notre vivant, constitueront la plus grande partie de notre âme que le bien dont nous jouirons pour l'éternité sera à la fois *souverain* et véritablement *nôtre* ? De toute façon, le fait est là : notre bonheur *éternel* ne reçoit le nom de « salut » que s'il peut le recevoir *dès cette vie* ; Spinoza ne distingue jamais entre salut ici-bas et salut posthume ; celui-ci n'est rien d'autre que celui-là en tant que la mort ne l'atteint pas.

terme ? A savoir, « *en une autre vie* » ? Les fidèles authentiques, avons-nous vu, ne seraient infailliblement sauvés que *si* leur corps, loin d'être détruit pour toujours, pouvait exister à nouveau, et *si* cette nouvelle existence se déroulait dans le milieu social plus favorable. Mais ce double conditionnel a-t-il la valeur d'un irréel ou celle d'un potentiel ? Pourquoi, après tout, l'essence individuelle de notre corps ne s'actualiserait-elle pas plusieurs fois de suite dans la durée ? Et pourquoi, entre deux actualisations successives, l'environnement humain n'aurait-il pas le temps de s'améliorer ? Le spinozisme nous interdit-il formellement d'y croire ? S'il ne nous l'interdit pas, la certitude morale n'a-t-elle pas ici sa place ?

L'hypothèse, au premier abord, paraît étrange. Mais c'est la seule qui nous reste : ou bien les ignorants honnêtes ne sont pas nécessairement sauvés, ou bien, s'ils le sont, c'est nécessairement de cette façon-là ; toutes les autres solutions ont été éliminées. Or Spinoza, c'est un fait, déclare que l'obéissance sauve. Qu'en conclure, sinon qu'il nous faut maintenant explorer cette dernière possibilité ?

Il est vrai que l'énormité d'une telle conjecture nous inciterait plutôt à accuser Spinoza d'hypocrisie. Pourquoi ne pas tout simplement nous en tenir là ? L'auteur du *T.T-P* croit-il réellement ce qu'il dit ? Admettons-le, cependant : faisons-lui crédit jusqu'au bout. Mais s'il croit, en dépit de toutes les apparences contraires, au « dogme fondamental de la Théologie », ce n'est certainement pas sans de bien puissants motifs : lesquels exactement ? Pour le savoir, il importe de déterminer au préalable à *quelles conditions, d'une façon générale, Spinoza se reconnaît le droit d'accorder quelque certitude morale à une proposition qu'il ne parvient pas à démontrer*. Après quoi nous pourrions tenter de donner à notre problème une solution, avouons-le, elle-même très problématique.

## CHAPITRE IV

### LA CERTITUDE MORALE

Spinoza, à l'aide de ses seules lumières, n'aurait jamais découvert le « dogme fondamental de la Théologie » ; pour que l'idée lui vînt de se demander si la simple obéissance pouvait sauver, une « révélation », au sens le plus banal du mot, lui était absolument indispensable : il fallait qu'une telle opinion, par la lecture de la Bible ou par toute autre forme de communication *ex signis*, lui fût suggérée du dehors ; mais cette croyance qu'il rencontre sur son chemin, ce n'est pas aveuglement qu'il y adhère : s'il lui reconnaît une certitude morale, c'est au nom de considérations qui se sont imposées à lui lorsqu'il s'est servi de son propre jugement pour la critiquer et l'apprécier<sup>1</sup>. Ces considérations, il les énumère un peu plus loin : on aurait bien tort de rejeter, sous prétexte qu'elle ne se laisse pas démontrer mathématiquement, une thèse qui s'appuie sur le témoignage de tant de prophètes, qui apporte une si grande consolation à ceux qui ne raisonnent pas trop, qui est politiquement fort utile, et à laquelle nous pouvons souscrire sans le moindre danger ni le moindre inconvénient<sup>2</sup>. Remarquons tout de suite que le dernier de ces quatre arguments se dédouble ; car les dangers que peut présenter l'adoption d'une proposition non démontrée sont de deux sortes : il y a, bien entendu,

1. *T. T.-P.*, ch. XV (G, t. III, p. 185 ; P, p. 876). Cf. *supra*, note 1 du chapitre III.

2. « Nam incitiam quidem est, id, quod tot Prophetarum testimoniis confirmatum est, et ex quo magnum solamen iis, qui ratione non ita pollent, oritur, et Reipublicae non mediocris utilitas sequitur, et quod absolute sine periculo aut damno credere possumus, nolle tamen amplecti, idque ea sola de causa, quia mathematicae demonstrari nequit. »

(*T. T.-P.*, ch. XV ; G, t. III, p. 187 ; P, p. 878.)

les risques *pratiques* auxquels nous nous exposons en faisant dépendre notre conduite d'une option peut-être erronée; mais il y a aussi, cela va sans dire, un inconvénient théorique qu'il nous faut éviter à tout prix : la proposition en question, on l'a vu longuement au cours du chapitre précédent, ne doit entrer en contradiction avec aucune de nos connaissances claires et distinctes; le philosophe, même pour les besoins de la vie courante, ne saurait admettre ce dont son entendement est capable d'apercevoir l'absurdité. Enfin, un peu plus loin encore, un nouvel argument vient s'ajouter aux précédents : Spinoza, s'il ne se fiait pas au témoignage de l'Écriture, devrait douter du salut de la quasi-totalité du genre humain<sup>3</sup> — ce qui l'affligerait profondément. En définitive, donc, quatre sortes de raisons sont invoquées : une raison épistémologique négative (non-contradiction avec le spinozisme, et, d'une façon plus générale, avec les vérités déjà établies par ailleurs), une raison épistémologique positive (valeur des témoignages), trois raisons pragmatiques positives (utilité sociale, consolation pour les ignorants, consolation pour le philosophe lui-même) et une raison pragmatique négative (absence de tout danger sur le plan de l'action).

Si les deux premières se conçoivent sans peine, les suivantes, en revanche, ont de quoi surprendre. Et pourtant, elles découlent toutes d'un même principe. Les unes comme les autres ne sont que la transposition, à un niveau inférieur, des mécanismes intellectuels qui déterminent notre adhésion à la vérité scientifique.

En ce qui concerne les critères épistémologiques, c'est assez clair. A quoi reconnaissons-nous, en effet, que nous avons une idée adéquate? A ce que nous l'avons, et à ce qu'elle est adéquate. Qui a une idée vraie *sait* en même temps qu'il a une idée vraie, et il lui est impossible d'en douter<sup>4</sup>. Au niveau de la connaissance du second et du troisième genre, possession de la vérité et certitude de posséder la vérité coïncident immédiatement : la vérité est *norma sui*<sup>5</sup>. Lorsque nos idées sont inadéquates, par contre, une telle coïncidence est exclue par définition : une perception confuse, en tant que telle, ne contient en elle-même aucun témoignage irrécusable de sa propre conformité au réel; l'imagination, même s'il lui arrive souvent de *ne pas* nous inciter au doute, n'enveloppe jamais, par nature, la certitude<sup>6</sup>. Bien des idées

3. « nisi hoc Scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitaremus. »

(*T.T-P*, ch. XV; G, t. III, p. 188; P, p. 880.)

4. *Eth.* II, prop. 43.

5. *Eth.* II, prop. 43, scolie.

6. Cf. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 30; P, p. 691).

inadéquates, cependant, sont, sinon vraies dans l'acception la plus rigoureuse du mot, du moins non-fausse, en ce sens qu'elles nous représentent des événements qui ont effectivement lieu hors de nous. Mais lesquelles ? Pour le savoir, ou plutôt pour le conjecturer avec un degré de probabilité pratiquement satisfaisant, ce ne sont pas ces idées en elles-mêmes qu'il nous faut interroger : nous avons besoin de les confronter à autre chose. Et à quoi, sinon précisément à la seule norme de vérité dont nous disposons : celle qui est immanente à nos concepts vrais, et que nous pouvons découvrir en réfléchissant sur n'importe lequel d'entre eux ? Moins elles nous paraîtront s'écarter de cette norme, plus elles *ressembleront* au vrai, plus nous aurons le droit de les tenir pour *vraisemblables*. Or, s'il est un caractère qui appartient bien à la vérité, c'est assurément la cohérence. Pour mériter notre créance, une idée de notre imagination doit donc être telle que, bien qu'on puisse toujours en douter, on ne puisse pourtant pas la contredire ; sinon, elle serait semblable au faux plutôt qu'au vrai<sup>7</sup>. Si l'une de nos représentations confuses est incompatible avec une notion claire et distincte, elle est sans aucun doute erronée ; si elle est incompatible avec une autre de nos représentations confuses, l'une des deux est certainement fausse, et nous ignorons laquelle ; mais une perception qu'aucune autre donnée de notre conscience ne nous autorise à récuser n'a-t-elle pas, compte tenu de sa non-évidence intrinsèque, de sérieuses chances de ne pas nous tromper ? Là où le divorce entre contenu de pensée et critère de vérité rend impossible la certitude intellectuelle, il nous reste un moyen d'obtenir une approximation dégradée de cette dernière : réunir, de l'extérieur, les deux termes ainsi dissociés pour les comparer mutuellement ; juger le contenu selon la distance plus ou moins grande qui le sépare de la pleine réalisation du critère.

Tout à fait analogue est la genèse des motivations pragmatiques. Pourquoi, en effet, nous intéressons-nous à la vérité ? Pourquoi la recherchons-nous ? Pourquoi, lorsque nous l'avons atteinte, nous efforçons-nous de la maintenir au premier plan de notre esprit et d'en développer les conséquences ? Parce que, directement et par elle-même, elle nous réjouit ; sinon, rien ne nous inciterait à philosopher indépendamment de toute préoccupation utilitaire, et notre seul but en cette vie serait d'assouvir nos passions. Au niveau de la connaissance du second et du troisième genre, perception de la vérité et joie de percevoir la vérité coïncident immédiatement ; c'est pour cela, et pour cela seulement, que nous accordons quel-

7. Lettre 56 (G, t. IV, p. 260 ; P, p. 1302).

que attention aux idées claires. Dans le cas de nos idées inadéquates, au contraire, cette coïncidence disparaît : une représentation confuse, par elle-même, ne nous procure pas la moindre satisfaction intellectuelle ; qu'elle soit conforme ou non au réel, nous n'avons donc, tant que nous la considérons isolément, aucune raison de nous y attacher. Et pourtant, indirectement, les données de l'imagination sont pour nous d'indispensables auxiliaires. Elles le sont déjà sur le plan même de la science : des expériences bien ordonnées et conduites selon des lois rigoureuses facilitent beaucoup le travail de notre entendement<sup>8</sup>. Mais elles le sont bien plus encore sur le plan de la vie quotidienne. Car, pour connaître, nous avons besoin d'aménager notre milieu dans un sens favorable au progrès de la connaissance ; et pour aménager notre milieu, nous devons *agir*. Or la plupart de nos actions, c'est un fait, ne peuvent se fonder que sur des conjectures incertaines et hasardeuses<sup>9</sup> : si, par exemple, nous refusons de boire et de manger avant d'avoir parfaitement démontré que notre nourriture et notre boisson sont hygiéniques, nous péririons de faim et de soif<sup>10</sup> — ce qui nous rendrait définitivement incaptes à toute démonstration parfaite. Ainsi la Raison elle-même nous prescrit-elle de nous contenter, sur ce plan, de ce qui ne saurait la satisfaire : c'est *en vue* d'organiser notre vie *avec sagesse* (« *ad vitam sapienter instituendam* ») qu'il nous faut tenir pour vrai ce qui, en toute rigueur, reste douteux<sup>11</sup>. Là où contenu de pensée et jouissance de la vérité se dissocient, la possibilité subsiste de les réunir de l'extérieur selon un rapport moyen-fin : le contenu mérite de retenir notre attention dans la mesure exacte où il semble *utile* à l'obtention de la jouissance.

Entendons-nous bien, toutefois. Ces opérations de dissociation et de confrontation, l'entendement ne les effectue pas en terrain vierge : elles ne font que parachever ou contrarier un travail spontané de l'imagination elle-même. Car les données de l'imagination ne sont pas des peintures muettes, auxquelles nous aurions tout pouvoir d'accorder ou de refuser notre libre assentiment<sup>12</sup>. Une idée confuse, aussi bien qu'une idée claire, implique nécessairement l'affirmation de son propre contenu : penser à un cheval ailé, toutes choses égales d'ailleurs, c'est croire que ce cheval existe et qu'il a des ailes<sup>13</sup>. Simplement, toutes choses ne sont pas égales

8. *T.R.E.*, § 103 (G, t. II, p. 37 ; P, p. 194).

9. *T.T-P.*, ch. XV (G, t. III, p. 187 ; P, p. 878).

10. Lettre 56 (G, t. IV, p. 260 ; P, p. 1302).

11. *T.T-P.*, ch. XV (G, t. III, p. 187 ; P, p. 878).

12. Cf. *Eth.* II, prop. 49, scolie.

13. *Ibid.*

d'ailleurs. En fait, le plus souvent, la croyance immédiate qu'enveloppe n'importe laquelle de nos perceptions sensibles se trouve modifiée sous l'influence de deux facteurs. D'une part, la présence d'autres représentations dans notre esprit : si, en même temps que l'idée A d'un objet O, nous avons une idée B qui exclut l'existence de O, le rapport de forces qui s'instaurera entre A et B nous amènera, sans la moindre intervention de la Raison, soit à nier l'existence de O, soit à la considérer comme douteuse<sup>14</sup> ; si, au contraire, aucune autre de nos idées n'exclut l'existence de O, nous continuerons de l'affirmer : non parce que cela nous semblera raisonnable, mais tout simplement parce que rien ne s'y opposera. Nos désirs passionnels, d'autre part : nous croyons facilement ce que nous espérons, difficilement ce que nous craignons<sup>15</sup>, car nous tendons toujours à retenir les impressions agréables et à éliminer les impressions désagréables<sup>16</sup>. Ainsi l'imagination livrée à elle-même applique-t-elle déjà, avant toute réflexion, deux principes assez analogues à ceux qu'utilisera l'entendement lorsqu'il s'agira pour lui de la juger. Mais, comme elles les applique aveuglément, elle risque de nous entraîner dans les plus grossières erreurs : une opinion au premier abord réconfortante peut être nuisible, en fin de compte, au développement de notre savoir ; une opinion que notre expérience limitée ne nous permet pas d'invalider peut être tout à fait invraisemblable. Et c'est pourquoi, précisément, l'intelligence doit entrer en jeu : ces jugements spontanés, qui sont déjà là et que nous ne pouvons éviter de porter, son rôle consiste, non à les nier en bloc et à tout reprendre comme si nous n'avions jamais rien pensé auparavant, mais à les réorienter en produisant des idées *nouvelles* qui les confirmeront ou les rectifieront dans la mesure même où elles changeront le rapport des forces dans notre âme. Comment cela ?

\*

\*\*

Du point de vue épistémologique, prenons d'abord le cas le plus simple : celui de la sensation proprement dite, c'est-à-dire de l'imagination d'une chose que nous considérons comme présente sans qu'aucun obstacle s'y oppose dans notre esprit. Que peut objecter la Raison à l'affirmation spontanée qu'implique une telle représentation ? Que cette dernière nous indique l'état de notre corps plutôt que la nature de l'objet perçu<sup>17</sup> ? Certes ; mais

14. *Ibid.*

15. *Eth.* III, prop. 50, scolie.

16. *Eth.* III, prop. 12, 13 et 25.

17. *Eth.* II, prop. 16, corollaire 2.

un point reste incontestable : *il y a*, hors de nous, une cause réelle qui, en agissant sur notre corps, imprime en lui l'image à laquelle notre perception correspond. Que cette cause externe a peut-être cessé d'être présente ? C'est possible, en effet : nous imaginerons une chose comme actuellement existante aussi longtemps que notre corps se trouvera dans le même état qu'au moment où elle agissait sur lui, et cette situation peut se perpétuer ou se reproduire après la disparition de la chose<sup>18</sup> ; ainsi s'expliquent les hallucinations et les rêves. Mais, à l'état de veille et chez l'homme sain, ces illusions sont peu fréquentes et peu durables : le plus souvent, la chose absente est remplacée par d'autres choses, dont l'idée exclut l'existence de la première ; le cours de la Nature n'est pas systématiquement orienté, par une sorte d'anti-Providence malveillante, de façon à nous faire vivre dans un long délire cohérent. Pour peu qu'une sensation s'accorde avec nos autres sensations, que cet accord se prolonge, qu'il soit confirmé par le témoignage d'autrui, nous avons donc les meilleures raisons de nous fier à elle : très vraisemblablement, nos données sensibles renvoient à des événements réels, la diversité de nos données sensibles exprime une diversité qui doit caractériser réellement le monde lui-même, les variations de nos données sensibles traduisent des variations réelles de notre environnement extérieur. Si nous nous en tenons là, nous ne risquons guère de nous tromper : la Raison entérine, avec une très haute certitude morale, ce que la perception nous déterminait déjà à croire.

Il est vrai que nous ne pouvons pas nous en tenir là. Pour agir, il nous faut dépasser nos sensations immédiates : anticiper, extrapoler, en utilisant à cette fin nos souvenirs. L'imagination le fait d'emblée, grâce aux mécanismes associatifs qui rendent possible l'« expérience vague »<sup>19</sup>. Si nous admettons, sans réfléchir, que les aliments qui nous sont offerts sont bons pour notre santé, c'est parce que nous avons éprouvé jadis, à maintes reprises, l'état de bien-être qui suit habituellement leur absorption. L'entendement nous apprend que cela ne *prouve* rien ; mais nous prescrit-il, pour autant, de renoncer à cette anticipation spontanée ? Non, à moins qu'il ne puisse produire quelque raison positive de la récuser : contradiction avec d'autres souvenirs que nous aurions préféré oublier, contradiction avec l'avis d'un médecin, etc. De même, l'homme que nous avons vu hier en bonne santé, nous croyons, toutes choses égales d'ailleurs, qu'il vit aujourd'hui encore ; et la Raison nous autorise à considérer cette extrapolation comme vrai-

18. *Eth.* II, prop. 17, corollaire.

19. Cf. *Eth.* II, prop. 40, scolie 2.

semblable si personne ne nous contredit ; par contre, si quelqu'un déclare avoir vu ce même homme en état de syncope, notre certitude morale perd son fondement<sup>20</sup>, et mieux vaut réexaminer la question. Les opinions que nous suggère la connaissance du premier genre sont d'autant plus plausibles que les éléments dont est constituée celle-ci, à la fois synchroniquement et diachroniquement, concordent en plus grand nombre.

Le problème se complique, cependant, lorsque, dans le cadre de cette connaissance du premier genre, nous passons de la connaissance par expérience vague à la connaissance *ex signis*<sup>21</sup>. Il se pose toujours de la même façon, remarquons-le bien : ce que nous entendons dire, toutes choses égales d'ailleurs, nous le croyons ; si nous en doutons néanmoins, c'est parce que ce témoignage se heurte dans notre esprit à des témoignages contraires ; et la Raison, comme précédemment, ne peut intervenir qu'après coup pour critiquer ou ratifier. Mais la tâche, ici, devient beaucoup plus délicate. Car la plupart des hommes, c'est un fait, ne se soucient guère d'appliquer systématiquement la règle de concordance : ils extrapolent ou anticipent à tort et à travers, mêlant inextricablement, selon les hasards de l'association errante, n'importe quels souvenirs à n'importe quelles perceptions. Ce qu'ils racontent, ce n'est donc pas nécessairement ce qui s'est passé sous leurs yeux : c'est souvent une interprétation personnelle, qui leur semble aller de soi ; bien plus : lorsqu'ils ne se méfient pas de leurs opinions préconçues et lorsqu'un puissant intérêt les y dispose, ils projettent parfois ces opinions *dans* leur expérience elle-même, percevant ainsi tout autre chose que ce qu'ils ont vu et entendu<sup>22</sup>. Sans compter, naturellement, les mensonges délibérés. Et nous n'avons, dans ces cas-là, aucun moyen direct de reconstituer les faits. Aussi notre travail de vérification doit-il comporter, non plus une, mais deux démarches.

D'une part, cela va de soi, il nous faut continuer d'appliquer la même règle qu'auparavant, dans des conditions simplement plus incertaines : confrontation des témoignages, et non plus confrontation des perceptions, mais toujours confrontation. Spinoza, du reste, n'est pas très exigeant sur ce point : nous avons vu comment il valide en bloc l'essentiel des récits de l'histoire juive et de la vie du Christ, sans invoquer d'autre argument que celui de la notoriété publique<sup>23</sup>. Mais tous les récits ne présentent pas les

20. Lettre 56 (G, t. IV, pp. 260-1 ; P, pp. 1302-3).

21. Cf. *Eth.* II, prop. 40, scolie 2.

22. *T.T-P*, ch. VI (G, t. III, pp. 91-2 ; P, pp. 761-2).

23. *T.T-P*, ch. XII (G, t. III, p. 166 ; P, p. 851) cf. *supra*, ch. I, p. 9, et ch. II, p. 85.

mêmes garanties. Certains hommes, par exemple, affirment avoir vu des spectres, et Spinoza ne nie pas qu'il puisse y avoir là *quelque chose* d'exact<sup>24</sup> ; mais qu'ont-ils vu au juste ? Nul ne le saura jamais. Car le narrateur, en l'absence de tout autre témoin, est libre d'inventer à sa guise, d'ajouter ou de retrancher sans risquer d'être démenti ; et l'on voit très bien, ici, quel intérêt il peut avoir à déformer la réalité : désir de justifier sa crainte des songes et des visions, désir de faire admirer son courage, etc.<sup>25</sup>. En ce domaine également, par conséquent, la vraisemblance d'une opinion dépend du nombre et de la convergence des indices.

Mais cela ne suffit plus. Il nous faut, d'autre part, nous assurer que les événements rapportés ne sont pas impossibles par eux-mêmes. Tant que nous nous fondions sur notre expérience sensible, cette seconde précaution ne se distinguait pas de la première : ce que nous sommes sûrs d'avoir constaté, nous savons, par définition, que cela *pouvait* arriver, même si nous n'en comprenons pas le mécanisme ; nul n'a jamais vu ni ne verra jamais de cercle carré. Mais l'on peut fort bien — et de bonne foi peut-être, si l'on a perçu, par exemple, une figure qui n'est ni cercle ni carré mais qui les rappelle un peu l'un et l'autre — *déclarer* en avoir vu un. Si les faits ne sont jamais absurdes, les paroles le sont fréquemment ; et quand nous en sommes réduits à nous fier aux paroles d'autrui, rien ne nous garantit absolument que nos informateurs n'ont pas énoncé une affirmation contradictoire. A vrai dire, la question ne se pose pas dans tous les cas, ni même le plus souvent. Lorsque les histoires racontées, qu'elles se rapportent au passé ou à l'avenir, ne dépassent pas la créance humaine, lorsqu'elles concernent des événements analogues à ceux que nous observons habituellement avec une certitude morale suffisante, nous pouvons considérer ces événements comme des « choses perceptibles »<sup>26</sup>. Rien, bien entendu, ne nous prouve mathématiquement qu'ils se sont produits à la date et au lieu indiqués ; mais s'ils ne se sont pas produits cette fois-là, cela vient des causes extérieures, non pas de ce que leur concept envelopperait une contradiction interne : peut-être sont-ils fictifs, mais la fiction, si c'en est une, porte sur la seule existence, non sur l'essence<sup>26 bis</sup>. Par contre, s'il s'agit de phénomènes insolites, sans commune mesure avec ceux qui font partie de notre expérience quotidienne, leur « perceptibilité » ne va plus de soi : l'éventualité d'une contra-

24. « me eas [historias] non omnino... negare » (Lettre 54 ; G, t. IV, p. 254 ; P, p. 1295.)

25. Lettre 52 (G, t. IV, pp. 244-5 ; P, p. 1289.)

26. T.T-P, ch. XII, note marginale 8 (G, t. III, p. 253 ; P, p. 783).

26 bis. Cf. T.R.E., §§ 52-3 (G, t. II, pp. 19-20 ; P, p. 174.)

diction interne, alors, doit être examinée pour elle-même, indépendamment de l'opération par laquelle nous vérifions la concordance des déclarations. Quoi que les auteurs d'histoires de revenants aient cru voir, il n'y a pas de spectres, car une âme sans corps est tout aussi inconcevable qu'une mémoire, ou qu'une ouïe, ou qu'une vue sans corps<sup>27</sup>; quoi que les Israélites aient cru voir, Dieu n'est pas descendu du ciel sur le Sinaï<sup>28</sup>; quoi que les Apôtres aient cru voir, Jésus-Christ n'est pas monté au ciel pour s'asseoir à la droite de Dieu<sup>29</sup>. Ainsi le critère de cohérence va-t-il à présent se dédoubler : positivement, accord des témoignages; négativement, non-absurdité intrinsèque.

Comment démontrer, toutefois, qu'une proposition non démontrée n'est pas absurde par elle-même? Suffit-il de constater que nous *n'avons pas* réussi, en dépit de tous nos efforts, à prouver son absurdité? Non, sans aucun doute. Soit la proposition « S a fait P », qui relate un événement passé E caractérisé par l'apparition étonnante d'un processus P dans un sujet S (analogiquement : « ce demi-cercle, hier, a engendré une sphère », en admettant que ce soit très surprenant). Si nous n'apercevons aucun lien ni aucune incompatibilité logique entre ce que nous savons de la nature de S et ce que nous savons de celle de P, E nous apparaîtra comme *contingent* : portant notre attention sur sa seule essence (dans la faible mesure où nous en connaissons quelque chose), nous ne trouverons rien qui pose ou exclue nécessairement son existence<sup>30</sup>. Mais cela ne nous autorisera pas, sous prétexte que nous lisons la phrase « S a fait P » dans plusieurs récits, à tenir E pour vraisemblable; car il y a peut-être, malgré tout, une contradiction cachée entre S et P : peut-être s'agit-il d'une fiction portant à la fois sur l'existence et sur l'essence<sup>30 bis</sup>. Ou alors, nous devrions croire à peu près n'importe quoi : s'il est vrai, par exemple, que nous ne voyons rien dans la nature des arbres qui puisse leur permettre de parler<sup>31</sup>, rien ne nous garantit non plus, en toute rigueur — puisque leur structure interne nous échappe pour une très grande part —, que quelque mécanisme inconnu de nous ne leur donne pas la possibilité, en certaines circonstances tout à fait exceptionnelles, d'émettre des sons analogues aux mots humains; avons-nous le droit, pour cette seule raison, d'ajouter foi aux mythes antiques? Pour que la proposition en question mérite

27. Lettre 54 (G, t. IV, p. 253; P, p. 1295).

28. *T.T.-P.*, ch. VI (G, t. III, p. 93; P, p. 763).

29. Cf. *supra*, chapitre II, p. 86.

30. Cf. *Eth.* IV, définition 3.

30 bis. Cf. *T.R.E.*, § 58 (G, t. II, p. 22; P, pp. 177-8).

31. *Ibid.*, cf. aussi *Eth.* I, prop. 8, scolie 2.

créance, une condition supplémentaire est donc requise : si E n'est pas un phénomène banal, si nous n'avons nous-mêmes jamais rien observé de semblable — et tel est le cas par hypothèse —, il faut que nous comprenions *comment* S a pu éventuellement accomplir P ; alors, mais alors seulement, E rejoindra la catégorie des « choses perceptibles ». Sinon, mieux vaudra suspendre notre jugement ; c'est ce que fait Spinoza, nous l'avons vu, à propos des miracles dont il ne peut ni expliquer la production ni démontrer l'absurdité<sup>32</sup>.

Supposons donc que nous ayons mis en évidence certaines conditions C qui, si elles sont réunies, rendent intelligible l'apparition de P en S. Nous pourrions, dans ce cas, énoncer la proposition hypothétique nécessaire : « Si C, alors S fait P » (analogiquement : « si un demi-cercle tourne autour de son diamètre, alors il engendre une sphère ».) Cela ne nous prouvera pas que les conditions C ont été réunies en fait, ni par conséquent que E a vraiment eu lieu. Mais du moins E nous apparaîtra-t-il comme *possible*, et non plus simplement comme contingent : portant notre attention sur les *causes* par lesquelles il doit être produit, nous ignorerons seulement si, en l'occurrence, ces causes se trouvaient ou non déterminées à le produire<sup>33</sup>. Ainsi le « miracle » de Josué *peut-il* s'expliquer par la réfraction due à la présence d'une grande quantité de glace dans l'air<sup>34</sup> ; ainsi le recul des eaux lors du passage de la mer Rouge *peut-il* s'expliquer par l'action d'un vent très violent<sup>35</sup>, etc. Entendons-nous bien : l'idée de possibilité, tout aussi subjective et négative que celle de contingence, ne correspond à rien dans les choses ; en la formant, nous ne faisons que constater notre manque de connaissance ; en soi, il n'y a que du nécessaire et de l'impossible. Mais la raison pour laquelle une chose est impossible peut être contenue, soit dans la nature même de cette chose (concept contradictoire), soit hors d'elle (enchaînement des causes extérieures)<sup>36</sup> ; et concevoir une chose comme possible, c'est comprendre qu'elle n'est pas impossible au premier sens, même si elle l'est peut-être au second. La notion de possibilité définit donc un degré d'ignorance *moindre* que celui qui caractérisait la notion de contingence, puisque cette dernière n'impliquait même pas un tel savoir : dès lors que nous avons réussi à construire le concept de C, non seulement nous ne voyons pas d'incompatibilité logique entre la nature de S et celle de P, mais nous sommes certains

32. Lettre 75 (G, t. IV, p. 315 ; P, p. 1343) cf. *supra*, ch. II, pp. 88-9.

33. Cf. *Eth.* IV, définition 4.

34. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 36 ; P, p. 698).

35. *T.T-P*, ch. VI (G, t. III, p. 90 ; P, p. 760).

36. *Eth.* I, prop. 11, seconde démonstration.

qu'il n'y en a pas ; la fiction, à nouveau, si fiction il y a, concerne uniquement l'existence<sup>37</sup>. Seule reste en suspens la question de fait : E n'est pas intrinsèquement absurde, mais s'est-il vraiment produit ? Le déterminisme universel le rendait-il nécessaire ou l'excluait-il nécessairement ? Cela, nul entendement fini ne le démontrera jamais *a priori*. Mais si, *par ailleurs*, nous avons vérifié la solidité des témoignages qui nous assurent que E a eu lieu, la Raison elle-même ne nous conseille-t-elle pas de leur accorder notre confiance ?

\*\*

A condition, bien entendu, que cela présente pour elle quelque intérêt. En tant que nous sommes déterminés par la Raison, nous ne désirons rien d'autre que comprendre et faire comprendre ; tout le reste doit être apprécié par rapport à cette unique fin : est bon ce qui y conduit, est mauvais ce qui s'y oppose, est indifférent ce qui n'y conduit ni ne s'y oppose. Lorsque nous sollicitons une idée inadéquate, qui ne saurait nous procurer par elle-même aucune jouissance intellectuelle, il nous faut donc nous demander, avant de nous prononcer à son sujet, si les conséquences pratiques qu'entraînerait son adoption contribueraient ou non au perfectionnement de l'entendement.

Il ne s'agit pas là, notons-le bien, d'une auto-mystification délibérée ; ni non plus d'une sorte de choix volontariste par lequel, sans rien croire en notre for intérieur, nous déciderions de « faire comme si ». Car les croyances nées de l'imagination, encore une fois, *nous les avons déjà* : nous ne nous les suscitons pas artificiellement à nous-mêmes, et nous ne sommes pas « libres » de leur refuser notre adhésion. L'entendement ne peut donc rien faire d'autre que les renforcer ou les affaiblir : si ce qu'il trouve à leur objecter ne pèse pas d'un poids assez lourd, quoi que nous puissions *dire*, nous les aurons toujours. Ce qu'il leur objecte, d'une façon générale, c'est qu'elles ne sont pas mathématiquement démontrées ; mais, précisément, c'est beaucoup trop général : l'argument ne prend tout son poids, il ne nous détermine à les rejeter ou à en douter, que dans les cas particuliers où elles s'avèrent manifestement ne pas répondre aux critères épistémologiques de la vraisemblance ; lorsqu'elles y répondent, sauf indication contraire, nous continuons de les assumer. Et pourtant, même dans ce dernier cas, l'enquête n'est pas close : puisque rien n'est prouvé,

37. Cf. *supra*, note 26 bis.

*d'autres* arguments peuvent encore modifier le rapport des forces dans notre esprit. Ici, par conséquent, vont entrer en jeu les motivations pragmatiques.

Considérons une opinion qui n'est pas intrinsèquement absurde et qui s'appuie sur des témoignages sérieux. Jusqu'à quel point est-il judicieux de nous fier à ces témoignages ? Combien, exactement, doit-il y en avoir pour que nous nous estimions satisfaits ? A partir de quand, exactement, devons-nous arrêter notre recherche, compte tenu du fait que nous serons de toute façon obligés de l'arrêter sans avoir atteint la certitude apodictique ? Ce qui tranchera, ce sera l'utilité bien comprise. Si l'entendement, du point de vue de son unique but, ne voit dans l'adoption de cette opinion ni avantage ni désavantage, il nous conseillera de n'y plus penser : ce qui ne nous achemine pas vers la béatitude ne mérite pas un instant d'attention. S'il juge que nous aurions grand intérêt à la retenir au cas où elle serait vraie, mais que nous nous exposerions à des risques très graves au cas où elle serait fausse, il nous prescrira de pousser notre investigation aussi loin que possible, sans nous décider avant d'avoir vraiment fait le tour de la question — à moins que les besoins de l'action ne nous obligent à dresser un bilan prématuré. S'il y discerne moins d'avantages que de risques, il nous invitera à l'écartier : quel que soit le nombre des témoins qui la confirment, il « ne voudra rien savoir ». Mais s'il n'y découvre que des avantages et aucun inconvénient, quelle raison positive pourrait-il encore produire contre elle ? Pourquoi se montrerait-il trop exigeant quant à l'établissement d'un fait qui, en tout état de cause, restera toujours indémontrable ? Cette fois, par conséquent, nous croirons. Cela ne veut évidemment pas dire que nous confondrons le vraisemblable avec le vrai et que nous l'intégrerons à nos spéculations intellectuelles : au niveau de la spéculation, le vraisemblable n'a pas sa place ; car il *peut*, malgré tout, être faux, et d'une seule proposition fausse une infinité d'autres se déduisent<sup>38</sup>. Mais il n'empêche que nous croirons, puisque rien ne s'y opposera.

Or les raisons pour lesquelles l'adoption d'une idée inadéquate peut faciliter ou entraver le développement de notre savoir sont de trois sortes. En premier lieu, cela va de soi, une conjecture est d'autant plus utile, toutes choses égales d'ailleurs, qu'elle a plus de chances d'être exacte ; et elle est d'autant plus nuisible, toutes choses égales d'ailleurs, qu'elle a plus de chances d'être erronée. Car l'organisation de notre milieu dans un sens favorable

38. Lettre 56 (G, t. IV, p. 260 ; P, p. 1302).

à la culture de l'entendement exige que nous agissions ; et, pour agir, il nous faut *prévoir*. Une opinion vraie nous conduira donc au succès, une opinion fausse à l'échec. Rien, de ce point de vue, n'est jamais totalement négligeable ; l'érudition historique elle-même présente un certain intérêt : plus nous aurons de renseignements sur les mœurs et les conditions des hommes, plus nous pourrons faire preuve de prudence dans nos rapports avec nos semblables et nous adapter à eux autant que la Raison nous le permet<sup>39</sup> ; mais ces données ne nous serviront que si elles ne sont pas trompeuses. Dans cette mesure, les motivations pragmatiques se confondent encore avec les critères épistémologiques : l'utilité est proportionnelle à la probabilité, la nocivité à l'improbabilité. Trois cas, très schématiquement, doivent donc être distingués : ou bien l'opinion dont nous examinons le bien-fondé a plus de chances d'être vraie que d'être fausse, ou bien elle a plus de chances d'être fausse que d'être vraie, ou bien les chances sont égales — les deux cas extrêmes (chances nulles d'un côté ou de l'autre) étant exclus par définition.

En second lieu, toutefois, à probabilité ou improbabilité égale, il y a des opinions qui sont plus utiles ou plus nuisibles que d'autres. Un succès peut être plus ou moins intéressant, un échec plus ou moins désastreux. Du point de vue de la conduite de la vie, par exemple, les récits historiques contenus dans l'Écriture ont généralement plus de prix que l'histoire profane, mais ils sont loin d'avoir tous la même importance<sup>40</sup> : tout dépend des enseignements moraux que l'on en peut tirer. Que tel miracle ait eu lieu ou non, la religion — et par conséquent l'ordre public — ne s'en trouvera ni raffermie ni compromise<sup>41</sup> ; inutile, dès lors, de nous épuiser en des recherches de détail : si nous arrivions à conclure, tout au plus y gagnerions-nous quelques matériaux insignifiants pour une éventuelle enquête scientifique que nous n'entreprendrions sans doute jamais et qui, de toute façon, s'en passerait fort bien. Beaucoup plus grave, par contre, est la question du sens exact de la prédication des prophètes ou de celle de Jésus-Christ : l'attitude du philosophe par rapport au christianisme en dépend. A propos d'une opinion quelconque, demandons-nous donc quel en est l'enjeu pratique : quel bénéfice retirerons-nous, si elle est vraie, des actions que nous fonderons sur elle ? Quelles conséquences fâcheuses ces mêmes actions entraîneront-elles si nous nous trompons ? Notre échec, si échec il y a, n'aura-t-il pas quelque

39. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, pp. 61-2 ; P, p. 727).

40. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 79 ; P, p. 747).

41. Lettre 73 (G, t. IV, p. 307 ; P, p. 1338).

contrepartie positive ? Toujours aussi schématiquement, six cas, cette fois, sont possibles : ni danger ni profit, dangers sans aucun profit, plus de dangers que de profits, dangers et profits égaux, plus de profits que de dangers, profits sans aucun danger. Ainsi les motivations pragmatiques commencent-elles à se détacher des critères épistémologiques. Il nous faut, pour nous décider, combiner ces six cas aux trois précédents : joindre à l'estimation de la probabilité celle des avantages escomptés, à l'estimation de l'improbabilité celle des risques encourus. Comparer, autrement dit, comme dans certains jeux, le produit de la chance par l'enjeu dans l'une et l'autre éventualité<sup>42</sup>.

Mais, en troisième lieu, une opinion peut aussi être utile ou nuisible par son seul contenu, tout à fait indépendamment des conséquences objectives de l'action qui s'appuie sur elle. Car il y a des idées inadéquates qui nous font grand plaisir en dépit de leur éventuelle fausseté, alors que d'autres, même conformes au réel, peuvent nous causer beaucoup de peine. Or, toutes choses égales d'ailleurs, la joie passive augmente notre aptitude à comprendre et la tristesse la diminue ; cela non plus n'est pas négligeable : nous avons intérêt, *du point de vue même de la Raison*, à être passionnellement heureux plutôt que malheureux. Cette fois, par conséquent, les motivations pragmatiques se détachent entièrement des critères épistémologiques. Abstraction faite de ces derniers, trois cas sont à envisager : une opinion, directement et par elle-même, compte non tenu de la vraisemblance des prévisions qu'elle rend possibles, est bonne si elle nous réjouit, mauvaise si elle nous afflige, indifférente si elle est affectivement neutre. En fait, bien entendu, nous devons à nouveau combiner ces trois cas aux dix-huit précédents ; sinon, notre déception risquerait d'être fort amère.

Nous n'avons pas, ici, à étudier chacune de ces 54 situations concevables. Bornons-nous à retenir celle qui concerne notre propos. Soit une opinion dont la non-absurdité intrinsèque est établie, et qui, parce qu'elle repose sur certains témoignages de bonne foi qu'aucun autre témoignage ne contredit, n'a peut-être pas beaucoup plus de chances d'être vraie que d'être fausse, mais en a tout de même quelques-unes ; une opinion, par ailleurs, dont doit résulter un comportement qui nous procurera d'immenses avantages si elle est vraie (et peut-être même si elle ne l'est pas) et qui ne nous attirera absolument rien de fâcheux si elle est fausse ; une opinion, enfin, à laquelle nous nous attachons spontanément parce qu'elle nous remplit de joie. Notre entendement n'aura-t-il pas les meilleures

42. Cf. Lettre 38 (G, t. IV, pp. 190-3 ; P, pp. 1252-3).

raisons de nous autoriser à l'adopter avec une très haute certitude morale ?

\*  
\*  
\*

Le « dogme fondamental de la Théologie » remplit-il ces conditions ? En ce qui concerne les motivations pragmatiques, la réponse ne fait aucun doute. Manifestement, nous avons tout intérêt à croire que la simple obéissance conduit les hommes au salut.

Cela vaut mieux, tout d'abord, pour les ignorants eux-mêmes. D'une part, nous le savons, cette croyance est indispensable au maintien de l'ordre public<sup>43</sup> : si le peuple ne la fait pas sienne, l'effondrement de toute société rendra l'existence humaine insupportable ; s'il y adhère — et si, par ailleurs, les institutions sont bien faites —, la stabilité de l'Etat sera assurée, la concorde règnera, et chacun en profitera. D'autre part, cette même croyance est individuellement réconfortante<sup>44</sup> : qu'elle soit vraie ou fausse, celui qui y souscrit fermement vivra dans la joie et dans l'espoir, alors que celui qui la rejette craindra la mort et ne se consolera pas de ses malheurs. Enfin, elle ne présente aucun danger ni aucun inconvénient<sup>45</sup> ; à supposer même qu'elle soit fausse, en effet, qu'y perdra l'ignorant honnête qui l'adopte ? Absolument rien : il mourra sans avoir atteint la béatitude intellectuelle, mais l'inéluçabilité de son destin ne lui sera révélée ni avant ni après sa mort ; quant aux quelques jouissances dont il aura dû se priver en renonçant à satisfaire ses passions anti-sociales, nous savons à quel point elles sont décevantes ; non seulement, par conséquent, il ne sera pas puni pour s'être trompé, mais il aura connu, tout au long de sa vie, le bonheur maximum auquel il pouvait prétendre. Si illusion il y a, elle est de toute façon bienfaisante.

C'est là, dira-t-on, le point de vue de l'ignorant, non celui du philosophe. Mais, précisément, ce qui est bon pour le premier ne peut pas ne pas être bon pour le second. Le philosophe, lui aussi, aspire à la paix sociale, puisqu'il en a besoin pour accroître et pour diffuser ses connaissances. Et il veut en même temps que les autres hommes soient passionnellement heureux. Car, s'il les voit tristes, la contagion affective jouera<sup>46</sup> : en tant qu'il éprouve lui-même des passions, il s'affligera ; et cette affliction, dans une mesure plus ou moins grande, fera obstacle au développement de son entendement. Ou, si l'on préfère, en tant qu'il désire éclairer ses semblables, il

43. Cf. *supra*, p. 209 et note 2.

44. Cf. *supra*, p. 209 et note 2.

45. Cf. *supra*, p. 209 et note 2.

46. Cf. *Eth.* III, prop. 27 et scolie.

s'attristera de les trouver dans un état affectif qui diminue leur aptitude à penser. Aussi doit-il souhaiter que les simples croient à la possibilité d'un salut par l'obéissance.

Mais, dira-t-on encore, souhaiter que le peuple y croie l'oblige-t-il à y croire lui-même ? Oui, justement. Car, quoi qu'il arrive, il lui est impossible de *vouloir* que les hommes soient dans l'erreur : ce qu'il veut pour lui-même, reportons-nous une fois de plus à la proposition 37 du livre IV de l'*Ethique*, il le veut nécessairement pour les autres ; c'est là une exigence fondamentale de la Raison, à laquelle celle-ci ne peut pas plus renoncer que le cercle à être cercle. Entendons-nous : si Spinoza *savait*, d'une certitude mathématique, que tel individu singulier est *naturellement* incapable de parvenir à la sagesse, il ne considérerait plus cet individu comme un *semblable* ; alors, effectivement, il n'aurait aucun scrupule à le tromper, ou à le laisser se tromper : il se contenterait de l'utiliser à ses propres fins comme on utilise un animal<sup>47</sup>. Mais il est bien loin de disposer d'un tel savoir : ce qu'il constate, c'est que tous les hommes possèdent les notions communes ; ce qu'il comprend, c'est que des notions communes, toutes choses égales d'ailleurs, n'importe qui doit pouvoir déduire au moins quelques conséquences ; ce dont il est certain, c'est qu'un seul et même homme ira plus ou moins loin dans cette voie selon que son milieu sera plus ou moins bien aménagé ; mais il ignore ce que deviendrait le moins doué des individus dans le meilleur des environnements. Jusqu'à plus ample informé, la mystification utile est donc exclue. On voit ce qui en résulte : Spinoza désire à la fois philosopher en paix et faire accéder à la philosophie tous ceux dont l'incapacité n'est pas rigoureusement démontrée ; pour que la première exigence soit réalisable, il faut que la multitude admette le « dogme fondamental » ; pour que cette condition ne soit pas incompatible avec la seconde exigence, il faut que ce dogme puisse être tenu pour vrai.

Quant à la dernière raison invoquée par Spinoza<sup>48</sup>, elle découle beaucoup plus directement encore du même principe. Si le philosophe doutait du salut de la quasi-totalité du genre humain, lui qui veut le Souverain Bien pour tous, il douterait, par là-même, du succès de son entreprise. Comment, dès lors, n'en ressentirait-il pas quelque amertume ? Lorsque nous ne parvenons pas à réaliser nos désirs, nous nous affligeons nécessairement ; et cela vaut aussi pour les désirs rationnels. Spinoza, bien entendu, renoncerait à son projet de diffusion universelle des lumières — et, par consé-

47. Sur le droit absolu qu'a l'homme d'utiliser les animaux comme il l'entend, cf. *Eth.* IV, prop. 37, scolie 1.

48. Cf. *supra*, p. 210 et note 3.

quent, ne regretterait plus son échec — s'il comprenait intellectuellement les *raisons* pour lesquelles la béatitude intellectuelle est interdite à la majorité des hommes : on ne peut vouloir ce que l'on sait, de science certaine, être impossible<sup>49</sup>. Mais, encore une fois, il ne comprend ni ne comprendra jamais ces raisons, puisque il ne connaît pas les aptitudes naturelles de chacun. Jusqu'à nouvel ordre, il continue donc de souhaiter que les ignorants soient sauvés. Aurait-il quelque motif de résister à l'inclination qui le porte spontanément à y croire ? S'exposerait-il lui-même, si c'était faux, à quelque danger ou à quelque inconvénient ? Assurément non ; même s'il rejetait ce dogme, sa conduite ne changerait en rien ; ses écrits non plus, à quelques lignes près<sup>50</sup> ; simplement, il serait plus triste, ou moins joyeux. Pourquoi se refuser un supplément de bonheur ?

Encore faut-il, bien entendu, que cette opinion satisfasse plus ou moins aux critères épistémologiques. Les motivations pragmatiques déterminent Spinoza à n'être pas *très* exigeant sur ce point. Mais un minimum de vraisemblance est tout de même indispensable. Reste à savoir si ce minimum est ou non atteint. Peut-on estimer que le dogme du salut par l'obéissance a *un peu plus de chances*, si peu que ce soit, d'être vrai que d'être faux ?

49. Cf. *Eth.* IV, Appendice, chapitre 32, *in fine*.

50. Celles, précisément, qui concernent le salut des ignorants. Mais elles ne sont pas partie intégrante de sa doctrine.

## CHAPITRE V

### LE SALUT DES IGNORANTS (CONCLUSION)

Maintenant que nous connaissons plus précisément les exigences de Spinoza en la matière, reprenons la question au point où nous l'avions laissée à la fin du chapitre III. Pour que le dogme du salut par l'obéissance puisse faire l'objet d'une certitude morale, deux conditions épistémologiques doivent être réunies. Il faut, d'une part, que ce dogme soit confirmé par des *témoignages* sérieux et concordants ; point n'est besoin que ces témoignages soient très nombreux : les motivations pragmatiques sont là pour combler leurs lacunes ; mais il est indispensable qu'il y en ait au moins quelques-uns, et que rien ne les contredise formellement. Spinoza, à cet égard, estime que les allégations des prophètes suffisent<sup>1</sup>. Mais, d'autre part, il est bien évident que l'accès des simples croyants à la béatitude intellectuelle n'est pas un phénomène banal, qu'il ne correspond pour nous à aucune expérience, qu'il n'entre pas dans la catégorie des faits que nous observons quotidiennement. Il faut donc, en second lieu, que sa non-absurdité intrinsèque soit établie : qu'il nous apparaisse, non pas simplement comme *contingent*, mais comme *possible* ; c'est-à-dire que nous connaissions les *causes* qui, si elles entraient en jeu, le rendraient du même coup nécessaire. Alors, mais alors seulement, nous saurons que l'adoption du « dogme fondamental » n'entraîne aucun danger ni inconvénient théorique<sup>2</sup>. Commençons par ce dernier point.

\*  
\*\*

1. Cf. *supra*, chapitre IV, p. 209 et note 2.  
2. Cf. *supra*, chapitre IV, p. 209 et note 2.

L'obéissance au sens faible, avons-nous vu, ne conduit pas nécessairement au salut intellectuel en cette vie : étant donné un vrai croyant à qui la conjonction de ses aptitudes et de son conditionnement a permis, sur le tard, d'accéder à la sagesse, il y en a certainement d'autres qui, moins doués par nature et vivant dans le même milieu, ne franchiront jamais le seuil à partir duquel un homme peut être considéré comme libéré. Elle ne nous procurera pas non plus, après la destruction de notre corps, ce que nous n'aurons pu obtenir pendant la durée de ce dernier : dès lors qu'aura pris fin notre existence temporelle, nous n'augmenterons plus notre savoir. Mais si notre corps revivait une seconde fois ? Et si, entre notre vie présente et la suivante, des sociétés parfaites s'étaient instaurées sur toute la surface de la Terre ? Ceux qui, dès aujourd'hui, en dépit d'un environnement assez hostile, sont *presque* parvenus à la connaissance vraie de Dieu, n'iraient-ils pas beaucoup plus loin si une nouvelle chance leur était offerte dans des conditions plus favorables ? Reste à savoir jusqu'à quel point ces deux hypothèses sont compatibles avec la spinozisme.

Notre corps peut-il exister plusieurs fois de suite ? Afin de mieux cerner le problème, rappelons d'abord, d'une façon générale, quelles sont les raisons pour lesquelles une chose existe.

Ces raisons tiennent, d'une part, à l'essence même de la chose. De la nécessité de la nature divine, selon la proposition 16 du livre I de l'*Ethique*, découle inépuisablement, sans discrimination ni choix, tout ce qui peut tomber sous un entendement infini. Toute essence individuelle, du seul fait qu'elle est intelligible — c'est-à-dire du seul fait *qu'elle est une essence* — doit nécessairement s'actualiser ; nous ne savons ni quand ni où, mais ce qui est certain, c'est qu'elle existe, qu'elle a existé ou qu'elle existera un jour ou l'autre : si tout le réel est concevable, inversement, tout le concevable se réalise. Ou, si l'on préfère, seul est concevable ce qui se réalise en fait, car un entendement, qu'il soit fini ou infini, ne peut rien comprendre d'autre que les Attributs de Dieu et leurs conséquences respectives<sup>3</sup>. Que l'on prenne la question par l'un ou l'autre bout, que l'on aille de l'intelligible au réel ou du réel à l'intelligible, les deux termes coïncident. Spinoza va très loin dans ce sens : « Si j'avais des spectres une idée aussi claire que celle du triangle ou du cercle, écrit-il par exemple à Hugo Boxel, je ne douterais aucunement que Dieu ait créé des spectres »<sup>4</sup>. Aucun jeu de mots, par conséquent, dans la formule :

3. *Eth.* I, prop. 30.

4. Lettre 54 (G, t. IV, p. 256 ; P, p. 1295).

« pouvoir exister, c'est puissance »<sup>4 bis</sup> ; à tout mode logiquement possible correspond, dans la Substance, un dynamisme producteur déterminé. Chaque essence, si l'on veut, en tant qu'elle se déduit de Dieu et qu'il est donc éternellement vrai que Dieu a la propriété de *devoir* l'amener à l'existence, *tend* éternellement à exister et a éternellement une certaine *force* pour exister<sup>5</sup> ; force qui, parce qu'elle est une manifestation partielle de la puissance infinie de Dieu, ne peut pas rester éternellement inefficace.

Mais, d'autre part, la puissance d'exister que possède l'essence d'un mode fini est évidemment finie. Aussi a-t-elle besoin d'un concours extérieur pour passer à l'acte. Les modes infinis, eux, existent inconditionnellement et de toute éternité<sup>6</sup> : la force immanente qui les fait être, c'est la puissance infinie de Dieu prise absolument, dans sa totalité, sans restriction ni limitation ; du seul fait que Dieu existe, ils existent, car rien ne saurait les empêcher. Les choses singulières, par contre, ne bénéficient pas de ce privilège : elles sont, elles aussi, déterminées à exister par la puissance infinie de Dieu, mais, comme celle-ci ne se manifeste *en elles* que très partiellement, elles ne voient le jour que si elles reçoivent *du dehors* l'appoint qui leur manque ; seule, de proche en proche, la conjonction de leur puissance finie d'exister et des puissances finies d'exister d'une infinité d'autres choses singulières peut leur donner, pour s'actualiser, cette force infinie à laquelle rien ne résiste. Un mode fini n'existe donc que conditionnellement : si, et seulement si, d'autres modes finis déjà actuels se trouvent produire des effets qui le soutiennent dans l'existence ; et ces autres modes finis, à leur tour, n'existent que soutenus par d'autres causes extérieures, etc., à l'infini<sup>7</sup>.

Précisons bien, toutefois : cette causalité « horizontale » est secondaire : elle reste suspendue, en chaque point de son déroulement, à la causalité « verticale » des essences. Ce qui, fondamentalement, donne à un mode fini son droit à être, c'est la puissance d'être que lui confère sa propre intelligibilité : les causes extérieures ne font que déterminer le lieu, le moment et la durée de son apparition effective ; lorsqu'elles ne lui prêtent pas leur concours, il demeure à l'état de virtualité dans l'Attribut divin dont il découle, mais cette virtualité *est* quelque chose<sup>8</sup> ; s'il n'avait pas d'essence, au contraire (c'est-à-dire s'il ne pouvait se

4 bis. Cf. *Eth.* I, prop. 11, troisième démonstration.

5. Cf. *Eth.* I, prop. 11, scolie.

6. *Eth.* I, prop. 21.

7. *Eth.* I, prop. 28.

8. Cf. *Eth.* II, prop. 8, corollaire :

« non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur. »

concevoir sans contradiction), il ne serait littéralement rien. On voit ce qui en résulte : l'essence individuelle d'un corps quelconque attend en permanence, si l'on peut dire, l'occasion de s'insérer dans le cours du monde ; si elle n'y arrive pas, cela vient uniquement de ce qu'un obstacle, hors d'elle, s'y oppose<sup>9</sup> ; aussitôt disparu cet obstacle, elle surgit dans la durée ; quand le contexte devient incompatible avec sa présence *hic et nunc*, elle retourne à l'état de virtualité, mais sans cesser pour autant de prétendre imperturbablement à l'existence. Dès lors, si l'environnement lui redevenait propice, ne s'actualiserait-elle pas à nouveau ? Et le corps dont elle est l'essence, en dépit de cette interruption, ne serait-il pas toujours *le même* ?

La question est donc de savoir si une même essence individuelle, tout au long de la durée illimitée de l'Univers, ne peut rencontrer qu'une seule fois un contexte favorable. Mais cette question, prise sous sa forme la plus générale, notre entendement humain est bien incapable de la trancher : comment, sans être omniscient, connaître adéquatement la série infinie des choses singulières ? Ce que nous savons *a priori*, c'est que, pour toute essence, un tel contexte doit se présenter *au moins une fois*. Mais pourquoi pas à plusieurs reprises ? Non seulement Spinoza ne dit jamais que c'est impossible, non seulement rien ne nous permet de croire qu'il le pense, mais il *ne peut pas* le penser : tout simplement parce qu'il a conscience de n'être pas Dieu.

Sans être Dieu, cependant, ne pourrait-on tenter de résoudre le problème, sinon pour toutes les essences singulières, du moins pour celles dont les caractères communs définissent une espèce biologique distincte ? Et, en particulier, pour celles *des hommes*, puisque ce sont elles qui nous intéressent ici ? En droit, peut-être. Car les causes extérieures qui donnent naissance à un être humain, ce sont toujours d'autres êtres humains ; pour en comprendre l'enchaînement, l'omniscience n'est donc pas requise : à la rigueur, il nous suffirait de connaître parfaitement les mécanismes de l'hérédité. Il est vrai que cette constatation ne nous avance guère : en fait, jusqu'à nouvel ordre, nous ignorons en grande partie la structure et les aptitudes du corps humain<sup>10</sup>. Mais elle nous permet de préciser à quelles conditions nous pourrions, le cas échéant, approfondir un peu les choses. Supposons, d'une part, que l'humanité soit destinée à se perpétuer indéfiniment : en l'absence de toute indication contraire, on ne voit pas pourquoi les hommes devraient un jour cesser d'engendrer des hommes. Supposons,

9. Cf. *Eth.* I, prop. 11, seconde démonstration.

10. Cf. *Eth.* III, prop. 2, scolie.

d'autre part, que les essences individuelles humaines logiquement concevables soient en nombre fini, si prodigieusement élevé que soit ce nombre. S'il en est ainsi, alors, de toute nécessité, chaque individu vivra plusieurs fois, et même une infinité de fois : lorsque toutes les possibilités auront été épuisées, il faudra bien, puisque nos semblables continueront de se reproduire, que les mêmes essences réapparaissent ; cela n'arrivera sans doute qu'au bout d'un temps unimaginable, mais cela finira par arriver. Spinoza, bien entendu, n'a aucun moyen de savoir s'il en est ou non ainsi : pour en décider, il aurait besoin d'une science, sinon infinie, du moins très supérieure à la sienne et à la nôtre. Mais rien ne nous autorise, en principe, à exclure une telle hypothèse ; et rien ne nous interdit de penser qu'un entendement fini, quoique peut-être supra-humain, serait capable de la prouver. Remarquons d'ailleurs que, même s'il y avait une infinité d'essences individuelles humaines, nous n'aurions pas le droit d'en conclure à l'absurdité de leur réapparition ; simplement, nous resterions dans l'incertitude. *Pour nous*, par conséquent, toutes les conjectures demeurent permises, sans que nous puissions considérer aucune d'entre elles comme plus vraisemblable que les autres.

Dira-t-on que la réactualisation d'une même essence impliquerait la réapparition des mêmes causes extérieures ? Et que celle-ci, à son tour, puisque tout est lié à tout selon un déterminisme monolithique, exigerait que l'Univers entier se retrouvât exactement dans le même état qu'au moment où cette essence s'était actualisée pour la première fois ? Ce serait oublier la plasticité des individus complexes. Notre essence singulière ne se définit que par une certaine structure : par un rapport déterminé de mouvement et de repos entre les parties composantes de notre corps<sup>11</sup> ; pour peu que soit conservé ce rapport, nous pouvons fort bien par ailleurs, être affecté successivement de beaucoup de façons très différentes sans que notre identité personnelle en soit pour autant compromise<sup>12</sup> ; et qu'est-ce que pouvoir subir une multitude d'affections successives, sinon, précisément, pouvoir exister dans une multitude d'environnements avec le concours de causes extérieures qui se substituent les unes aux autres au cours du temps ? Il est certain que l'Univers, en raison de l'infinie productivité de la Substance, ne passera jamais deux fois par le même état ; il est certain que les événements qui nous arrivent dépendent, de proche en proche, de ceux qui se déroulent dans la totalité de l'Univers ; il est certain, dans ces conditions, que nous ne passe-

11. Cf. *Eth.* II, définition après la proposition 13.

12. *Eth.* II, Lemme 7 après la prop. 13, scolie.

rons, nous non plus, jamais deux fois par le même état ; mais cela nous empêche-t-il obligatoirement de rester nous-mêmes ? Changer d'état ne signifie pas changer de nature, car l'essence ne se confond pas avec la disposition du moment. Allons plus loin : un individu est d'autant plus apte à supporter un grand nombre de variations que son degré de composition est plus élevé<sup>13</sup> ; plus il y a de réalité ou de perfection dans son essence, plus grande est sa puissance d'exister<sup>14</sup>. Or l'homme que nous sommes, corps très complexe composé de beaucoup de corps très divers et très complexes<sup>15</sup>, occupe un rang assez haut dans la hiérarchie des êtres ; très nombreuses, par conséquent, sont les situations qui n'excluent pas sa présence au monde — ou, ce qui revient au même, qui la posent nécessairement. Mais pourquoi ces situations devraient-elles toujours se succéder *sans interruption* ? Pourquoi, *entre* certaines d'entre elles, n'y aurait-il pas *un intervalle de temps au cours duquel notre existence deviendrait provisoirement impossible* ? En soi, cela n'a rien de contradictoire. Sans doute, si nous revivions, les causes qui présideraient à notre seconde naissance seraient-elles un peu différentes de celles qui avaient présidé à la première ; peut-être, pour cette raison, notre aspect extérieur nous rendrait-il méconnaissables : peut-être notre taille, notre corpulence, la forme de notre visage n'auraient-elles aucune ressemblance avec ce qu'elles sont aujourd'hui. Mais, si les parties du corps ainsi constitué se trouvaient entre elles dans le même rapport de mouvement et de repos que celles du nôtre, nous *serions* ce corps ; et notre âme, à nouveau, existerait dans la durée, puisqu'elle est l'idée de *cette* essence corporelle singulière existant en acte.

Dira-t-on maintenant que ce rapport de mouvement et de repos est la simple résultante des constitutions respectives des diverses parties de notre organisme ? Qu'il revient au même, dans ces conditions, de définir notre essence individuelle par la structure formelle de notre corps ou par son substrat matériel, puisque la structure découle nécessairement du substrat ? Que, par conséquent, lorsque celui-ci sera détruit, celle-là ne pourra jamais réapparaître ? Tel n'est pas le point de vue de Spinoza. Le lien entre élément formel et élément matériel, en réalité, est fort loin d'être aussi rigide. Il est faux, tout d'abord, que la matière suffise à déterminer la forme ; car les parties du corps humain, dans la mesure où elles sont elles-mêmes très complexes, ont la possibi-

13. *Ibid.*

14. Cf. *Eth.* I, prop. 11, scolie.

15. *Eth.* II, postulat 1 après la prop. 13.

lité, à leur tour, de passer par un très grand nombre d'états ; compte tenu de toutes les façons dont les affections de chaque organe peuvent se combiner avec celles de tous les autres, il n'est donc pas exclu, en droit, que la structure globale se modifie sans que les éléments soient altérés ; un seul et même assemblage de parties est capable, si l'environnement l'y détermine, d'accueillir successivement plusieurs essences. Pourquoi, par exemple, ce poète espagnol a-t-il été frappé d'amnésie<sup>16</sup> ? Parce que, sous l'action de certaines causes extérieures, les traces de ses expériences passées ont été effacées dans son cerveau ? C'est possible. Mais il est possible aussi que la maladie dont il fut victime ait instauré entre les parties de son corps un *autre* rapport de mouvement et de repos ; alors, il ne s'agirait plus du même homme ; un *nouvel individu*, sorte d'enfant adulte, aurait pris la place du premier à la faveur de cet accident<sup>17</sup> ; le poète, quant à lui, serait littéralement mort, bien que chacun de ses organes ait conservé son identité et fonctionne toujours. Dans ce cas particulier, d'ailleurs, l'hypothèse semble infirmée par la persistance de quelques souvenirs linguistiques<sup>18</sup> ; mais, en elle-même, elle n'a rien d'absurde. Pourquoi, dès lors, l'inverse ne serait-il pas également vrai ? Si un même substrat peut être informé par une multitude d'essences, pourquoi une même essence ne pourrait-elle pas informer plusieurs substrats ?

Dira-t-on, à présent, que c'est là une question toute différente ? Que la permanence du substrat matériel, si elle ne suffit pas à fonder l'identité personnelle, en est au moins la condition nécessaire ? Mais, précisément, elle ne l'est pas non plus. Si l'un des corps qui composent un individu est remplacé par un *autre* corps de même nature, pourvu que cette partie nouvelle soit avec les autres parties dans le même rapport de mouvement et de repos que l'ancienne, l'individu subsistera<sup>19</sup>. Que l'on me greffe un cœur, que le fonctionnement de ce cœur vérifie la loi qui définit mon essence singulière, et je survivrai à coup sûr ; que l'on me greffe ensuite, dans les mêmes conditions, un poumon, puis un estomac, puis un cerveau, etc., et je survivrai encore. Mais ces opérations successives ne pourraient-elles pas tout aussi bien s'effectuer simultanément ? Lorsque tous mes organes, d'un seul coup, deviennent incapables de jouer leur rôle, je meurs ; mais si un médecin prodigieusement savant, en admettant qu'une telle science soit acces-

16. Cf. *Eth.* IV, prop. 39, scolie.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Eth.* II, lemme 4 après la proposition 13.

sible à l'intelligence humaine, prélève un peu partout d'autres organes pour les assembler en un tout dont la structure est identique à celle de mon ancien corps, ne revivrai-je pas aussitôt ? D'après la définition spinoziste de l'individualité, c'est absolument évident. Et cela resterait vrai même si le corps ainsi fabriqué était beaucoup plus petit que mon corps actuel, puisque la grandeur des parties, pour peu que soit conservé leur rapport, n'entre pas en ligne de compte<sup>19 bis</sup>. Sans doute la supposition est-elle gratuite ; mais la Nature, elle, dont la puissance est infinie, n'aurait-elle pas les moyens d'accomplir le même tour de force que notre improbable super-savant ? Est-il impossible que le simple jeu des mécanismes de l'hérédité aboutisse périodiquement à des résultats analogues ? Nous n'en savons rien, puisque nous ne connaissons pas ces mécanismes ; mais rien ne nous permet de le nier.

Dira-t-on enfin que, si nous revivons un jour, nous ne garderons plus le moindre souvenir de notre existence précédente ? C'est parfaitement exact. Il n'est pas de mémoire sans traces corporelles, et ces traces disparaissent au moment de la mort ; lorsque nous renaîtrons, notre cerveau sera vierge : nous aurons d'autres expériences, sans continuité aucune avec celles qui nous façonnent aujourd'hui. Impossible, par conséquent de nous rappeler avoir vécu antérieurement à notre naissance<sup>20</sup>. Mais si la mémoire pré-suppose l'identité personnelle, la réciproque n'est pas nécessaire ; et c'est pourquoi, en toute rigueur, l'exemple de l'amnésique ne prouve rien : encore que l'hypothèse d'un changement d'essence rende assez bien compte du phénomène, il se peut, malgré tout, qu'un individu perde la totalité de ses souvenirs sans pourtant cesser d'être lui-même. Or ce dernier cas, s'il se produisait, ne se distinguerait pas beaucoup de celui qui nous occupe. Dans ma vie future, s'il en est une, mon nouveau moi ne saura rien de l'ancien ; mais *ce sera toujours moi*, et là est l'essentiel<sup>20 bis</sup>.

Reste une dernière objection : si rien de ce qui précède n'est logiquement incompatible avec le spinozisme, est-il bien sûr que Spinoza lui-même y ait pensé ? Ce qui est certain, c'est que, sur ce point précis de sa doctrine, il a dû penser à quelque chose d'assez dangereux. Après avoir émis, à propos du poète amné-

19 bis. Cf. *Eth.* II, lemme 5 après la proposition 13.

20. *Eth.* V, prop. 23, scolie.

20 bis. Cyrano de Bergerac exprime une idée analogue : « La matière, qui à force de se mêler est enfin arrivée à ce nombre, cette disposition et cet ordre nécessaire à la construction de ton être, peut-elle pas en se remêlant arriver à une disposition requise pour faire que tu te sentes être encore une autre fois ? Oui, mais, me diras-tu, je ne me souviendrai pas d'avoir été ? Hé ! mon cher frère, que t'importe, pourvu que tu te sentes être ? » (*Histoire comique des États et Empires du Soleil*, p. 157).

sique, l'hypothèse paradoxale de l'incarnation de plusieurs essences dans un même substrat au cours du temps, il ajoute en effet : « Mais, pour ne pas fournir aux superstitieux matière à de nouvelles questions, je préfère laisser ce sujet »<sup>21</sup>. A quoi songeait-il exactement ? Ne serait-ce pas à l'hypothèse inverse de la réincarnation d'une même essence dans plusieurs substrats successifs ? Hypothèse qui, dans la mesure où le grand public n'eût pas manqué de la confondre avec celle de la transmigration des âmes, risquait doublement d'agiter les esprits « superstitieux » : à la fois parce qu'elle eût semblé donner une caution philosophique à bien des spéculations douteuses (kabbalistes ou autres)<sup>22</sup> et parce qu'elle eût inutilement scandalisé les chrétiens ? Directement, nous n'avons aucun moyen de le savoir. Mais peut-être est-il permis d'invoquer ici un témoignage indirect, que Brunschvicg<sup>23</sup>, sans approfondir la question, rapprochait déjà du scolie de la proposition 39 du livre IV de l'*Ethique* : celui de Tschirnhaus.

On sait, en effet, que Leibnis, dans une note manuscrite célèbre, a résumé les informations que lui avait données Tschirnhaus au cours d'un entretien sur la pensée de Spinoza<sup>24</sup>. Or, parmi les renseignements ainsi fournis, nous trouvons la déclaration suivante : « *Credit quandam transmigrationis Pythagoricae speciem* [mot illisible]. *Omnium mentes ire de corpore in corpus* ». Tschirnhaus a-t-il purement et simplement fabulé ? Compte tenu du contexte, c'est peu probable. M. Friedmann, au commentaire duquel nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer, classe les informations contenues dans cette note sous quatre rubriques. Il y a d'abord, dit-il, « quelques formules... bien frappées », pleinement conformes à l'esprit et à la lettre du spinozisme : « *Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo* » ; ou encore, ce qui nous intéresse ici d'assez près : « *Christum ait fuisse summum philosophum* ». Il y a ensuite « d'autres indications sur la définition de Dieu, l'infinité des attri-

21. *Eth.* IV, prop. 39, scolie.

22. Sur le rôle et l'importance de la doctrine de la transmigration chez les kabbalistes, et tout particulièrement chez Isaac Luria et ses disciples, cf. G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, ch. VII, pp. 300-2. Cette doctrine, nous apprend M. Scholem, « étendit son influence avec une rapidité foudroyante après 1550... En peu de temps, [elle] fit partie intégralement de la croyance populaire et du folklore juifs » (*Ibid.*, p. 302). On sait, du reste, qu'elle déborda largement les milieux juifs : Bruno, par exemple, la professait (cf. H. Védrine, *La conception de la Nature chez Giordano Bruno*, p. 306). Le texte de Cyrano cité dans la note 20<sup>bis</sup> en est la transposition matérialiste.

23. Cf. Spinoza et ses contemporains, ch. VII, pp. 120-1.

24. Cf. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, ch. II, p. 62. Toutes les citations qui suivent sont empruntées à cet ouvrage et à cette page (ou aux notes correspondantes, p. 258).

buts, l'âme idée du corps, les critiques adressées à Descartes », qui, « bien qu'assez gauchement exprimées, ne sont pas inexactes ». Dans un troisième groupe, « on a l'impression que l'interlocuteur de Leibniz n'a fait que parcourir un extrait de l'*Éthique* ou en a seulement entendu parler. Ce sont des à peu près, comme l'énumération des chapitres, les commentaires sur la liberté, la distinction des trois genres de connaissance. » Enfin, dans une quatrième catégorie, trois passages sont jugés « tout à fait déconcertants » par M. Friedmann : celui qui fait mention d'une « *pressio quadam* » par laquelle naît l'union des corps ; celui où il est question du *souvenir* que nous gardons, après la mort, de ce que nous avons conçu par la connaissance du troisième genre ; et, précisément, celui qui concerne la « transmigration pythagorique ». Mais, dans ce dernier groupe, le premier passage cesse de déconcerter quand nous le rapprochons de la définition qui suit la proposition 13 du livre II de l'*Éthique* ; et le second, bien que reposant sur une méprise, correspond tout de même à *quelque chose* dans le livre V : il n'y a pas de *mémoire* après la mort, puisque tout souvenir est le corrélat mental d'une image corporelle, mais il reste vrai que la destruction de notre corps, si elle nous déleste de nos idées confuses, nous laisse en possession des idées claires et distinctes que nous avons acquises en cette vie ; ainsi ces deux énoncés, dans la classification de M. Friedmann, devraient-ils se rattacher à la troisième catégorie plutôt qu'à la quatrième. En définitive, donc, tout le contenu de la note, à une exception apparente près, entretient quelque rapport avec la véritable pensée de Spinoza. Est-il vraisemblable qu'un seul passage soit totalement aberrant ? Sans doute ne saurait-il être question, chez Spinoza, d'une transmigration des âmes « *de corpore in corpus* » : une seule et même âme est l'idée d'un seul et même corps, sans jamais pouvoir changer d'idéat. Mais Tschirnhaus, ici, ne confond-il pas le corps avec la simple juxtaposition des parties qui le composent, abstraction faite du rapport de mouvement et de repos qui en définit l'individualité ? Un amalgame ne s'opère-t-il pas dans son esprit, par l'intermédiaire de la notion traditionnelle de « forme du corps », entre le couple âme-corps et le couple structure-substrat ? S'il en est ainsi, l'erreur qu'il commet est *du même ordre* que celle dont il s'est rendu coupable à propos de la mémoire posthume : « à peu près », réminiscence mal comprise, mais non pas invention pure. Remplaçons « âmes » par « essences individuelles » et « corps » par « agrégat d'organes », et nous retomberons, très exactement, sur l'hypothèse dont nous venons de voir qu'elle n'entraîne pas en contradiction formelle avec le spinozisme. Cette hypothèse, Spinoza

n'avait pas à la mentionner dans l'*Ethique* : étant indémontrable, elle ne fait pas partie de sa philosophie. Il n'avait pas non plus à la mentionner dans le *T.T-P*, où il cherche au contraire un terrain d'entente avec les chrétiens : autant il lui fallait *déclarer* croire au salut des ignorants, autant il lui fallait se garder de préciser la façon dont il en imaginait le mécanisme. Mais ce qu'il refusait d'écrire, n'a-t-il pu y faire allusion, en le présentant comme une simple conjecture, dans une conversation privée avec un interlocuteur dont il appréciait particulièrement l'intelligence et la liberté d'esprit ? S'il a parlé à Tschirnhaus du Christ conçu comme « *summum philosophum* », si la question du Christ-philosophe est liée à celle du salut par l'obéissance, si celle-ci est elle-même liée à celle de la « transmigration » (non pythagorique), il est vrai) des essences individuelles, n'a-t-il pu passer tout naturellement d'un thème à l'autre ? Nous n'en aurons jamais la preuve ; mais les deux critères épistémologiques définis par Spinoza lui-même ne nous interdisent pas d'en être moralement certains. Il est vrai que les motivations pragmatiques nous font défaut !...

Que nous arrivera-t-il, cependant, lorsque notre essence corporelle et notre âme réapparaîtront dans la durée ? Si nous revivons dans une société analogue à nos sociétés actuelles, nous n'y gagnerons pas grand-chose : la conjonction des mêmes aptitudes et du même environnement aboutira aux mêmes résultats, avec aussi peu de succès. Pour que les vrais croyants d'hier et d'aujourd'hui accèdent à la sagesse au cours de leur seconde existence, il faut donc, puisque leurs capacités naturelles restent constantes, que la Cité, entre temps, se soit réformée de fond en comble. Et cela dans le monde entier, car il n'y a aucune raison particulière pour que tous les justes renaissent providentiellement au même endroit. Le spinozisme nous autorise-t-il à admettre une telle éventualité ?

Pas avec une certitude scientifique, bien entendu. Spinoza, des données dont il dispose, ne prétend pas déduire le destin futur de l'humanité. Il n'y a pas, chez lui, de philosophie de l'Histoire *universelle* ; tout au plus y trouvons-nous, implicite quoique assez facilement décelable, une théorie de la *micro-histoire* : de l'évolution que devrait suivre une société politique livrée à sa seule dynamique interne, considérée isolément, abstraction faite de toute intervention extérieure. Et cette évolution, en définitive, est assez peu encourageante ; comme nous avons tenté de le montrer ailleurs, elle est commandée par la combinaison de deux processus : passage de la

Démocratie à l'Aristocratie, puis à la Monarchie<sup>25</sup> ; passage de la barbarie à la civilisation, puis à la décadence<sup>26</sup> — avec pour terme final, par conséquent, une monarchie décadente dont le despotisme turc constitue aujourd'hui la meilleure illustration. Mais une société politique, en réalité, n'est jamais livrée à sa seule dynamique interne : elle est en interaction constante, non seulement avec la Nature, mais aussi et surtout avec les autres sociétés politiques ; les empires, par exemple, se font et se défont selon les hasards de l'héritage et de la guerre. Bien plus : les initiatives individuelles — soumises, elles aussi, au déterminisme universel, mais contingentes *par rapport* aux déterminismes sociaux — peuvent fort bien, lorsqu'elles jouent au bon moment (cf. Moïse), infléchir le cours des choses. D'où la possibilité de sauter l'une ou l'autre étape, de revenir en arrière, de rester plus ou moins longtemps à tel ou tel stade, etc... En principe, rien n'est donc exclu : ni la résultante globale de tous ces facteurs est prévisible en droit, elle ne l'est pas, en fait (sinon après coup), pour notre entendement trop limité. Reconnaissons toutefois que, dans une telle perspective, un *progrès* à long terme n'est guère concevable : dans la mesure où tous les Etats, chacun pris à part, tendent vers le pire, on voit mal comment leur interaction produirait l'effet contraire. Tout au plus constate-t-on souvent que, lorsque la civilisation décline en certains pays, elle prend son essor en certains autres ; mais, là aussi, la décadence survient bientôt, et cela recommence sans cesse. L'Histoire, *abandonnée à elle-même*, semble désespérément cyclique.

Mais peut-être n'est-il pas fatal que l'Histoire reste abandonnée à elle-même. Si, en effet, certaines initiatives individuelles peuvent en modifier le cours, cela ne vaut-il pas également pour les initiatives *des philosophes* ? Lorsque ces derniers, par les seules armes de la persuasion, soumettent aux gouvernants un projet de constitution spinoziste, leur intervention est-elle nécessairement vouée à l'échec ? Rien, sur ce point, ne nous impose un pessimisme radical. Car les conditions extérieures qui facilitent l'élaboration d'un tel projet sont en même temps celles qui en facilitent l'acceptation : moins une société est mal faite, plus il y a de chances, toutes choses égales d'ailleurs, pour qu'un philosophe y apparaisse ; d'un autre côté, moins une société est mal faite, moins importantes sont les réformes qu'il convient d'y introduire pour que ses institutions coïncident avec celles d'un Etat idéal, moins ces réformes risquent d'apparaître comme scandaleuses. Ce n'est pas tout à fait par hasard, nous l'avons noté en passant, que le spinozisme a pu voir le jour

25. T.P., ch. VIII, § 12 (G, t. III, p. 329 ; P, p. 1054).

26. T.P., ch. X, § 4 (G, t. III, p. 355 ; P, pp. 1092-3).

en Hollande ; et les institutions de la Hollande, d'autre part, ne s'écartent pas trop de celles que préconise le *Traité Politique*. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que Spinoza se fasse beaucoup d'illusions sur ses chances de succès dans l'immédiat ; mais s'il croyait n'en avoir aucune à longue échéance, aurait-il perdu son temps à s'occuper de ce genre de questions ? Sans doute échouerait-il, mais, si les Hollandais ne profitent pas de l'occasion qui leur est offerte, d'autres occasions, par la suite, ne manqueront pas de se présenter : d'autres Etats, arrivés à l'apogée de leur évolution, seront susceptibles, à leur tour, de se donner un système institutionnel impeccable ; d'autres philosophes surgiront, qui leur indiqueront en quoi consiste ce système institutionnel ; bien plus : ces philosophes auront moins de peine à découvrir la vérité que n'en a eu Spinoza lui-même, puisqu'il disposeront de ses travaux. Pour peu qu'une telle conjoncture se reproduise un assez grand nombre de fois au cours des siècles, l'adoption, quelque part sur Terre, d'une constitution spinoziste n'est-elle pas statistiquement vraisemblable ?

Or cette adoption pourrait exercer sur les destinées du genre humain une influence considérable. Un état spinoziste, c'est-à-dire un Etat pleinement conforme à son concept d'Etat, ne contient en lui-même aucune contradiction destructrice : toutes choses égales d'ailleurs, rien ne l'empêche de durer éternellement<sup>27</sup>. Sans doute risque-t-il toujours d'être anéanti par quelque accident imprévisible venu du dehors<sup>28</sup> : une invasion étrangère, par exemple — encore que, de ce point de vue même, sa cohésion interne lui donne une capacité de résistance incomparable. Mais enfin, de toute évidence, ses chances de survie sont infiniment plus grandes que celles des sociétés mal faites : une fois instauré, il échappe aux fatalités de l'Histoire cyclique ; pour lui, toute possibilité de dégénérescence est exclue. N'est-il pas permis de penser que cette réussite exceptionnelle, à la longue, frappera l'imagination des dirigeants des pays voisins ? Que ces dirigeants, par égoïsme pur, uniquement parce qu'ils voudront consolider leur propre pouvoir, finiront par apercevoir les avantages d'un tel système ? Que les leçons de l'expérience les convaincront bien plus facilement que n'auraient pu le faire celles des philosophes ? Mais la contagion de l'exemple est d'autant plus irrésistible que les exemples à imiter sont plus nombreux : plus il y aura d'Etats spinozistes, plus l'ensemble qu'ils formeront sera puissant, plus les autres Etats désireront acquérir la même puissance ; les institutions idéales, par une sorte de mouve-

27. Cf. *T.P.*, ch. X, § 9 (G, t. III, p. 357 ; P, pp. 1095-6).

28. *Ibid.*

ment uniformément accéléré, feront tache d'huile avec une rapidité proportionnelle à leurs succès antérieurs. Est-il impossible, dès lors, que toutes les nations sans exception finissent par se donner des constitutions parfaites ? S'il en était ainsi, la rédaction du *Traité Politique* correspondrait à un moment historique décisif : elle amorcerait un processus irréversible par lequel, peu à peu, l'Histoire cyclique se transformerait en une *Histoire linéaire ascendante*. Sans doute Spinoza est-il bien incapable de démontrer qu'il en est ainsi : pour mesurer avec exactitude les répercussions que pourrait avoir sur l'esprit des hommes la mise en vigueur des institutions qu'il préconise, il lui faudrait connaître la nature humaine beaucoup mieux qu'il ne la connaît. Mais rien ne l'oblige à écarter cette hypothèse. Et s'il ne souhaitait pas qu'elle fût vraie, que signifierait pour lui la Politique ?

Telles sont donc, semble-t-il, les deux conditions de possibilité du salut par l'obéissance. Ceux qui se soumettent au sens faible, nous l'avons vu, sont naturellement plus doués que les autres ignorants : le fait qu'ils aient déjà pu s'élever jusqu'à l'amour passionnel de Dieu prouve qu'ils sont capables d'imaginer beaucoup de choses à la fois, et nous savons, par ailleurs, que l'aptitude à comprendre est proportionnelle à la largeur du champ de conscience. S'ils n'ont pas, malgré tout, réussi à aller plus loin, cela vient simplement de ce qu'ils ont dû passer leur vie entière à lutter contre un environnement défavorable. S'ils revivent, par conséquent, dans un milieu social infiniment plus propice au développement de l'intelligence, aucun doute n'est permis : leur intelligence se développera effectivement. Entendons-nous bien : les progrès qu'ils réaliseront au cours de leur prochaine existence ne seront pas la continuation de ceux qu'ils ont réalisés dès à présent ; il leur faudra tout recommencer, comme s'ils n'avaient jamais rien acquis : passer, à nouveau, de l'enfance à l'état adulte, de l'insociabilité à l'obéissance sous la contrainte, de celle-ci à la soumission spontanée. Mais ils le feront beaucoup plus facilement et beaucoup plus vite que la première fois, parce que les causes extérieures les y aideront bien davantage ; après quoi, pendant les nombreuses années qui leur resteront à vivre, rien ne les empêchera plus de cultiver en paix leur entendement. Ainsi les vrais croyants d'hier et d'aujourd'hui parviendront-ils à la sagesse lorsque leurs essences individuelles se réactualiseront dans une société spinoziste : le salut non-intellectuel, si nos deux hypothèses sont exactes, est le signe infailible d'un salut intellectuel futur.

En est-il, cependant, la condition *sine qua non* ? Non, sans doute.

Car, s'il est bien certain que, de deux ignorants également ignorants, celui qui obéit au sens faible est plus doué que celui qui obéit au sens fort ou que celui qui désobéit, il est non moins certain qu'il y a des degrés dans l'ignorance : de l'homme totalement inculte au sage, la transition est continue. Que penser du savant méchant ? Du grand mathématicien, par exemple, qui, en dépit de connaissances très supérieures à celles de la masse, demeure esclave de ses passions anti-sociales parce que les idées claires ne constituent pas encore la plus grande partie de son esprit ? Faut-il admettre que ses capacités naturelles sont inférieures à celles du simple fidèle au cœur pur ? Que, par conséquent, il n'obtiendra pas la béatitude au cours de sa prochaine existence ? Ce serait absurde. Plus vraisemblablement, il est permis de supposer qu'ils ont tous deux des aptitudes à peu près égales, mais que, par suite des hasards de leurs biographies individuelles respectives, ils n'en font pas le même usage : que l'un en permanence, est déterminé à mobiliser toutes ses ressources à des fins de perfectionnement purement moral, sans jamais avoir le loisir de penser à autre chose ; que l'autre, au contraire, à qui les circonstances, tout en le soumettant par ailleurs à des tentations plus fortes (richesse, pouvoir, etc...), ont permis de se mieux instruire, est sollicité alternativement par l'avarice ou l'ambition et par le désir de connaître — ce qui, lorsque ses impulsions néfastes lui laissent momentanément quelque répit, donne à sa raison les moyens de se développer tant bien que mal. S'il en est ainsi, l'amour passionnel de Dieu n'est pas la voie d'accès *unique et obligatoire* à la sagesse : le mathématicien méchant, comme le vrai croyant, *serait* sauvé *s'il vivait* dans une société spinoziste ; comme le vrai croyant, dès lors, il *sera* sauvé *s'il revit* dans une telle société. Mais, dans ce cas, pourquoi l'article 6, que Spinoza reprend à son compte, déclare-t-il que ceux qui suivent la loi divine sont *seuls* à être sauvés (« *omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse* »)<sup>29</sup> ?

Tout repose ici, semble-t-il, sur une subtilité de langage. L'article 6, remarquons-le bien, est énoncé à l'infinitif *présent*. Si Spinoza avait dit que les justes d'aujourd'hui *seront* seuls sauvés, son affirmation s'accorderait mal avec l'hypothèse que nous lui prêtons. Mais il dit qu'ils *sont* seuls sauvés. Et cela se conçoit sans peine. Pourquoi, en effet, le salut au sens faible ne pouvait-il pas jusqu'à présent être considéré comme un véritable salut ? Parce que, nous l'avons vu, la félicité sans mélange qui le caractérisait n'était ni irréversible, en droit tout au moins, ni éternelle. Mais si notre

29. *T.T-P*, ch. XIV (G, t. III, pp. 177-8 ; P, p. 866).

conjecture est fondée, l'argument de la non-éternité ne tient plus : les vrais croyants, en cette vie même, jouissent déjà d'un parfait bonheur ; dans leur vie future, ils jouiront encore d'un parfait bonheur, et cette fois indépendamment de la durée de leur corps ; on ne les trompe donc pas en leur enseignant que leur félicité présente est à l'abri du temps et de la mort. Quant à l'argument de la non-irréversibilité dans la durée, il perd presque toute importance. Sans doute est-il possible que le vrai croyant, un beau jour, cesse d'aimer passionnellement Dieu et d'être heureux ; mais le sage, lui aussi, au début de sa nouvelle existence, traversera une brève période d'obscurcissement : il devra, lui aussi, repasser de l'enfance à l'état adulte, reconstituer ses idées claires, réapprendre la sagesse ; de ce point de vue, la seule différence entre l'un et l'autre consiste en ce que, pour le premier, la période en question commencera peut-être avant la fin de la vie présente au lieu de commencer seulement au moment de la seconde naissance : est-ce vraiment bien grave ? De toute façon, à quelques années près, ils retrouveront tous deux la tranquillité de l'âme. Compte non tenu de cette différence insignifiante, on peut donc dire que le bonheur du simple fidèle au cœur pur, comme celui du sage, est *dès maintenant* inaltérable : s'il s'altère en fait, ce n'est jamais pour bien longtemps, et le résultat final demeure acquis. Or le savant méchant se trouve dans une situation tout autre : il est, lui, malheureux en cette vie ; et il le restera, quelle que soit l'étendue de ses connaissances, tant que les passions nuisibles occuperont dans son esprit une plus grande place que les idées claires ; il *sera* sauvé, mais il ne *l'est* pas encore. Seuls, par conséquent, *sont* sauvés ceux qui suivent la loi divine : les sages, d'une part ; les fidèles authentiques d'autre part.

Sont-ils *tous* sauvés, comme l'indique également l'article 6 ? Voilà qui soulève une difficulté apparente. Car ce ne sont pas seulement nos vrais croyants qui jouiront de conditions de vie plus favorables au cours de leur prochaine existence : *tous les hommes*, sans exception, pourront exercer leurs aptitudes naturelles avec plus de succès qu'à présent. Parmi les ignorants qui n'obéissent aujourd'hui qu'au sens fort, certains, vraisemblablement, parviendront donc à l'amour passionnel de Dieu lorsqu'ils revivront dans un Etat spinoziste ; et pourtant, compte tenu de leurs faibles capacités, ce même Etat ne leur permettra peut-être pas d'aller plus loin. Le « dogme fondamental de la Théologie », dès lors, cessera-t-il de valoir pour eux ? L'objection, en réalité, n'a rien d'insurmontable par principe. D'une part, en effet, pourquoi une essence singulière devrait-elle s'actualiser seulement deux fois, et non pas trois, ou quatre, ou même à

une infinité de reprise ? D'autre part, une fois instauré l'Etat idéal, le perfectionnement continu des sciences et de leurs applications techniques (Mécanique, Médecine, Pédagogie) n'améliorera-t-il pas indéfiniment notre milieu environnant<sup>30</sup> ? Par là-même, à chaque « réincarnation » nouvelle, ne bénéficierons-nous pas de facilités sans cesse croissantes pour cultiver notre intelligence ? En admettant que tel soit le cas, le dogme du salut par l'obéissance aura une portée universelle, indépendante de toute condition de temps ; si les vrais croyants d'aujourd'hui sont les sages de demain, les vrais croyants de demain seront les sages d'après-demain. Et puisque cette loi est récurrente, l'humanité entière ne finira-t-elle pas, à la limite, par atteindre la béatitude intellectuelle ? N'extrapolons pas trop, cependant : peut-être subsistera-t-il un certain nombre, voire un très grand nombre, de débiles irréductibles qui ne dépasseront jamais le stade de la soumission contrainte. Mais enfin, ceux qui obéiront spontanément en l'une quelconque de leurs existences seront bien sauvés, puisqu'ils s'élèveront, lors de la suivante, à l'amour intellectuel de Dieu ; et l'article 6 ne demande rien de plus.

Est-ce bien là l'opinion de Spinoza ? Encore une fois, rien ne le *prouve*. Mais ce qui est certain, c'est qu'il nous faut choisir entre trois solutions et trois seulement : ou bien, violant ce qu'il considère lui-même comme une exigence inconditionnelle de la Raison, Spinoza *ment* lorsqu'il déclare croire au salut des ignorants ; ou bien, se départissant de son habituel souci de cohérence systématique, il y croit par étourderie pure et simple, sans avoir pris la peine d'approfondir la question, sans s'être interrogé sur les conditions de possibilité de ce qu'il affirme ; ou bien, s'il s'est interrogé sur ces conditions de possibilité, il a nécessairement rencontré nos deux hypothèses : en dehors d'elles, nous l'avons vu tout au long du chapitre III, aucune autre interprétation n'est admissible. Tel est, pour lui, le seul moyen d'établir la non-absurdité intrinsèque du « dogme fondamental ». Et ce que nous savons de son honnêteté et de sa rigueur ne nous autorise-t-il pas à penser qu'il a sérieusement cherché à l'établir ?

\*\*

Le salut des ignorants honnêtes est, pour le philosophe, chose souhaitable. Considéré en lui-même, il n'est pas logiquement contradictoire : nous connaissons les deux causes dont l'éventuelle conjonction en rendrait intelligible le mécanisme ; connaissant ces deux

30. Cf. *supra*, chapitre III, pp. 161-2 et 204.

causes, nous savons que le « dogme fondamental » est nécessairement vrai si elles sont réunies en fait et nécessairement faux dans le cas contraire ; simplement, les limites de notre entendement ne nous permettent pas de résoudre *more geometrico* la question de fait. Au point où nous en sommes, par conséquent, nous préférierions que la proposition énoncée dans l'article 6 soit exacte, mais nous comprenons en même temps que nous n'avons aucun moyen d'en démontrer la vérité ou la fausseté : *a priori*, les deux éventualités sont également vraisemblables.

Comment faire pencher la balance ? La réponse s'impose : pour trancher l'alternative, pour nous sentir autorisés à accorder à l'une ou l'autre conjecture un degré de probabilité supérieur, nous avons besoin de témoignages *a posteriori*. Sans doute, s'ils sont favorables à la solution qui nous déplaît, ne suffiront-ils peut-être pas à entraîner notre adhésion ; mais s'ils appuient celle qui nous convient, rien, psychologiquement, ne nous empêchera d'y croire. Il est vrai que le problème, ici, est plus complexe que dans le cas de l'histoire : les témoignages requis doivent se rapporter au *futur*, non au passé. Mais il se trouve, précisément, que certains individus prétendent avoir eu révélation des desseins de Dieu concernant l'avenir des hommes ; et que tous, sur un point au moins, sont unanimes : Dieu leur a garanti que les justes seraient sauvés. Ces individus, ce sont évidemment les prophètes. Dans quelle mesure pouvons-nous leur faire confiance ?

Remarquons tout de suite que la prévision de l'avenir, dans un univers spinoziste, n'a rien d'impossible par principe. Elle ne soulèverait d'inextricables difficultés que dans un monde où règneraient la contingence et, au niveau de l'homme, le libre-arbitre. Mais nous savons que, pour Spinoza, tout est prédéterminé : en droit, de chaque état de l'Univers, les états suivants doivent pouvoir se déduire intégralement comme l'effet se déduit de sa cause. L'Entendement infini conçoit *uno intuitu* la série infinie des choses singulières. Notre entendement fini, lui, n'en conçoit que des aspects très fragmentaires ; mais s'il était capable de développer la totalité des conséquences de ce qu'il conçoit, rien ne lui échapperait : aucun événement futur ne lui est inaccessible par nature, seule sa finitude l'empêche d'explicitier tout ce qu'enveloppent ses perceptions ; en ce sens, on peut dire que l'esprit humain est apte à pressentir confusément ce qui n'existe pas encore<sup>31</sup>. Or l'imagination accompagne pas à pas l'entendement : images et mots s'enchaînent en un ordre analogue à celui des démonstrations<sup>32</sup>. Bien plus : elle

31. Lettre 17 (G, t. IV, p. 77 ; P, p. 1172).

32. *Ibid.*

*devance* l'entendement ; à partir de mots et d'images, on peut composer beaucoup plus d'idées qu'à partir des seules notions communes<sup>33</sup> ; si tous les éléments dont est constituée notre connaissance du premier genre sont déductibles, la plupart d'entre eux, en fait, nous sont donnés sans être déduits. Pourquoi, dès lors, puisqu'il n'y a aucune différence de principe entre le présent et l'avenir, ne pourrions-nous imaginer les effets futurs de ce qui nous affecte présentement ? D'une certaine façon, ils sont *déjà là*, enveloppés dans leurs causes actuelles ; pourquoi, dans ces conditions, certains hommes doués d'une imagination exceptionnellement vive ne pourraient-ils les apercevoir comme s'ils existaient dès maintenant<sup>34</sup> ? Sans doute ignorons-nous les mécanismes naturels qui nous permettraient de rendre compte du phénomène prophétique<sup>35</sup> ; mais, dans une perspective déterministe, rien ne nous autorise à le déclarer inconcevable.

Cela n'en prouve évidemment pas la réalité. A plus forte raison cela ne prouve-t-il pas que, dans tel cas particulier, tel individu ait vraiment perçu l'avenir ; en croyant sur parole n'importe quel visionnaire, nous ferions preuve d'une grande naïveté. Mais il y a visionnaires et visionnaires. Et les prophètes juifs se distinguaient tout de même assez bien des charlatans et des rêveurs : les deux critères en fonction desquels ils étaient institutionnellement sélectionnés nous obligent à accorder un certain poids à leur témoignage.

En premier lieu, nous le savons, seuls pouvaient être considérés comme de « vrais prophètes » ceux d'entre les voyants qui se montraient parfaitement fidèles à la loi mosaïque. Et leur fidélité devait porter sur deux points : orthodoxie doctrinale de leur enseignement, d'une part<sup>36</sup> ; sainteté de leur vie, d'autre part — ou, ce qui revient au même, inclination de leur cœur à la justice et à la bonté<sup>37</sup>. Si le premier de ces deux points ne nous intéresse guère ici, le second, par contre, est capital. Comment des hommes qui consacraient leur vie entière à la prédication de la justice et de la charité auraient-ils pu mentir sciemment<sup>38</sup> ? Dira-t-on qu'ils violaient eux-mêmes les principes qu'ils enseignaient ? Voilà qui est peu probable : les « vrais prophètes », nous l'avons vu, s'oppo-

33. *T.T-P*, ch. I (G, t. III, p. 28 ; P, p. 689).

34. Lettre 17 (G, t. IV, p. 77 ; P, p. 1172) — cf. V. Brochard, *Le Dieu de Spinoza*, p. 335.

35. *T.T-P*, ch. I (G, t. III, p. 28 ; P, p. 689).

36. *T.T-P*, ch. XV (G, t. III, p. 186 ; P, pp. 876-7).

37. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 31 ; P, p. 693) ; ch. XV (G, t. III, p. 186 ; P, p. 876).

38. *T.T-P*, ch. XV (G, t. III, p. 186 ; P, p. 877).

saient généralement aux rois hébreux<sup>39</sup> ; si ces derniers avaient eu la moindre possibilité de les convaincre d'imposture, ils en auraient largement profité : pour qu'ils aient été obligés de s'incliner devant leur piété, il fallait vraiment qu'ils n'aient trouvé aucune occasion de la mettre en doute. De tous les prophètes juifs officiellement reconnus pour tels, nous pouvons donc admettre la *bonne foi* : peut-être se trompaient-ils parfois dans leurs prévisions, mais, selon toute vraisemblance, aucun d'entre eux ne s'est jamais rendu coupable de mystification consciente ; ce qu'ils déclaraient voir et entendre, ils croyaient *réellement* l'avoir vu et entendu.

Sans doute la sincérité n'est-elle pas une garantie de véracité. Mais la piété des prophètes signifie davantage encore. Dire que leur cœur était porté vers le juste et vers le bien revient à dire qu'ils *aimaient* les autres hommes : non seulement les autres Juifs, mais, de façon plus ou moins nette, le genre humain dans son ensemble. Or l'amour, selon Spinoza, n'est pas sans nous donner quelque aptitude à pressentir l'avenir de l'objet aimé : lorsqu'un père, par exemple, aime son fils au point de former avec lui comme un seul et même être, l'âme du père doit participer de l'essence idéale du fils, de ses affections et de leurs effets ; aussi peut-elle parfois imaginer l'un ou l'autre de ces effets futurs comme s'il était déjà présent<sup>40</sup>. Il est vrai que l'amour exclusif d'un père pour son fils n'est pas la même chose que l'amour indifférencié d'un homme de bien pour ses concitoyens ou ses semblables. Il est vrai aussi qu'un tel amour, en règle générale, ne nous permet d'apercevoir que des événements assez peu éloignés dans le temps<sup>41</sup>. Mais la lettre 17 ne traite pas particulièrement du don prophétique : elle n'a pas d'autre but que d'expliquer une prémonition de Balling, son destinataire, qui est un personnage tout-à-fait moyen. Pourquoi ce qui vaut, chez un individu ordinaire, pour l'amour paternel et pour un avenir très proche, ne vaudrait-il pas, chez un individu exceptionnellement imaginatif, pour un amour beaucoup plus large et pour un avenir beaucoup plus lointain ? N'est-ce pas là ce que veut dire l'auteur du *T.T-P* lorsqu'il déclare, en termes assez énigmatiques, que Dieu ne trompe jamais les pieux et les élus<sup>42</sup> ? Les prophètes, par suite de la conjonction d'une sensibilité aiguë et d'une charité ardente, n'ont-ils pu avoir, même s'ils n'en comprenaient ni le comment ni le pourquoi, même s'ils la réinterprétaient en fonction de leurs propres croyances, une vision fragmentaire de la vie future de l'humanité ?

39. Cf. *supra*, ch. I, p. 34 et note 205.

40. Lettre 17 (G, t. IV, pp. 77-8 ; P, pp. 1172-3).

41. *Ibid.*, (G, t. IV, p. 78 ; P, p. 1173).

42. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 31 ; P, p. 692).

Ce n'est pas certain, bien entendu : nul ne peut se justifier devant Dieu ni se vanter d'être l'instrument de Dieu<sup>43</sup> ; aucun visionnaire, autrement dit, ne peut être sûr d'aimer *assez* les hommes pour prévoir infailliblement leur destin. Mais les prophètes juifs n'étaient pas reconnus pour tels en raison de leur seule piété ; ils devaient, en second lieu, fournir des *signes* de leur mission : soit des miracles<sup>44</sup>, soit des prédictions à court terme<sup>45</sup>, soit les deux à la fois — c'est-à-dire des prédictions à court terme portant sur des miracles imminents. Or, si les miracles ne prouvent jamais rien, les prédictions exactes, par contre, donnent à penser. Prenons le cas d'Isaïe annonçant à Ezéchias la rétrogradation de l'ombre (II *Rois*, 20, 8-11 ; *Isaïe*, 38, 7-8). Que l'ombre ait rétrogradé de dix degrés au moment voulu, c'est là une simple coïncidence, que notre savoir d'aujourd'hui nous permet d'expliquer par des causes purement naturelles : il s'agit, semble-t-il, d'un phénomène de parhélie<sup>46</sup>, et non pas du tout d'une intervention de la Providence. Mais il n'en reste pas moins qu'Isaïe, dépourvu de toute connaissance scientifique, a effectivement annoncé ce qui allait arriver quelques instants plus tard : il a *vu* l'avenir, même s'il a projeté sur ce qu'il voyait sa croyance erronée en l'immobilité de la Terre et en la mobilité du Soleil<sup>47</sup>. Qu'en conclure (si le fait est exact, ce que Spinoza ne nie pas), sinon qu'il possédait *vraiment* le don prophétique ? Et s'il le possédait, pourquoi ne le croirions-nous pas lorsqu'il affirme, sans que nous puissions douter de sa bonne foi, avoir nettement perçu ce qui adviendra aux honnêtes gens dans une existence future ? Cela ne nous donne évidemment aucune certitude mathématique : on peut deviner juste dans certains cas et se tromper dans certains autres. Mais enfin, il y a tout de même là quelque chose d'impressionnant : les signes fournis par les prophètes tendent à nous convaincre qu'ils n'ont pas parlé à la légère, que leurs prévisions étaient autre chose et plus que de simples illusions<sup>48</sup>.

Or, sur la question du salut des ignorants, tous les prophètes juifs sont d'accord : quelles que soient par ailleurs leurs divergences, Dieu, disent-ils et croient-ils, leur a révélé que les justes connaîtraient la béatitude éternelle. Bien plus : que ce soit en Israël ou autre part, nul n'a jamais prétendu que Dieu lui ait révélé le

43. *Ibid.*, (G, t. III, p. 31 ; P, p. 693).

44. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 31 ; P, p. 692) et ch. XV (G, t. III, p. 186 ; P, p. 877).

45. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 30 ; P, p. 692) et ch. XV (G, t. III, p. 186 ; P, p. 877).

46. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 36 ; P, p. 693).

47. *Ibid.*

48. *T.T-P*, ch. XV (G, t. III, p. 186 ; P, p. 877).

contraire. Ces témoignages multiples, convergents, que rien ne contredit, qui sont manifestement sincères, qui semblent confirmés par l'existence d'un pouvoir de prémonition très réel chez leurs auteurs, serait-il judicieux de les récuser obstinément ? Sans doute la conviction des prophètes ne reposait-elle que sur une certitude morale<sup>49</sup> ; mais n'avons-nous pas les meilleures raisons d'être nous-mêmes moralement certains de son bien-fondé ?



Les deux critères épistémologiques sont donc effectivement réunis. Critère empirique, d'une part : concernant l'avenir, les allégations des prophètes ont une valeur un peu analogue à celle que peuvent avoir, concernant le passé, les renseignements donnés par des chroniqueurs réputés sérieux. Critère théorique, d'autre part : encore que ces allégations portent sur un fait qui ne correspond pour nous à aucune expérience, leur non-absurdité intrinsèque est prouvée ; nos deux conjectures relatives à la « transmigration » des essences et à l'instauration future de sociétés spinozistes sur toute la surface de la Terre, si elles étaient vraies, nous donneraient les moyens d'en rendre compte. Dans la mesure, cependant, où notre entendement trop limité est incapable de démontrer la vérité de ces deux conjectures — dans la mesure, par conséquent, où il lui faut bien admettre que les prophètes, en dépit de leur bonne foi et de leur aptitude incontestable à prédire l'avenir dans certains cas, se sont peut-être trompés sur ce point précis —, toute certitude scientifique est exclue. Mais, compte tenu des motivations pragmatiques, notre raison ne trouve rien qui puisse la déterminer à remettre en cause la certitude morale que, toutes choses égales d'ailleurs, notre imagination attribuait spontanément au « dogme fondamental ». Tout ce que nous pouvons objecter à ce dogme, c'est qu'il n'est pas déduit *more geometrico* ; mais il en va de même pour les témoignages de nos sens, et cela ne nous empêche généralement pas de leur accorder notre confiance ; la seule précaution à prendre est de refuser de les intégrer à nos spéculations philosophiques, et c'est bien ce que fait ici l'auteur du *T.T-P*. Même si Spinoza *déclarait* ne pas croire au salut par l'obéissance, il y croirait tout de même ; car le rapport des forces, dans son esprit, joue en faveur de l'adhésion.

Est-il impossible, dans ces conditions, qu'un entendement supé-

49. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 30 ; P, p. 692).

rieur au nôtre soit parvenu à concevoir intellectuellement ce qui, pour nous, fait l'objet d'une simple croyance ? Spinoza, nous le savons, identifie le réel à l'intelligible ; dès lors qu'il admet la réalité du salut des ignorants, il doit donc le considérer comme déductible en droit, au moins pour l'Entendement infini. Mais pourquoi pas pour un entendement simplement *moins* limité que le sien propre ? Spinoza, après tout, n'est sans doute pas *le plus intelligent* des modes finis !... Et voilà qui, après ce long détour, nous ramène enfin au problème du Christ.

## CHAPITRE VI

### LE CHRIST ET LA VERITE (CONCLUSION)

Reprenons donc le problème du Christ au point où nous l'avions laissé à la fin du chapitre II, et tentons de conclure. Compte tenu de ce que les Evangiles nous apprennent, tout, ou presque, nous donne à penser que l'enseignement de Jésus émane d'un philosophe ; n'était l'affirmation relative au salut des ignorants, aucune hésitation ne serait permise : il nous faudrait admettre, avec une très haute certitude morale, que le Christ a conçu « *vere et adaequate* » la totalité de son message. Mais ladite affirmation, par son caractère paradoxal, nous mettait en présence d'une alternative qui nous obligeait à réexaminer la question : ou bien les ignorants, en réalité, ne peuvent pas être sauvés, et dans ce cas, en dépit de toutes les apparences contraires, le Christ n'était finalement pas un philosophe ; ou bien ils peuvent être sauvés et dans ce cas l'entendement du Christ dépassait de beaucoup celui d'un philosophe ordinaire. Or l'alternative est maintenant tranchée : tout-à-fait indépendamment du témoignage de Jésus-Christ, de sérieuses raisons nous portent à croire, avec une très haute certitude morale, que la simple obéissance conduit les hommes au salut. De la conjonction de ces deux certitudes morales, une troisième se dégage donc : le Christ a compris intellectuellement ce que Spinoza lui-même, tout en y souscrivant comme à un article de foi, s'avoue incapable de démontrer.

Ne serait-il pas possible, cependant, d'éviter cette conclusion ? Ne pourrait-on penser que le Christ, sur ce point, n'en savait pas plus long que l'auteur de *l'Ethique* ? Qu'il concevait intellectuellement tout ce qu'il enseignait, *sauf* précisément, le « dogme fon-

damental » ? Que du bien-fondé de ce dogme, comme Spinoza, et pour les mêmes raisons, il n'était que moralement certain ? Non, sans aucun doute. Car le cas du Christ, en réalité, est très différent de celui de Spinoza. Ce dernier *n'enseigne* pas que l'obéissance sauve : s'il s'en déclare personnellement convaincu, c'est en passant, pour répondre à une éventuelle objection ; mais il prend bien soin de nous faire savoir que cette conviction subjective ne s'intègre pas à sa doctrine. Or le Christ, lui, enseigne *ex cathedra* le dogme du salut des ignorants : il l'enseigne sans aucune réserve, comme une vérité absolument certaine, sans le distinguer le moins du monde des autres vérités qu'il nous dispense par ailleurs. Et, d'autre part, il déclare expressément avoir reçu de Dieu tous les éléments de son message, y compris par conséquent celui-là, en une révélation sans images ni mots ; ce qui veut dire, si du moins nous lui faisons l'honneur de reconnaître que cela veut dire quelque chose, qu'il les a tous déduits de l'idée de Dieu. Dès lors, puisque la rationalité de tous les autres points de sa doctrine semble confirmer cette assertion, ne doit-il pas, sur ce point-là aussi, avoir dit vrai ? Nous n'en pourrions douter que si l'accès des simples croyants à la béatitude authentique nous apparaissait comme impossible, ou à la rigueur comme improbable ; mais dans la mesure où il n'en est pas ainsi, quel motif aurions-nous de suspendre encore notre jugement ?

Reste à déterminer *qui était le Christ* pour avoir pu s'élever à un tel niveau de connaissance. Nous savons, d'une part, qu'il n'était pas Dieu : un mode fini ne se confond ni avec la Substance en tant que telle, ni même avec un mode infini ; il ne peut avoir qu'un entendement limité. Nous savons, d'autre part, que son entendement, quoique fini, n'en était pas moins très supérieur à celui de Spinoza. Mais, entre ces deux limites extrêmes, à quel degré de l'échelle des êtres se situait-il exactement ?

\*  
\*\*

Il n'est guère possible, en réalité, de donner une réponse précise à cette question. Le mieux que nous puissions faire est de tenter de la poser correctement.

Deux choses, et deux choses seulement, se déduisent de ce qui précède. D'un côté, pour avoir compris comment et pourquoi les essences individuelles humaines s'actualisent nécessairement plusieurs fois de suite, le Christ devait posséder une excellente connaissance des mécanismes de l'hérédité ; c'est-à-dire, en définitive, de

la structure et des aptitudes du corps humain. D'un autre côté, pour avoir compris comment et pourquoi les institutions idéales, en raison même de l'attrait qu'elles exerceront sur l'esprit des hommes, finiront nécessairement par être adoptées un jour ou l'autre sur toute la surface de la Terre, il devait posséder une excellente connaissance des passions humaines. Une seule conclusion s'impose donc, et elle est très vague : la science prodigieuse dont disposait le Christ, science que personne d'autre n'a jusqu'à présent réussi à redécouvrir, portait essentiellement *sur l'homme*.

Mais quelles conséquences pouvons-nous en inférer ? Une seule, semble-t-il, et elle est, elle aussi, extrêmement vague : *le Christ s'était avancé fort loin dans la connaissance du troisième genre*.

Nous savons, en effet, en quoi consiste cette connaissance : elle procède de l'idée adéquate d'un Attribut divin à la connaissance adéquate des essences singulières<sup>1</sup> ; elle reconstruit génétiquement ces essences à partir de Dieu, en passant successivement par des niveaux de généralité décroissants, jusqu'au moment où elle arrive à les saisir dans ce qui constitue leur individualité irréductible. Mais toute connaissance, de quelque genre qu'elle soit, se fonde sur la connaissance de notre corps : de même que nous imaginons les choses dans la seule mesure où nous percevons la façon dont notre corps est affecté *hic et nunc*, de même, si nous comprenons les choses *sub specie aeternitatis*, c'est parce que nous comprenons l'essence de notre corps *sub specie aeternitatis*<sup>2</sup>. La connaissance adéquate de n'importe quelle essence singulière a donc pour condition de possibilité la connaissance adéquate de *notre* essence singulière : plus s'individualise la définition génétique que nous formons de cette dernière, plus nous sommes capables de concevoir les autres essences dans ce qu'elles ont d'individuel, plus grande est notre aptitude à la science intuitive. Or, pour savoir ce qu'est *notre* corps, il faut d'abord savoir ce qu'est *le corps humain en général* ; et celui-ci à son tour, peut se concevoir adéquatement à plusieurs niveaux : plus se précise le concept que nous en élaborons, plus s'individualise notre connaissance de nous-mêmes. Spinoza, pour sa part, n'est pas allé très loin dans ce sens. Tant que nous nous en tenons au livre I de l'*Ethique*, la seule idée adéquate que nous puissions avoir de l'homme est celle d'un *mode fini de Dieu*, sans plus. Puis le début du livre II, en montrant que la Pensée et l'Étendue sont des Attributs divins, nous fait descendre d'un degré : avec les propositions 10-13, l'homme apparaît comme *un corps*, c'est-à-dire comme un *mode fini de l'Étendue*, et comme *l'idée*, ou

1. *Eth.* II, prop. 40, scolie 2.

2. *Eth.* V, prop. 29.

*mode fini de la Pensée*, qui exprime objectivement ce corps existant en acte. La définition qui suit la proposition 13 nous fait faire un troisième pas : elle nous permet de concevoir ce corps comme étant un *corps composé*. Enfin, les six postulats suivants, dont l'ensemble nous donne l'équivalent d'une définition génétique un peu plus précise, nous amènent au niveau qui sera celui de tout le reste de l'ouvrage : ce corps composé se caractérise par son *très haut degré* de composition et par la *très grande variété* de ses composants (parties fluides, parties molles et parties dures) ; d'où son aptitude à subir un *très grand nombre* d'affections, à être *régénéré*, à conserver les *traces* de ses affections passées grâce à l'action des parties fluides sur les parties molles, et à disposer les corps extérieurs d'un *très grand nombre* de façons<sup>3</sup>. Le concept ainsi construit, remarquons-le, est encore si général qu'il pourrait tout aussi bien s'appliquer à d'autres êtres : Spinoza n'est même pas arrivé à définir l'homme *en tant que tel*, dans ses caractères *spécifiques*. Par rapport à l'omniscience de l'Entendement infini, c'est dérisoire ; et pourtant, c'est de là que se déduira toute la suite de l'*Ethique*. Mais rien ne nous empêche, en droit, d'aller plus loin. Bien plus : le scolie de la proposition 4 du livre V nous invite expressément à poursuivre ; plus nous progresserons dans la connaissance de notre nature, nous indique-t-il, plus nos passions se transformeront en idées claires. Un autre philosophe, profitant des enseignements de Spinoza, devrait pouvoir faire un nouveau pas dans le sens de la particularisation, substituer à ces six postulats une définition plus précise de la nature humaine et en déduire une *Ethique* plus concrète ; après quoi un troisième philosophe particulariserait davantage encore, etc... A chacun de ces niveaux, nous retrouverions le même système, mais, à mesure que décroîtrait le degré de généralité de notre savoir, la même structure organiserait un contenu toujours

3. A vrai dire, ces six postulats sont simplement juxtaposés. Mais sans doute pourrait-on les réduire à deux. Du postulat 1, combiné aux lemmes 4-7 qui suivent la proposition 13 et au scolie du lemme 7, on devrait pouvoir déduire les postulats 3 et 4 — et peut-être aussi le postulat 6, si l'aptitude à affecter les corps extérieurs est fonction de l'aptitude à être affecté par eux. Du postulat 2, combiné à l'axiome 3 qui suit la proposition 13, on devrait pouvoir déduire le postulat 5. Resterait donc la définition génétique suivante : *mode de l'Attribut-Étendue résultant de la composition d'un très grand nombre de modes de l'Attribut-Étendue eux-mêmes très composés, dont certains sont fluides, d'autres mous et d'autres durs*.

Analogiquement, les postulats 3-6 seraient alors aux postulats 1 et 2 ce que la propriété du cercle (« lieu des points équidistants d'un même point ») est à son essence (« figure engendrée par un segment de droite dont une extrémité est fixe et l'autre mobile »). Mais il est bien évident que l'essence ainsi définie n'est pas *spécifiquement* celle de l'homme : pour déterminer celle-ci, il faudrait indiquer le degré exact de composition du corps humain, ainsi que la nature exacte de ses parties dures, molles et fluides.

plus riche ; à la limite, l'individualisation serait totale. Or le Christ, lui, de toute évidence, est allé extrêmement loin dans cette direction : il a dû former de l'homme, à partir de l'idée de Dieu, une définition génétique *au moins* assez riche pour que s'en déduisît *a priori* la vérité des deux hypothèses qui rendent intelligible le salut des ignorants. Aussi devait-il être beaucoup plus avancé que qui que ce soit au monde dans la connaissance de son essence singulière, et, par conséquent, dans la voie de la science intuitive — ou, ce qui revient au même, de la sagesse.

Mais jusqu'où, exactement, s'est-il avancé dans cette voie ? S'il est parvenu, selon toute vraisemblance, à concevoir l'essence de l'homme dans ce qui la définit spécifiquement et à en déduire une quantité prodigieuse de propriétés universelles, en est-il resté là ou est-il allé plus loin ? Entre la connaissance de l'essence spécifique de l'homme et celle de sa propre essence, quel niveau de particularisation a-t-il atteint ? Est-il arrivé à se comprendre lui-même en tant qu'individu singulier ou s'est-il arrêté en cours de route ? S'il a clairement conçu son essence individuelle, a-t-il également conçu d'autres essences individuelles ? A-t-il conçu (ce qui serait tout de même fort étonnant, et peut-être impossible si elles sont une infinité) *toutes* les essences de *tous* les hommes ? Nous n'avons aucun moyen d'en décider ; ici expirent nos certitudes, même morales.

\*\*

Une chose est sûre, toutefois. Pour avoir acquis, à l'aide de ses seules ressources intellectuelles, un savoir aussi immense, le Christ devait posséder des aptitudes naturelles véritablement extraordinaires. Mais lesquelles ? Ces aptitudes étaient-elles encore celles *d'un homme* ? Le plaçaient-elles, au contraire, *au-dessus de l'espèce humaine* ? La seconde hypothèse, en elle-même, n'a rien d'absurde : l'*Ethique* ne démontre pas, et pour cause, que, dans la hiérarchie des êtres, l'homme se trouve au sommet de l'échelle des modes finis. Et que le Christ soit un « surhomme », au sens strict du mot, ne l'empêcherait pas de concevoir adéquatement la nature humaine : si son essence enveloppait tous les caractères de l'humanité plus autre chose, la connaissance de cette essence lui livrerait du même coup celle de l'homme. Mais comment Spinoza pourrait-il trancher la question de fait, puisqu'il ne sait ni jusqu'où peut s'élever l'homme ni jusqu'où s'est élevé le Christ ?

Il est vrai qu'il semble se prononcer au moins une fois. Pour qu'un homme perçût intellectuellement des vérités qui ne sont point

contenues dans les premiers fondements de notre connaissance et qui n'en peuvent être déduites, écrit-il au chapitre 1 du *T.T-P*, il faudrait nécessairement qu'il eût un esprit très supérieur à l'esprit humain<sup>4</sup>. Et il ajoute aussitôt après : je ne crois pas que personne se soit jamais élevé à une telle perfection, si loin au-dessus des autres, excepté le Christ<sup>5</sup>. Mais ce texte, à y regarder de près, n'est pas dépourvu d'ambiguïtés sans doute volontaires.

Ecartons, tout d'abord, deux interprétations inadmissibles. Y a-t-il réellement des vérités qui, *en droit*, ne peuvent être déduites des « premiers fondements de notre connaissance » ? Non, bien entendu. Ces « premiers fondements », ce sont les notions communes et l'idée de Dieu. Or, de l'idée de Dieu, *absolument tout* se déduit : c'est par elle, et par elle seule, que Dieu comprend la totalité de ses propres conséquences<sup>6</sup> ; et nous la possédons tout entière, « adéquate et parfaite »<sup>7</sup>, telle que Dieu lui-même la conçoit. Spinoza ne veut donc pas dire que le Christ a connu adéquatement ce qui est indéductible *en soi* : rien n'est indéductible en soi, et si jamais quelque chose l'était, nul, pas même Dieu, n'en formerait le moindre concept. Il ne veut pas dire non plus (comme pourrait le suggérer le mot « *nostrae* ») que la science du Christ reposait sur d'autres fondements que la nôtre, et que c'est pour cette raison qu'elle nous est inaccessible : le fondement de la connaissance du troisième genre est le même pour tous les êtres, pour l'homme comme pour Dieu — et aussi, par conséquent, pour n'importe quel surhomme éventuel. Ce qu'il veut dire, c'est donc tout simplement que le Christ, du même principe que nous, a déduit des conséquences que notre entendement trop limité n'en peut pas déduire *en fait*.

Reste à savoir ce que cela signifie au juste. Et une seconde difficulté se présente ici. Car le passage du *T.T-P* que nous venons de citer commence par « *homo aliquis* » : si *un homme*, dit Spinoza, comprenait ce que l'homme ne peut comprendre, son esprit serait beaucoup plus parfait que l'esprit *humain* (« *humanâ* », s.e. « *mente* »). Qu'est-ce à dire, sinon que le cercle, s'il avait les propriétés du carré, ne serait pas cercle ? C'est incontestable, à coup sûr ; mais alors, il ne faudrait pas l'appeler cercle. Or c'est précisément ce que fait ici Spinoza, puisqu'il déclare, aussitôt après,

4. « ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur, nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario, atque humanâ longe excellentior esse deberet. »

(*T.T-P*, ch. I ; G, t. III, pp. 20-1 ; P, p. 680.)

5. « Quare non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum. »

(*Ibid.* ; G, t. III, p. 21 ; P, p. 680.)

6. Cf. *Eth.* II, prop. 3 et 4.

7. Cf. *Eth.* II, prop. 46-7.

que le Christ fut effectivement un tel homme. Impossible, par conséquent, de donner *simultanément* aux expressions « *homo aliquis* » et « *[mente] humanâ* » une signification rigoureuse et scientifique. Spinoza n'a pu vouloir dire : « un être possédant réellement une nature humaine, s'il comprenait ce que l'homme ne peut comprendre, aurait un esprit dont les capacités dépasseraient de loin celles qui sont impliquées dans la vraie nature de l'esprit humain ». Cela reviendrait à dire que le Christ était à la fois homme et non-homme ; et, selon l'auteur de l'*Ethique*, c'est impossible ; attribuer à qui que ce soit une « double nature » implique une contradiction logique, et ce qui est contradictoire n'existe pas.

Il nous faut donc admettre que l'une au moins de ces deux expressions a un sens plus lâche : un sens approximatif, par opposition au sens rigoureux ; un sens purement empirique, et non pas véritablement scientifique. D'où trois interprétations possibles. On pourrait, tout en prenant « *[mente] humanâ* » au sens strict, entendre simplement par « *homo* » un être possédant les caractères extérieurs par lesquels notre imagination a l'habitude d'identifier l'homme ; le passage en question signifierait alors : « si un être qui ressemble à un homme comprenait ce que l'homme ne peut comprendre, son esprit, en réalité, aurait des capacités supérieures à celles qui sont impliquées dans la vraie nature de l'esprit humain » ; croire que le Christ était dans ce cas reviendrait à en faire un surhomme. On pourrait aussi, tout en prenant « *homo* » au sens strict, entendre simplement par « *[mente] humanâ* » ce que notre expérience nous a habitués à considérer comme étant un esprit humain ; la phrase du *T.T-P* signifierait alors : « si un être ayant réellement une nature humaine comprenait ce que nous n'arrivons pas à comprendre, son esprit serait beaucoup plus parfait que celui des hommes connus de nous » ; croire que le Christ était dans ce cas reviendrait à en faire un homme très supérieur à tous les autres, mais encore un homme : à le situer au sommet de l'espèce humaine, mais toujours à l'intérieur de cette espèce. Enfin, on pourrait prendre à la fois « *homo* » et « *[mente] humanâ* » au sens empirique ; notre texte signifierait alors : « si un être qui ressemble à un homme comprenait ce que nous n'arrivons pas à comprendre, son esprit serait beaucoup plus parfait que celui des hommes connus de nous » ; croire que le Christ était dans ce cas reviendrait à en faire un être tout à fait exceptionnel, très supérieur aux hommes ordinaires et à Spinoza lui-même, mais sans préciser s'il appartenait ou non à notre espèce. De ces trois interprétations, laquelle est la bonne ? Logiquement, dans la mesure où Spinoza ignore à la fois l'étendue exacte de la science du Christ et l'étendue exacte de la

science maximum à laquelle le plus doué d'entre les hommes peut prétendre par nature, ce devrait être la troisième. Constatons, en tout cas, que l'auteur du *T.T-P* nous laisse dans l'incertitude. Et s'il nous y laisse, n'est-ce pas parce qu'il est lui-même incertain ? Il aurait pu le dire, évidemment ; mais, tant qu'on ne lui posait pas expressément la question, peut-être préférerait-il laisser subsister l'équivoque pour éviter de se compromettre tout en s'abstenant de mentir.

\*  
\*\*

La conclusion est donc très problématique. Mais elle nous permet tout de même de donner une réponse définitive aux trois questions qui se trouvaient à l'origine de notre enquête, et que, jusqu'à présent, nous n'avions pu résoudre qu'à titre conditionnel et provisoire : celle du « Verbe fait chair », celle de la Résurrection, celle des miracles du Christ.

Que veut dire Jean lorsqu'il déclare que le Verbe s'est fait chair ? Ou, ce qui revient au même, que la Sagesse de Dieu s'est incarnée dans la personne de Jésus-Christ ? Cette phrase, avons-nous vu, s'expliquerait très simplement si nous savions par ailleurs que la science du Christ surpassait de beaucoup la nôtre. Or, maintenant, nous le savons. A partir de là, deux exégèses sont possibles, qui, du reste, ne s'excluent nullement : Spinoza, et sans doute est-ce là un témoignage de ses hésitations personnelles, les a esquissées l'une et l'autre.

Dans le *T.T-P*, la « Sagesse de Dieu » est attribuée au Christ comme à son sujet, et le mot « de Dieu » joue le rôle d'une épithète. Si nous nous référons aux multiples sens que prend ce mot dans l'Écriture, c'est parfaitement admissible ; « de Dieu », bien souvent, a tout simplement la valeur d'un superlatif : « les montagnes de Dieu » sont de très hautes montagnes, un « sommeil de Dieu » est un sommeil très profond, etc...<sup>8</sup>. Dans ces conditions, la formule de Jean devrait s'interpréter ainsi : une sagesse « de Dieu », c'est-à-dire une sagesse qui dépasse la sagesse humaine, a pris la nature humaine dans la personne du Christ, et le Christ, pour cette raison, est voie de salut<sup>9</sup>. Ainsi retrouvons-nous les mêmes ambiguïtés que précédemment. Car l'expression : « *quae supra humanam* [s.e. *sapientiam*] *est* », ici aussi, peut signifier : (A) « qui dépasse le

8. *T.T-P*, ch. I (G, t. III, p. 23 ; P, p. 683).

9. « Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei, hoc est, Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse, et Christum viam salutis fuisse. »

(*T.T-P*, ch. I ; G, t. III, p. 21 ; P, p. 681.)

degré de sagesse auquel le plus doué d'entre les hommes peut prétendre par nature », ou : (B) « qui dépasse le degré de sagesse auquel sont parvenus en fait les plus doués d'entre les hommes connus de nous ». De même, « *naturam humanam* » peut signifier : (a) « l'essence humaine », ou : (b) « les caractères extérieurs au moyen desquels nous avons l'habitude d'imaginer l'homme ». Ce qui nous donne, à nouveau, trois combinaisons acceptables : Ab, Ba, Bb, la combinaison Aa aboutissant à un non-sens. Compte tenu de l'ignorance de Spinoza, la combinaison Bb semble préférable aux deux autres, mais l'auteur du *T.T-P* évite de se prononcer nettement : il ne *dit* pas que le Christ, à son avis, n'était *peut-être* rien de plus qu'un homme.

Et pourtant, il lui faudra bien se prononcer lorsque Oldenbourg le lui demandera<sup>10</sup>. Plus d'équivoque, cette fois : le Christ, à coup sûr, n'était pas Dieu ; le dogme de l'Incarnation énonce une absurdité patente<sup>11</sup>. Mais alors, si l'on veut vraiment dissiper toute ambiguïté, mieux vaut ne plus faire du Christ le sujet de la « Sagesse de Dieu : lui attribuer, à titre exclusif, une sagesse que l'on caractérise comme « divine » par opposition à celle des hommes, même si cet adjectif reçoit un sens très édulcoré, implique encore une apparence de concession au moins verbale aux préjugés de « certaines Eglises »<sup>11 bis</sup>. D'où une seconde interprétation, plus simple et plus naturelle en elle-même, mais qui, pour être bien comprise, exige quelque connaissance de la philosophie spinoziste. La Sagesse de Dieu est maintenant assimilée à l'Entendement infini, ou Idée de Dieu, qui est le mode infini immédiat de l'Attribut Pensée. De cet Entendement infini, toutes les âmes de tous les modes finis sont autant de parties constituantes : toutes, d'une certaine façon, expriment Dieu. Mais elles l'expriment à des degrés divers, selon qu'elles ont ou non des idées claires et distinctes et selon qu'elles en ont plus ou moins : si toute idée, en ce qu'elle a de positif, est un fragment de la pensée divine, seules nos idées adéquates, parce que nous les possédons entièrement et non pas seulement partiellement, sont en nous ce qu'elles sont en Dieu ; plus nous en avons, par conséquent, plus notre pensée coïncide avec celle de Dieu. Aussi peut-on dire que le Christ, maître par excellence en matière de connaissance du troisième genre, est celui d'entre les modes finis à travers l'esprit duquel, pour autant que nous le sachions, l'Idée de Dieu s'est jusqu'à présent manifestée au plus haut point. La « Sagesse éternelle de Dieu » (que l'on peut appeler métaphori-

10. Cf. Lettre 71 (G, t. IV, p. 304 ; P, p. 1336).

11. Lettre 73 (G, t. IV, p. 309 ; P, p. 1339).

11 bis. « *quaedam Ecclesiae* » (*Ibid.*).

quement « Fils éternel de Dieu », puisqu'elle est, comme le Mouvement et le Repos dans l'Étendue, produite immédiatement par la Substance)<sup>12</sup>, s'est manifestée en *toutes choses*, mais *surtout* dans l'esprit humain, et *par-dessus tout* en Jésus-Christ<sup>13</sup>. Tel est le dernier mot de Spinoza : chacun de nous est plus ou moins « Verbe incarné », mais le Christ l'est plus que tout autre<sup>14</sup>.

Que signifie, en second lieu, la Résurrection de Jésus ? Du point de vue de l'exégèse, il est certain que les évangélistes ont cru à l'exactitude littérale de ce qu'ils disaient. Mais, du point de vue de la vérité (le seul qui nous intéresse ici), il est non moins certain que leur récit ne peut absolument pas être pris au sens littéral : son contenu est logiquement contradictoire. De ce dernier point de vue, par conséquent, deux hypothèses se présentent à nous : ou bien la vision des Apôtres, entièrement illusoire, n'était rien de plus qu'une hallucination ordinaire ; ou bien, comme les visions prophétiques, elle recélait une vérité d'un autre ordre, que les Apôtres perçurent imaginativement sous une forme adaptée à la grossièreté de leurs opinions. Et la seconde hypothèse, avons-nous vu, pourrait être retenue *si* nous savions par ailleurs que le Christ avait accédé à la vie éternelle authentique. Or, maintenant, nous le savons : puisque notre participation à l'éternité est proportionnelle à l'étendue de notre savoir, l'âme du Christ a dû s'éterniser dans une bien plus grande mesure que la nôtre.

Nous savons même quelque chose de plus précis : l'éternité consciente dont jouissait le Christ peut être considérée, sans le moindre doute, comme une éternité *personnelle*. Car Jésus ne possédait pas seulement une science immense : cette science, tout au long de son existence, il l'a constamment traduite en actes ; sa vie entière est un parfait modèle de sainteté. Or les idées claires ne sont assez puissantes pour déterminer immuablement notre conduite que lorsqu'elles constituent la plus grande partie de notre esprit ; en deçà de ce seuil, tant que les passions occupent encore la principale place, les causes extérieures risquent toujours de nous entraîner dans le mauvais sens. Le Christ devait donc avoir plus d'idées adé-

12. Cf. C.T., ch. IX, § 3 (G, t. I, p. 48 ; P, p. 97).

13. Lettre 73 (G, t. IV, p. 308 ; P, p. 1339) cf. *supra*, ch. II, pp. 143-4 et note 162.

14. On pourrait lui objecter que Jean, puisqu'il n'est pas philosophe, n'a certainement pas voulu dire cela. Mais Spinoza déclare simplement que Jean veut dire : « *Deus sese maxime in Christo manifestavit* » (Lettre 76 ; G, t. IV, p. 316 ; P, p. 1344). Il n'attribue pas à l'évangéliste une *entière compréhension* du vrai sens de cette formule ; peut-être pense-t-il que Jean a tout simplement entendu le Christ la prononcer : conclusion sans prémisses, comme d'habitude, et traduite ensuite, pour plus d'efficacité (*Ibid.*), en l'une de ces expressions imagées qui abondent dans les langues orientales (*Ibid.* ; G, t. IV, p. 316 ; P, p. 1343).

quates que d'idées inadéquates : en s'acheminant vers la pleine intelligence de sa propre nature, en transformant progressivement ses passions en sentiments actifs grâce à la connaissance qu'il en prenait<sup>15</sup>, il avait atteint le stade à partir duquel ce que nous comprenons de notre moi devient plus important que ce que nous en percevons confusément. Mais cet achèvement s'accompagne d'une personnalisation croissante de la vie éternelle : au départ, lorsque nous ne concevons rien d'autre que les notions communes, sans réussir encore à en déduire aucune conséquence, notre éternité est entièrement impersonnelle ; à l'arrivée, lorsque nous concevons notre essence individuelle dans ce qui fait son originalité irréductible, elle est entièrement personnelle ; et, entre les deux, la transition est continue. Qu'en conclure, sinon que le Christ était *plus près* de l'étape finale que de l'étape initiale ? Que son moi mortel était déjà insignifiant par rapport à son moi éternel<sup>15 bis</sup> ? Qu'il s'était donc — et lui seul peut-être, car Spinoza lui-même n'a jamais prétendu en être arrivé là — éternisé, régénéré, sauvé des temps et de la mort *en tant qu'individu singulier* ?

D'où l'interprétation allégorique que nous connaissons déjà. Si l'on entend par « morts » ceux qui, esclaves de leurs passions, ont une âme dont la partie périssable est plus grande que la partie impérissable (et tel doit être le sens de ce mot dans la formule : « laissez les morts enterrer leurs morts »), le Christ, en ce sens tout spirituel, s'est *vraiment* levé d'entre les morts : il a reçu l'éternité en même temps (« *simulatque* ») qu'il donnait l'exemple d'une sainteté exceptionnelle ; et dans la mesure où ses disciples suivent son exemple, il les tire, eux aussi, d'entre les morts<sup>16</sup>. « *Simulatque* » : Spinoza, ici non plus, ne dissipe pas toute équivoque ; de l'éternité ou de la sainteté, il ne dit pas laquelle est la cause ; mais nous savons ce qu'il en pense : c'est la conduite sainte qui découle de l'éternisation de l'esprit, non l'inverse... Ainsi s'expliquent, et l'erreur des évangélistes, et ce qui s'est passé en fait : Jésus, à maintes reprises, avait parlé de la vie éternelle à ses disciples ; mais ceux-ci, dans leur ignorance, associèrent à des images de résurrection corporelle ces paroles qu'ils avaient entendues sans les comprendre ; et ces images, que leur foi

15. Cf. *Eth.* V, prop. 3.

15 bis. Cf. *Eth.* V, prop. 38, scolie, *in fine* ; prop. 39, scolie, *in fine*.

16. « Concludo itaque Christi à mortuis resurrectionem revera spiritualement, et solis fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse, nempe quod Christus aeternitate donatus fuit, et a mortuis (mortuos hic intelligo eo sensu, quo Christus dixit : « sinite mortuos mortuos suos sepelire ») surrexit, simulatque vitam et morte singularis sanctitatis exemplum dedit, et eatenus discipulos suos a mortuis suscitavit, quatenus ipsi hoc vitae ejus, et mortis exemplum sequuntur » (Lettre 75 ; G, t. IV, p. 314 ; P, p. 1343).

ardente rendait très vives, ils les prirent, après la mort du Christ, pour la réalité même. Hallucination collective, si l'on veut : les fidèles, et eux seuls<sup>17</sup>, imaginèrent comme présente une chose absente ; mais hallucination qui véhiculait, « *ad eorum captum* »<sup>18</sup>, un précieux noyau de vérité.

Que signifient, enfin, les miracles de Jésus-Christ ? Un « miracle », à supposer qu'il soit établi, doit toujours pouvoir s'expliquer par des causes naturelles. Mais les causes naturelles jouent de deux façons très différentes. Tantôt leur mise en branle n'est manifestement pas due à l'homme : si le vent d'Est inonda l'Égypte de sauterelles<sup>19</sup>, si l'Eurus ouvrit la mer Rouge aux Hébreux<sup>20</sup>, si une réfraction exceptionnelle prolongea le jour et permit à Josué de vaincre<sup>21</sup>, ni Moïse ni Josué n'y furent pour rien ; que ces événements aient eu lieu au moment précis où le peuple juif en avait besoin, c'est là une coïncidence : simple rencontre de deux séries causales indépendantes, l'une physique, l'autre historique. Tantôt, au contraire, c'est l'homme lui-même qui oriente le déterminisme, ou qui semble l'orienter : Moïse jette de la cendre en l'air, et les Egyptiens sont infectés<sup>22</sup> ; le Christ, avec un mélange de salive et de terre, rend la vue à un aveugle<sup>23</sup>. Dans ce dernier cas aussi, bien entendu, il peut s'agir d'un heureux hasard ; mais il peut également se faire que l'auteur du miracle ait utilisé, soit des procédés techniques découverts par « expérience vague », soit des connaissances scientifiques qui nous échappent ; et *si* nous savions par ailleurs qu'il possédait de telles connaissances, ne serait-ce pas là l'explication la plus simple ? Or, maintenant, en ce qui concerne le Christ, nous le savons : puisque sa science du corps humain dépassait de loin la nôtre, quoi d'étonnant à ce qu'il en ait tiré des applications médicales dont nous-mêmes, aujourd'hui encore, ne comprenons pas les principes ? Et il se trouve, justement, que la plupart de ses miracles consistèrent en d'extraordinaires guérisons. Son pouvoir thaumaturgique — pouvoir qu'il devait bien maîtriser, s'il est vrai qu'il l'a transmis à ses disciples<sup>24</sup> — n'était-il donc pas un sous-produit de son savoir ?

17. « *solis fidelibus* (cf. note précédente).

18. Cf. note 16.

19. *T.T-P*, ch. VI (G, t. III, p. 90 ; P, p. 760).

20. *Ibid.*

21. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 36 ; P, p. 698).

22. *T.T-P*, ch. VII (G, t. III, p. 90 ; P, p. 760).

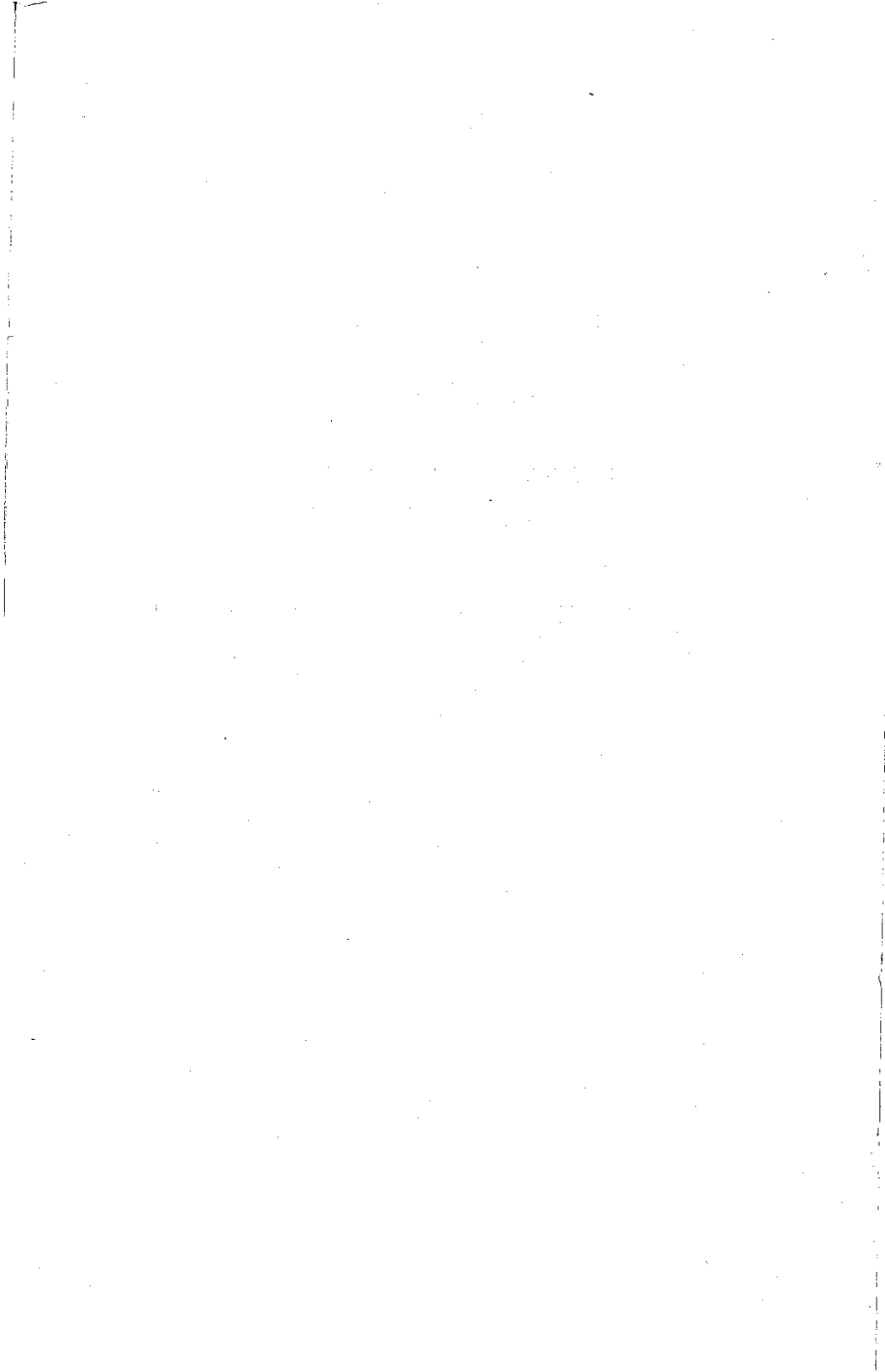
23. *Ibid.*

24. *T.T-P*, ch. XIX (G, t. III, p. 233 ; P, p. 945) ; *T.P.*, ch. III, § 10. Ce Christ savant, et disposant d'immenses pouvoirs par sa science même, ne serait-il pas la rationalisation du Christ magicien de Bruno ? (cf. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, pp. 266, 271, 273, etc...)

Spinoza n'en dit rien ; mais, si tout ce qui précède est exact, son opinion ne fait guère de doute.

\*  
\*\*

Nous ne savons pas, en définitive, si le Christ appartenait ou non à l'espèce humaine. Mais nous savons que sa sagesse était immense. Nul entendement fini, jusqu'à nouvel ordre, ne fut plus parfait que le sien. Plus avancé que tout autre dans la connaissance du troisième genre, il conçut intellectuellement, non seulement les vérités que Spinoza devait redécouvrir par la suite, mais celles-là même par rapport auxquelles le philosophe spinoziste ordinaire se trouve dans une situation identique à celle du simple croyant. Participant plus que tout autre de la béatitude éternelle, il donna au monde, par la façon dont il incarna dans sa vie les conséquences de sa doctrine, un éclatant exemple de régénération morale. Plus puissant que tout autre par sa science même, il eut les moyens d'attirer l'attention des foules en accomplissant des prodiges qui frappèrent le monde d'étonnement. Comment l'œuvre d'une personnalité aussi exceptionnelle, s'insérant dans la trame des causes en un moment privilégié, n'eût-elle pas influé sur le déroulement de l'Histoire ?



## CHAPITRE VII

### LE CHRIST ET L'HISTOIRE

#### (CONCLUSION)

Nous pouvons maintenant, reprenant la question au point où nous l'avions laissée à la fin du chapitre I, mesurer avec plus d'exactitude la signification et la portée du rôle historique de Jésus-Christ. Du message évangélique, nous connaissons les deux conditions déterminantes. La causalité interne de l'essence individuelle du Christ, d'une part : nous savons qui était Jésus, ce qu'il pensait et ce qu'il voulait. Les causes extérieures, d'autre part : nous savons quelle était, au début de l'ère chrétienne, la situation des Juifs dans un monde unifié par Rome, quel problème elle posait, quelle solution elle exigeait. Il ne nous reste donc plus qu'à examiner brièvement ce qui résulta de l'interaction de ces deux facteurs : à voir comment le Christ, en s'adaptant aux nécessités que lui imposait la conjoncture et en profitant des possibilités qu'elle lui offrait, infléchit le cours de l'Histoire.

\*  
\*\*

Tout philosophe spinoziste, en tant que tel, s'assigne nécessairement deux tâches : connaître et faire connaître la vérité, travailler à l'instauration du climat de concorde qui rendra possible la diffusion universelle de cette vérité. Mais la manière dont il s'en acquitte est fonction des circonstances. En ce qui concerne sa tâche spéculative, tout dépend du niveau de culture de son auditoire potentiel : il pourra, selon les cas, soit renoncer à communiquer son savoir, soit le communiquer ésotériquement à une élite

plus ou moins restreinte, soit publier ; et s'il choisit de divulguer sa doctrine, il pourra l'exposer en totalité ou en partie, sous une forme plus ou moins élaborée conceptuellement, en un langage plus ou moins précis, etc... En ce qui concerne sa tâche pratique, tout dépend du contexte politique : selon qu'il estimera avoir plus ou moins de chances de faire accepter l'une ou l'autre de ses constitutions idéales, il soumettra ou ne soumettra pas aux gouvernants son projet de refonte systématique de la Cité ; s'il pense qu'un aspect de ce projet est plus particulièrement à l'ordre du jour, c'est sur cet aspect-là qu'il insistera avant tout ; s'il juge qu'un seul point de son programme est applicable, il s'y consacrera exclusivement ; dans le pire des cas, il obéira en silence. A partir de là, bien des combinaisons sont possibles.

Qu'aurait fait le Christ s'il avait vécu en Hollande à l'époque de Spinoza ? La même chose que ce dernier, sans doute : sur le plan philosophique, le contexte culturel néerlandais lui aurait permis d'écrire l'*Ethique*, mais pas davantage, car, s'il avait voulu aller plus loin (démontrer, par exemple, que l'obéissance sauve), personne ne l'aurait compris ; sur le plan politique, il aurait écrit le *T.P.*, car, dans la mesure où les institutions établies ne s'écartaient pas *trop* de celles que préconise cet ouvrage, on pouvait raisonnablement penser que les dirigeants se laisseraient convaincre ; et comme la défense de la liberté d'expression s'imposait de toute urgence, il aurait publié le *T.T.P.* Qu'aurait-il fait s'il s'était trouvé à la place de Moïse ? A peu près la même chose, à nouveau : l'extrême barbarie des mœurs excluait à la fois tout enseignement philosophique, même ésotérique, et toute bonne constitution politique autre que la constitution théocratique ; sans doute même eût-il introduit dans cette dernière, en pleine connaissance de cause, le vice institutionnel que le fondateur de l'Etat juif y introduisit à la suite d'un mouvement d'humeur, car ce vice était indispensable pour que le noyau central du judaïsme se dégagât ultérieurement de son écorce ; simplement, il n'eût pas professé expressément les erreurs anthropomorphistes de Moïse (jalousie de Dieu, etc...), et il n'eût pas recommandé expressément aux Hébreux de haïr les étrangers — ce qui, du reste, n'eût rien changé dans les faits. Et à la place de Salomon ? A peu près la même chose encore : le climat intellectuel de l'Etat juif décadent<sup>1</sup> — timide essor de la réflexion chez quelques-uns, mais barbarie ambiante — lui eût donné la possibilité de dispenser un enseignement philosophique très ésotérique, dont il eût extrait quelques aphorismes

1. Cf. *supra*, ch. I, pp. 34-5.

simples à l'usage d'un public un peu plus large ; politiquement, son impuissance eût été complète : il n'eût pu ni rétablir une Théocratie dont personne ne voulait plus, ni instaurer une Monarchie libérale dont le fonctionnement eût été paralysé par les habitudes d'obéissance passive qu'avaient contractées les Hébreux ; simplement, son gouvernement personnel eût toujours été parfait, et sa vie privée irréprochable — ce qui n'eût pas non plus changé grand'chose au cours ultérieur de l'Histoire. Il y a, cependant, des situations plus favorables. Imaginons, par exemple, que le déterminisme biologique ait entraîné l'actualisation de l'essence individuelle du Christ à Athènes et au v<sup>e</sup> siècle. Jésus, dans ce contexte, aurait-il écrit l'*Ethique* ? C'est difficile à dire : si la spéculation connaissait en Grèce un essor sans précédent, il n'en reste pas moins qu'elle était condamnée à évoluer dans le cadre de la vision finaliste du monde ; pour lever cette hypothèque, il fallait les Mathématiques<sup>2</sup>, et peut-être celles-ci n'étaient-elles pas encore assez développées pour que s'imposât universellement la norme de vérité qu'elles recélaient. Dans le domaine pratique, par contre, tous les espoirs étaient permis : un philosophe spinoziste, s'il s'en fût présenté un, eût certainement écrit quelque chose d'analogue au *Traité Politique*, car les institutions et les mœurs ne rendaient nullement invraisemblable l'adoption d'une constitution idéale. Tel eût été, en ce lieu et à cette époque, le meilleur moyen de faire prévaloir la justice et la charité. Occasion manquée, parce que personne ne se trouva là pour la saisir ; après quoi, ce fut trop tard.

Mais le Christ vivait à l'époque du Christ. Et la conjoncture, alors, ne pouvait se comparer à aucune autre. Spéculativement, il n'était pas question d'écrire l'*Ethique*, ni, à plus forte raison, de la publier ; à supposer que la philosophie vraie ait eu quelques chances de se répandre à un moment donné, ce moment était passé depuis longtemps : la remontée de la superstition, systématiquement favorisée par les autorités impériales<sup>3</sup>, rendait à la fois dangereuse et vaine toute divulgation du spinozisme ; aussi le Christ dut-il se contenter d'enseigner ésotériquement les prémisses de sa doctrine. Pratiquement, tout espoir de réformer l'Etat était exclu : comment eût-on pu songer un instant à faire accepter par un quelconque empereur romain les institutions de la Monarchie libérale que décrivent les chapitres VI et VII du *T.P.*<sup>2</sup> Et pourtant, la situation mettait à l'ordre du jour *un point*, et un seul, du

2. Cf. *Eth.* I, Appendice : « nisi Mathesis, quae non circa fines », etc. (G, t. II, p. 79 ; P, p. 405).

3. Cf. *supra*, ch. I, p. 57.

programme politique spinoziste : à savoir, précisément, l'instauration d'une religion réduite au Credo minimum. Celle-ci, pour les Juifs, correspondait à une nécessité objective urgente : le Christ *savait* (ses vastes connaissances lui permettaient de le déduire de ce qu'il voyait) que, dans un avenir proche, la destruction définitive de l'Etat hébreu moribond et le caractère définitif de la Diaspora leur ôteraient tout autre moyen de mettre en œuvre l'exigence de fraternité qui constituait le noyau central de leur foi et de leur Loi<sup>4</sup> ; que ce noyau, auquel un grand nombre d'entre eux restaient attachés de toute leur âme, devrait s'universaliser ou disparaître. Et ce qui était nécessaire était en même temps possible : bien des Juifs, sans doute, sous la pression des faits et sous l'influence de la tradition prophétique, aspiraient confusément à l'indispensable mutation ; quant aux Gentils, pour quelque temps encore, l'unification du monde les prédisposait tant bien que mal à dégager le dénominateur commun de leurs croyances contradictoires : aux fils d'Israël, répandus parmi eux, de la leur dévoiler explicitement. Comment le Christ n'eût-il pas exploité cette situation au maximum, s'il est vrai qu'un philosophe fait à chaque instant tout ce qui est en son pouvoir pour contribuer à l'avènement de la concorde ? Une seule question eût pu inspirer quelques scrupules à un spinoziste ordinaire : celle du salut des ignorants ; mais puisqu'il l'avait résolue, lui, de façon intellectuellement satisfaisante, rien ne l'empêchait plus de prêcher une religion dont il comprenait qu'elle coïncidait point par point avec les conclusions de son système. Telle fut donc, parmi les multiples formes qu'était susceptible de revêtir la présentation de son message, celle que les circonstances le déterminèrent à choisir.

Mais *comment* prêcher la religion universelle ? On ne pouvait évidemment compter sur l'appui des gouvernants, ni même sur leur indifférence : le Christ savait que les empereurs, désireux de faire pénétrer leur propre culte dans les masses, s'opposeraient à la diffusion de l'Évangile. Or il est impossible, en règle générale, de propager une religion que les pouvoirs publics interdisent ; en tentant de le faire, non seulement nous courons à un échec certain, mais nous suscitons toutes sortes de catastrophes : l'histoire en a montré d'affreux exemples<sup>5</sup>. Pour qu'un mouvement d'idées acquière une certaine audience, il faut que ses promoteurs, *au départ*, disposent de quelque autorité, même s'ils la retournent ensuite contre le Souverain qui la leur a concédée ; sinon, l'Etat les écrasera. Que faire, dans ces conditions ? Pour tout philosophe

4. Cf. *supra*, ch. I, pp. 60-61 et note 313.

5. *T.P.*, ch. II, § 10 (G, t. III, p. 289 ; P, p. 996).

spinoziste autre que le Christ, aucun doute : le moindre mal eût consisté à s'abstenir. Mais Jésus, lui, se trouvait dans une position tout-à-fait exceptionnelle : ses guérisons extraordinaires lui donnaient les moyens de se faire entendre des foules et de conquérir leurs faveurs ; cette puissance que l'Etat lui refusait, il la tirait lui-même des applications de sa propre science. Sans doute est-ce pour cette raison que l'essentiel de ses faits et gestes fut immédiatement connu (Spinoza en est persuadé) dans la totalité de l'Empire romain<sup>6</sup>. Comment, dès lors, n'eût-il pas utilisé un tel atout ? A situation paradoxale, solution paradoxale : pour que son œuvre se parachevât après sa mort, il transmet à ses disciples — sous forme de recettes techniques, apparemment, car ils étaient bien incapables d'en assimiler les fondements scientifiques — son pouvoir de « faire des miracles » et de « chasser les esprits impurs »<sup>7</sup>. Par là-même, droit et force s'identifiant, il les mit littéralement *au-dessus des lois*. Eux seuls, bien entendu : personne d'autre ne devait suivre leur exemple, sinon la société politique se fût dissoute<sup>8</sup>. Pour la même raison, c'est à eux seuls qu'il recommanda de ne pas craindre le supplice<sup>9</sup> : les autres fidèles devaient obéir en tous points au Souverain, même si ce dernier leur ordonnait d'abjurer extérieurement. Mais cela suffisait : en un court laps de temps, la religion évangélique s'implanta sur toute l'étendue du monde ; elle devint une donnée de fait, avec laquelle, désormais, les autorités légitimes durent compter. Une fois instaurée cette dynamique nouvelle, les lois ordinaires de l'Histoire pouvaient bien reprendre leur cours : le Destin, irréversiblement, était forcé.

\*\*

Cela ne voulait pas dire que tout fût résolu pour autant. En fait, *presque rien* n'était résolu. Un seul résultat, celui-là même que visait le Christ, pouvait être considéré comme définitivement acquis : la religion universelle, pour la première fois, était proclamée en clair à la face du monde ; et le monde, à l'avenir, ne pourrait jamais plus se dispenser d'en tenir compte. Mais de là à ce qu'elle entrât effectivement dans les mœurs, il y avait un abîme. Pour qu'elle devint réalité vécue, deux conditions au moins auraient dû être réunies. Il eût fallu, d'une part, qu'elle fût insti-

6. Cf. *T.T-P*, ch. XII (G, t. III, p. 166 ; P, p. 851).

7. *T.T-P*, ch. XIX (G, t. III, p. 233 ; P, p. 945).

*T.P.*, ch. III, § 10 (G, t. III, p. 289 ; P, p. 996).

8. *T.T-P*, ch. XIX (G, t. III, p. 234 ; P, p. 945).

9. *T.T-P*, ch. XIX (G, t. III, pp. 233-4 ; P, p. 945).

tutionnalisée *en tant que telle* : que l'Etat, sans ambiguïté, rendit obligatoire l'adhésion au seul Credo minimum, garantissant à chacun la liberté la plus complète en matière spéculative. Et comme une institution ne peut fonctionner que si elle s'accorde avec les autres institutions, il eût fallu, d'autre part, que l'Etat se réformât de fond en comble : sans constitution spinosiste, pas de tolérance vraiment durable. Or voilà, justement, ce qu'excluait la conjoncture, et que le Christ lui-même, en dépit de son rayonnement personnel, se savait incapable d'obtenir. La rançon en fut lourde : les circonstances qui avaient présidé à l'avènement du christianisme le condamnaient, à brève échéance, à dégénérer en se re-particularisant.

Qu'il y tendît nécessairement, c'était, en un sens, tout-à-fait normal. Cela pour trois raisons évidentes. En premier lieu, le rôle même du Christ. Car la religion universelle, c'est un fait, ne s'était manifestée comme telle que dans la particularité : en un temps et en un lieu déterminés, sous l'action d'un individu déterminé, à travers des péripéties déterminées, etc... Trans-historique par nature, puisque toutes les religions positives la recélaient depuis toujours, c'est en un moment historique privilégié qu'elle avait émergé de l'Histoire ; et Jésus, quand bien même l'eût-il voulu, n'eût pu la priver de cette historicité qu'il y avait lui-même introduite en dévoilant historiquement la non-historicité. Comment, dans ces conditions, ceux qui la prêchèrent par la suite ne l'eussent-ils pas liée au souvenir de l'événement révélateur ? Les Apôtres l'enseignèrent en racontant la vie et la mort du Christ<sup>10</sup>, et ils eurent bien raison : quel exemple eût été pédagogiquement plus efficace ? Mais cela impliquait un risque grave : ce qui n'était jamais qu'une voie d'accès parmi d'autres — la meilleure, il est vrai, du moins pour les ignorants — pouvait toujours être confondu avec le contenu même de la foi ; de l'obligation de croire, par l'intermédiaire de quelque tradition que ce fût, à ce qui constituait la substance du *message* évangélique, on passait aisément à l'obligation de croire aux *récits* évangéliques. Sans doute les Apôtres ne succombèrent-ils pas eux-mêmes à la tentation : Paul, selon Spinoza, ne fait pas figurer la Passion et la Résurrection parmi les vérités dont la connaissance est indispensable au salut<sup>11</sup>, et Jacques déclare que nous sommes justifiés par nos œuvres<sup>12</sup>. Mais la possibilité d'un tel glissement restait ouverte en permanence.

Il y a plus. Le christianisme, en second lieu, du fait même de

10. *T.T-P*, ch. XI (G, t. III, p. 156 ; P, p. 839).

11. *T.T-P*, ch. IV (G, t. III, p. 68 ; P, p. 734).

12. *T.T-P*, ch. XI (G, t. III, p. 157 ; P, p. 841).

ses propres succès, devait nécessairement s'incarner dans des structures stables. Il y avait, à présent, des communautés de croyants ; et leurs chefs, cela va de soi, s'estimaient tenus de leur donner des formes d'organisation susceptibles d'en préserver et d'en entretenir l'inspiration originelle. Or, à cet égard, les cérémonies rituelles sont d'une efficacité sans pareille : sacrements, fêtes, prières, toutes ces pratiques, indifférentes en elles-mêmes, n'en contribuaient pas moins, en tant que signes extérieurs de l'Eglise universelle<sup>13</sup>, à réactualiser périodiquement l'amour de Dieu et du prochain dans l'âme des chrétiens ; le même résultat eût pût être obtenu grâce à des rites très différents, voire, chez certains, en l'absence de tout rite ; mais enfin, elles étaient psychologiquement utiles, et mieux valait ne négliger aucun moyen. Et pourtant, là aussi, la méthode impliquait un grave danger : le culte extérieur, simple technique préparatoire parmi bien d'autres, risquait d'être confondu avec les comportements moraux qu'il avait pour rôle de susciter — et, par là-même, d'être imposé à titre strictement obligatoire, comme si la loi divine le prescrivait, comme si son observance était indispensable au salut. Les Apôtres, sur ce point non plus, ne succombèrent pas à la tentation ; rien ne prouve, du reste, que la liturgie chrétienne, sous la forme actuelle, remonte à eux<sup>14</sup>. Mais cette tentation existait dès l'origine.

Il y avait plus grave encore. Car la religion évangélique, en troisième lieu, ne pouvait se diffuser qu'à la condition de s'adapter aux divers contextes culturels qu'elle rencontrait sur son chemin. Adaptation salutaire en elle-même : il est impossible de croire *uniquement* aux sept articles du Credo minimum ; chacun, de toute façon, est obligé de les interpréter pour son propre compte ; et comment y adhérer sincèrement, sinon en accordant l'interprétation que nous en forgeons aux opinions qui, par ailleurs, sont déjà les nôtres ? Le devoir de tout missionnaire, comme de tout pédagogue en général, est donc d'accommoder son enseignement à la mentalité de ses auditeurs. C'est ce que firent les Apôtres : comme le dit nettement Paul (*Rom.*, 15, 20), à la même religion, chacun d'entre eux donna des *fondements différents*<sup>15</sup> ; il le fallait, car l'Evangile était ignoré des hommes, et il convenait de faire en sorte que la nouveauté de la doctrine ne heurtât pas trop les esprits<sup>16</sup>. Pierre, Jacques, Jean, qui s'adressaient aux seuls Juifs, s'adaptèrent donc aux habitudes mentales des Juifs : comme ceux-ci méprisaient la philosophie, ils prêchèrent la religion toute nue,

13. *T.T-P*, ch. V (G, t. III, p. 76 ; P, p. 743).

14. *Ibid.*

15. *T.T-P*, ch. XI (G, t. III, p. 157 ; P, p. 841).

16. *T.T-P*, ch. XI (G, t. III, p. 158 ; P, p. 842).

sans spéculations compliquées<sup>17</sup>. Mais Paul, lui, s'adressait en même temps aux Gentils ; Juif avec les Juifs, il fut donc Grec avec les Grecs<sup>18</sup>. Et comme les Gentils, eux, s'adonnaient depuis longtemps à la philosophie ou à ce qu'ils croyaient en être, il dut, lui aussi, philosopher<sup>19</sup> ; sa formation l'y préparait, puisqu'il connaissait par ouï-dire certains aspects au moins du message ésotérique du Christ. Mais, à nouveau, le risque était grand : il importait, avant toutes choses, que la religion en tant que telle fût nettement distinguée, sans la moindre équivoque possible, des spéculations intellectuelles qui, vraies ou fausses, ne devaient jamais en constituer que des justifications facultatives. Paul, cette fois, faute d'avoir bien compris son maître, ne sut pas éviter le piège : avec les meilleures intentions du monde, il voulut profiter de l'occasion pour dévoiler aux simples croyants, non sans beaucoup de précautions d'ailleurs, quelques vérités spinozistes *qu'il mit sur le même plan que les articles de foi proprement dits*. Démarche inutile : les fidèles, accoutumés aux absurdités anthropomorphistes, n'assimilèrent pas ce qu'ils entendirent. Et surtout, démarche *catastrophique* : en confondant les deux plans, en intégrant implicitement certaines considérations philosophiques au Credo obligatoire, on ouvrait la voie à toutes les aventures ; controverses, schismes<sup>20</sup>, intolérance, tout était là en germe. La religion, désormais, *pouvait* se dénaturer elle-même en s'alourdissant d'une théologie dogmatique.

Croyance obligatoire en certains récits, accomplissement obligatoire de certains rites, adhésion obligatoire à certains dogmes spéculatifs : les trois caractères qui distinguent la superstition de la vraie foi tendaient nécessairement à contaminer cette dernière. Ce n'était là qu'une *tendance*, qui eût fort bien pu ne jamais s'actualiser : il eût suffi, pour la neutraliser, de donner force de loi au Credo minimum, d'autoriser légalement tout ce qui en débordait les limites, et, pour assurer l'application de ces deux mesures, de soumettre l'Église au contrôle des pouvoirs publics ; la distinction, alors, se fût imposée d'elle-même et n'eût pas risqué de s'obscurcir. Mais, précisément, il ne pouvait en être ainsi : la religion chrétienne, grâce à la puissance extra-légale qu'elle avait reçue initialement des miracles des Apôtres, s'était constituée *en dehors de l'Etat et malgré lui*<sup>21</sup> ; tare originelle, que le Christ avait eu raison de considérer comme un moindre mal, mais qui rendit la dégéné-

17. *Ibid.*

18. *T.T-P*, ch. III (G, t. III, p. 54 ; P, p. 719).

19. *T.T-P*, ch. XI (G, t. III, p. 158 ; P, p. 842).

20. *T.T-P*, ch. XI (G, t. III, p. 157 ; P, p. 841).

21. *T.T-P*, ch. XIX (G, t. III, p. 237 ; P, p. 950).

rescence inéluctable. Pendant une longue période, des individus privés prirent l'habitude de haranguer les fidèles réunis en assemblées privées, d'instituer et d'administrer eux-mêmes les choses du culte, de tout organiser et de tout décréter seuls, sans tenir aucun compte des autorités civiles<sup>22</sup>. Livrés à leurs initiatives personnelles, comment n'eussent-ils pas suivi la pente ? Le contraire eût exigé de leur part, soit une clairvoyance rare, soit une exceptionnelle sainteté. Les prescriptions s'ajoutèrent donc aux prescriptions, les interprétations s'accumulèrent, les hiérarchies se cristallisèrent, et la ligne de démarcation s'effaça peu à peu entre essentiel et accidentel ; ce que le pouvoir ignorait ou rejetait en bloc, la communauté des croyants en fit un bloc. Sans doute, bien des années ayant passé, le christianisme commença-t-il à s'introduire dans l'Etat ; mais c'était trop tard : les ecclésiastiques lui avaient déjà donné une certaine forme, et c'est sous cette forme qu'ils durent l'enseigner aux empereurs eux-mêmes ; d'où la facilité avec laquelle ils arrivèrent à se faire reconnaître officiellement, outre la qualité de docteurs et d'interprètes de la foi, celle de pasteurs de l'Eglise et — car c'est bien à cela qu'aboutissaient leurs prérogatives — de représentants de Dieu sur terre<sup>23</sup>. Ce qui était devenu un bloc dut être institutionnalisé en bloc : aux détenteurs de cet empire dans son Empire, le souverain, dans la pratique, abandonna le droit de légiférer souverainement en matière de religion.

Dès lors, les jeux étaient faits. A partir de la situation ainsi créée, la mécanique habituelle des rapports de force se remit à fonctionner selon les mêmes lois que partout ailleurs. Puissance parmi les puissances, les dignitaires religieux n'eurent plus d'autre but que de conserver et d'accroître leur puissance.

Il leur fallait, tout d'abord, mettre les monarques temporels dans l'impossibilité de reprendre en mains le contrôle de l'Eglise. A cette fin, toutes sortes de mesures furent édictées. L'obligation du célibat, notamment, fut imposée aux ministres du culte, y compris à leur chef suprême<sup>24</sup>. Et surtout, pour que la charge d'interpréter la religion exigeât des compétences auxquelles un roi ne pouvait prétendre, pour qu'elle ne pût revenir qu'à un théologien spécialisé disposant d'abondants loisirs, on augmenta démesurément le nombre des dogmes spéculatifs<sup>25</sup> : ce qui, jusqu'alors, s'était fait spontanément devint un procédé systématique, et l'accidentel, bientôt, l'emporta de loin sur l'essentiel.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

Mais cela ne suffisait pas. Une fois garantie leur indépendance, les pontifes voulurent imposer leur suprématie absolue aux diverses communautés chrétiennes, qui, originellement, jouissaient d'une autonomie assez large. Ce fut long, mais ils y parvinrent : 600 ans après la mort du Christ, le Pape romain (il s'agit donc de Grégoire le Grand) s'empara du commandement de l'Eglise<sup>26</sup>. Rien, dès lors, ne l'empêcha plus de rendre ses propres interprétations obligatoires, et l'intolérance se déchaîna.

Cela ne suffisait pas encore. Une fois consolidé leur pouvoir « spirituel », les Papes s'en servirent pour mettre le pouvoir temporel sous leur coupe. Peu à peu, ils réussirent à se subordonner les rois eux-mêmes, jusqu'au moment où ils arrivèrent au faite de l'empire ; en vain les monarques, et principalement les empereurs d'Allemagne, s'efforcèrent-ils ensuite de diminuer l'autorité pontificale : en s'y opposant sans succès, ils ne firent que la renforcer<sup>27</sup>. Comment, dans ces conditions, une telle puissance n'eût-elle pas corrompu ceux qui en participaient ? Puisque les fonctions ecclésiastiques étaient devenues des dignités, puisqu'elles s'accompagnaient de fructueuses prébendes, puisque l'on rendait les suprêmes honneurs à leurs détenteurs<sup>28</sup>, comment n'eussent-elles pas fait l'objet des convoitises les plus impures ? Une « *ingens libido sacra officia administrandi* » se répandit dans toute l'Eglise : la piété fit place à l'ambition et à une sordide avidité<sup>29</sup>. Non seulement les superfétations dépassaient quantitativement le noyau central de la foi, non seulement elles étaient imposées comme des obligations strictes, mais elles subsistèrent seules : le noyau, lui (c'est-à-dire la charité et la justice), cessa pratiquement d'être vécu.

Sans doute ces appétits finirent-ils, à la longue, par se retourner contre leurs instigateurs. Tous, à présent, voulaient s'élever le plus haut possible dans la hiérarchie sacerdotale, et beaucoup aspiraient au premier rang. Pour y accéder, les théologiens recoururent à la théologie elle-même : plutôt que d'instruire le peuple, ils cherchèrent, par tous les moyens, à le frapper d'admiration en lui proposant les nouveautés les plus insolites ; les églises dégénérent en théâtres : on y entendit, non plus des docteurs, mais des orateurs désireux de s'illustrer à tout prix par l'originalité de leurs inventions<sup>30</sup>. Tout naturellement, cette effervescence aboutit à la Réforme : ce que les monarques, dans leur lutte contre la Papauté, n'avaient pu obtenir par le fer et par le sang, des ecclésiastiques

26. Lettre 76 (G, t. IV, p. 324 ; P, p. 1349).

27. *T.T-P*, ch. XIX (G, t. III, p. 235 ; P, p. 948).

28. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 8 ; P, pp. 666-7).

29. *Ibid.* (G, t. III, p. 8 ; P, p. 667).

30. *Ibid.*

influents l'obtinrent par la seule force de leur plume<sup>31</sup>. Mais le remède ne valait guère mieux que le mal. La chrétienté se divisa en sectes. Et chacune de ces sectes, pour son propre compte, déploya un fanatisme tout-à-fait analogue à celui de l'Eglise romaine : chacune refusa aux autres la liberté qu'elle réclamait pour elle-même ; chacune dénonça comme ennemis de Dieu ceux qui ne partageaient pas ses vues, même s'il s'agissait des plus vertueux d'entre les hommes ; chacun estima que tous ses adhérents avaient été élus par Dieu, même s'il s'agissait des pires scélérats<sup>32</sup>. D'où les conflits les plus violents, et parfois les plus sanglants. Nous en connaissons le lamentable résultat : ceux qui prétendent professer la religion d'amour se combattent aujourd'hui avec une animosité sans pareille, et la haine est leur pain quotidien ; des Turcs, des Juifs, des païens, les chrétiens ne se distinguent plus que par le culte extérieur<sup>33</sup>.

\*\*

Et pourtant, l'œuvre du Christ ne fut pas vaine. Jésus, sans aucun doute, avait prévu ce qui arriverait après lui. L'ayant prévu, il n'en décida pas moins, en pleine connaissance de cause, de proclamer la religion universelle et de lui donner la force dont elle avait besoin pour s'imposer. Il pensait que, par delà l'inévitable rechute, quelque chose resterait de son message : quelque chose de définitif et d'irréversible, qui donnerait une orientation nouvelle au destin de l'humanité. Et il voyait juste.

C'est déjà vrai sur le plan de la spéculation. Le polythéisme, sans le Christ, eût-il disparu de lui-même ? Peut-être, mais rien ne le garantit. En tout cas, il n'eût disparu que beaucoup plus tard : sans l'intervention de Jésus, l'idolâtrie la plus absurde eût bientôt reconquis, sous l'influence des empereurs romains, le terrain qu'elle avait un instant semblé perdre ; et qui sait au bout de combien de temps la conjoncture fût redevenue favorable à son recul ? Or on n'appréciera jamais assez les bienfaits intellectuels du monothéisme théorique : une fois éliminés les multiples *rectores* qui dirigeaient capricieusement le cours des choses, il devenait beaucoup plus facile, en principe tout au moins, de connaître Dieu et la Nature ; le plus redoutable des obstacles épistémologiques était levé. Sans doute convient-il de ne pas surestimer les progrès réalisés : maints

31. *T.T-P*, ch. XIX (G, t. III, p. 235 ; P, p. 948).

32. *T.T-P*, ch. XIV (G, t. III, p. 173 ; P, p. 860).

33. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 8 ; P, p. 666).

préjugés subsistent, « vestiges d'un asservissement antique de l'esprit », et la multitude est loin d'être complètement délivrée des superstitions païennes<sup>34</sup> ; mais si Spinoza peut publier le *T.T-P*, c'est parce qu'il existe, en dehors de la multitude, une élite assez large à qui ces préjugés apparaissent précisément *comme des survivances*. Les anciens tenaient pour miraculeux ce qui les frappait d'étonnement, et *presque* tous les hommes, aujourd'hui encore, font de même<sup>35</sup> ; mais non pas *tous* : bon nombre de nos contemporains savent que les phénomènes physiques, en droit, sont scientifiquement explicables, même si, en fait, l'explication vraie leur en échappe le plus souvent. Un seul exemple suffirait à témoigner de cette évolution des esprits : de nos jours, nous n'avons plus de prophètes<sup>36</sup>, alors que dans l'Antiquité, chez les Gentils comme chez les Juifs, les prophètes étaient légion. Pourquoi cela ? Spinoza n'en dit rien ; mais puisque les prophètes, selon lui, se distinguaient à la fois par la vivacité de leur imagination, par la sainteté de leur vie et par les signes qu'ils fournissaient, leur disparition ne peut venir que de l'une des trois causes suivantes : ou bien il n'y a plus d'hommes justes, ce qui est évidemment faux ; ou bien ce que l'on considérait autrefois comme signe miraculeux a cessé d'être unanimement tenu pour tel, et, si l'on continue de croire aux prodiges *passés*, on éprouve quelque répugnance à interpréter de cette façon les événements de la vie présente ; ou bien l'imagination humaine est moins vive aujourd'hui qu'auparavant — ce qui implique, puisque sa vivacité est inversement proportionnelle au développement de l'entendement<sup>37</sup>, que celui-ci s'est perfectionné. La première de ces trois hypothèses étant exclue, restent les deux autres ; et toutes deux vont dans le même sens : par delà les fluctuations de l'Histoire cyclique, les lumières, si peu que ce soit, ont fait quelques progrès depuis le Christ. La théologie elle-même le confirme, jusque dans ses pires aberrations : si l'on cherche, au mépris des textes, à donner un sens allégorique

34. *T.T-P*, Préface (G, t. III, p. 7 ; P, p. 666).

35. *T.T-P*, ch. VI (G, t. III, p. 84 ; P, p. 752).

36. *T.T-P*, ch. I (G, t. III, p. 16 ; P, p. 675).

37. *T.T-P*, ch. II (G, t. III, p. 29 ; P, p. 691). Entendons-nous bien. Notre aptitude à comprendre est directement proportionnelle à la *richesse* de notre imagination, c'est-à-dire au pouvoir que nous avons d'imaginer un grand nombre de choses à la fois. Mais elle est inversement proportionnelle à la *vivacité* de notre imagination, c'est-à-dire à notre propension à imaginer *comme présente* une chose *absente* : plus notre entendement est développé, plus nous maîtrisons et réfréons cette propension (*Ibid.*). Rien d'étonnant à cela, car la vivacité est elle-même inversement proportionnelle à la richesse : si nous imaginons comme présente une chose absente, c'est parce que l'image de cette chose accapare entièrement notre esprit, sans être neutralisée par aucune image contraire ; c'est-à-dire, précisément, parce que nous *n'imaginons pas* un grand nombre de choses à la fois.

aux anthropomorphismes les plus grossiers de l'Ancien Testament, cela ne vient-il pas de ce que ceux-ci sont devenus *inacceptables* pour une large fraction du public ? Même si l'œuvre du Christ n'avait pas eu d'autre résultat, son importance historique serait déjà considérable.

Mais elle est bien plus considérable encore, en dépit des apparences, sur le plan moral et politique. Non que le christianisme ait changé quoi que ce soit aux institutions et aux mœurs. Mais c'est grâce à lui qu'un tel changement est devenu possible. Car la religion du Christ, qui règne maintenant sur une bonne partie du monde, est *en réalité*, qu'on le veuille ou non, religion universelle. Rien n'y fait : le récit évangélique renvoie au message qu'il véhicule, les rites qui le symbolisent renvoient à leur sens originel, les dogmes qui le commentent renvoient à l'enseignement dont ils ne sont que les excroissances. Un Juif intolérant peut à juste titre se réclamer de Moïse, qui recommandait à son peuple de haïr les infidèles ; un musulman intolérant peut à juste titre se réclamer de Mahomet, qui, selon Spinoza, voulait priver les hommes de toute liberté de penser<sup>38</sup> ; mais un chrétien intolérant se réclame de ce qui le condamne radicalement : plus il s'y réfère, plus il porte témoignage contre soi-même. Impossible de faire que le fondateur du christianisme n'ait pas dit ce qu'il a dit : ce que diffuse bon gré mal gré le plus fanatique d'entre les théologiens, ce sont des paroles qui énoncent en clair la réduction du culte de Dieu à la pratique de la charité et de la justice. Et l'on s'en apercevra un jour. Quand cela ? Nous l'ignorons : les nations chrétiennes, comme les autres, passent de la barbarie à la civilisation, puis à la décadence ; comme les autres, c'est seulement aux époques de civilisation florissante qu'elles sont aptes à recevoir une constitution spinoziste ; comme les autres, c'est seulement dans le cadre d'une constitution spinoziste qu'elles pourront institutionnaliser la religion universelle. Il faut attendre le bon moment, et savoir en profiter. Mais lorsque l'occasion se présentera, elle sera beaucoup plus facile à saisir que dans les nations non-chrétiennes : il suffira de se reporter à des textes unanimement tenus pour sacrés. Par delà les fluctuations de l'Histoire cyclique, l'un des principaux obstacles qui s'opposaient jadis à la réforme de l'Etat (cf. l'échec grec) est irréversiblement levé.

38. Sur Mahomet, cf. la lettre 43 (G, t. IV, p. 225 ; P, p. 1277). Spinoza, sur ce point, parle par oui-dire et ne s'en cache pas. Il ajoute, aussitôt après que, s'il était établi que Mahomet a enseigné la loi divine et fourni les signes requis, rien n'empêcherait de le considérer comme un « vrai prophète » au sens biblique. (*Ibid.*)

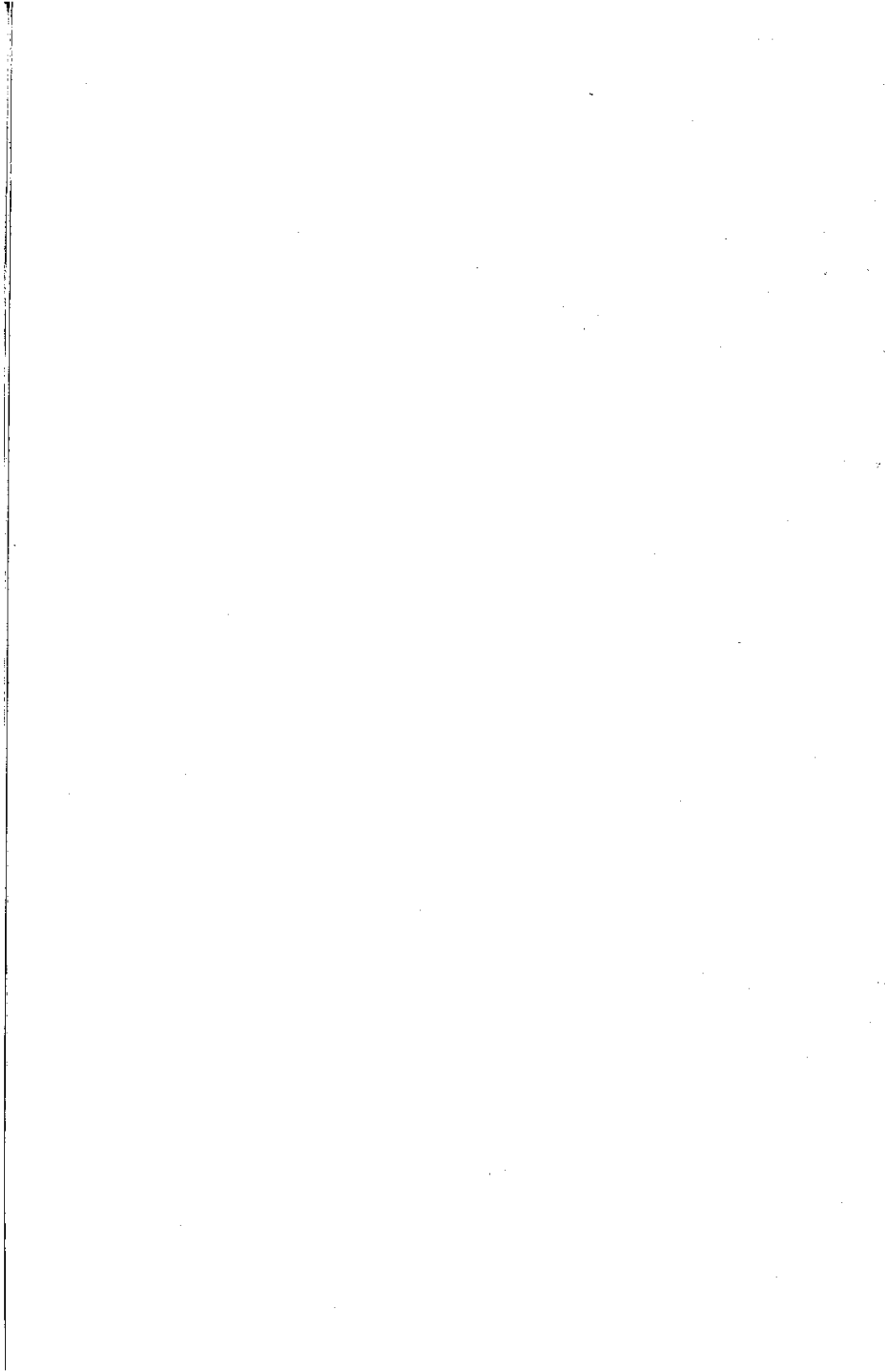
La Hollande des années 1670 nous offre-t-elle une occasion de ce genre ? Peut-être : la tolérance y règne un peu plus que partout ailleurs, même si elle commence à régresser, et les meilleurs d'entre les croyants tendent confusément à redécouvrir la véritable signification exotérique de l'Évangile. Le philosophe, en tout cas, doit s'efforcer de tirer tout le parti possible des circonstances : puisque l'époque le réclame (« *quoniam tempus... postulat* »)<sup>39</sup>, il faut écrire le *T.T-P.* Sans doute Spinoza ne se leurre-t-il guère : il craint qu'il ne soit déjà trop tard<sup>40</sup>. Mais, à l'échelle de l'Histoire, peu importe : le grain est semé, il finira bien par lever. Alors seront créées les conditions extérieures du salut : rien, sinon les limites définies par le degré de perfection de leur essence, n'empêchera plus les hommes de s'acheminer vers la béatitude intellectuelle. Jésus nous l'a promis, et nous pouvons être moralement certains qu'il l'avait déduit de ce qu'il savait : cette Histoire sur laquelle il a pesé plus que tout autre, il nous garantit en même temps qu'elle sera ce que nous voulons.

On voit, en définitive, ce que représente le Christ pour Spinoza : s'il ne joue aucun rôle dans le système, du moins permet-il au philosophe — à titre privé, en quelque sorte — de croire au succès de son entreprise.

39. *T.T-P.*, ch. II (G, t. III, p. 29 ; P, p. 691).

40. *T.T-P.*, ch. VIII (G, t. III, p. 118 ; P, p. 791).

## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE



## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

### I. — ŒUVRES DE SPINOZA

SPINOZA, *Opera*, édit. Carl Gebhardt, 4 vol., Heidelberg 1924 (abréviation : G).

SPINOZA, *Œuvres complètes*, traduites, présentées et annotées par R. Caillois, M. Frances et R. Misrahi, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954 (abréviation : P).

Nous désignons les œuvres de Spinoza par les abréviations suivantes :

C.T. (Court Traité), T.R.E. (Traité de la Réforme de l'Entendement), Eth. (Ethique), T.T.-P. (Traité Théologico-Politique), T.P. (Traité Politique).

### II. — OUVRAGES CITÉS

BROCHARD (V.), *Le Dieu de Spinoza*, dans *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954, pp. 332-70.

BRUNSCHVICG (L.), *Spinoza et ses contemporains*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, P.U.F., 1951.

BULTMANN (R.), *Jésus. Mythologie et démythologisation*, traduit par Florence Freyss, Samuel Durand-Gasselin et Christian Payot, préface de Paul Ricoeur, Paris, Edition du Seuil, 1968.

CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, texte établi et présenté par Jacques Pannier, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1961.

CYRANO DE BERGERAC, *Voyage dans la Lune et Histoire comique des Etats et Empire du Soleil*, présentés par Willy de Spens, Paris, Union Générale d'Édition, 1963.

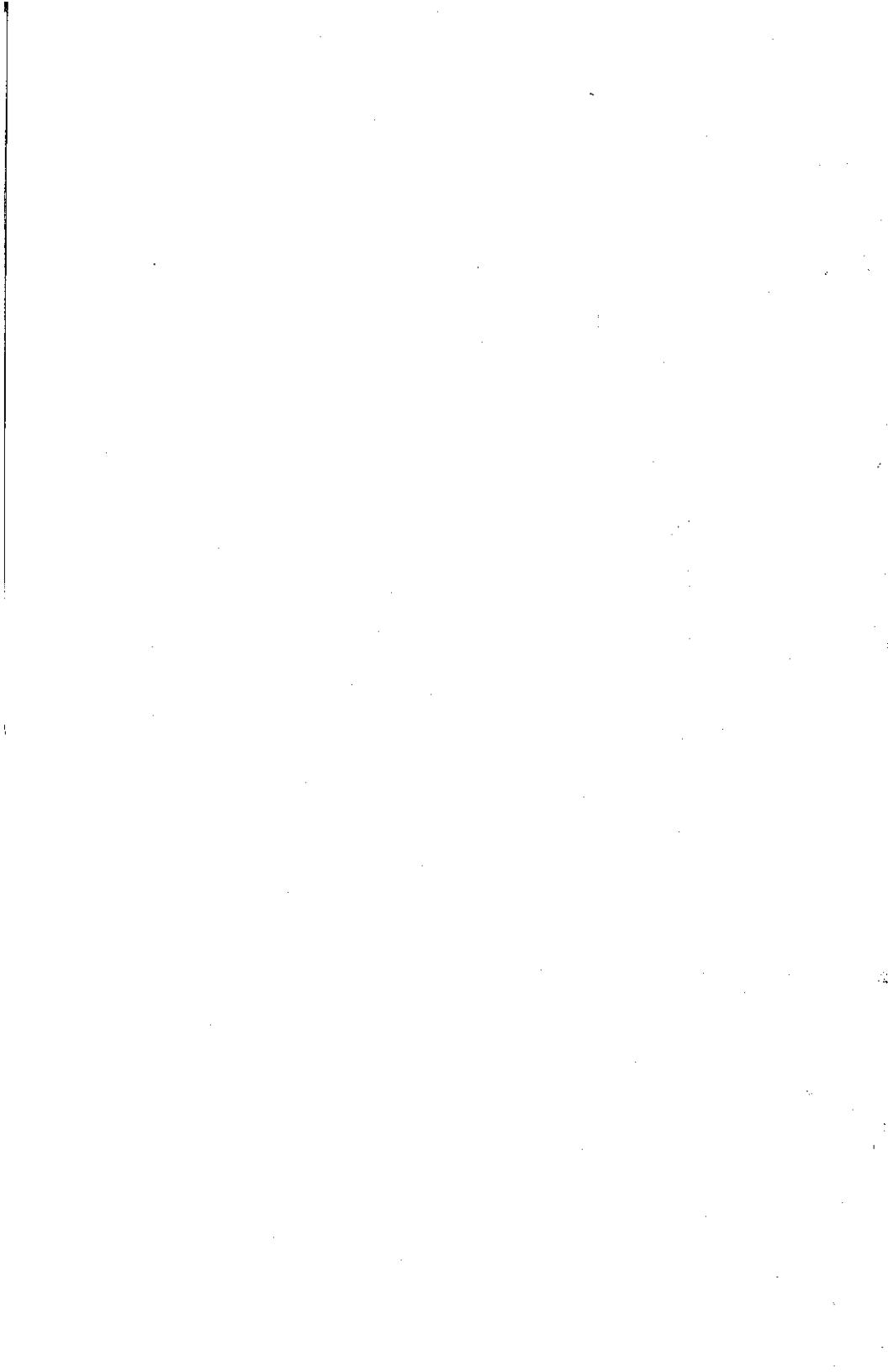
- FRIEDMANN (G.), *Leibniz et Spinoza*, 5<sup>e</sup> éd. Paris, Gallimard, 1946.
- KANT, *Critique de la Raison Pure*, traduction et notes de A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus, Paris, P.U.F., 1944.
- MALET (A.), *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Société Les Belles Lettres, 1966.
- ROUSSET (B.), *La perspective finale de « L'Éthique » et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin, 1968.
- SARTRE (J.-P.), *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- SCHOLEM (G. G.), *Les grands courants de la mystique juive*, traduction de M.-M. Davy, Paris, Payot, 1960.
- VEDRINE (H.), *La conception de la Nature chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1967.
- YATES (F.), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- ZAC (S.), *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, P.U.F., 1965.

## III

Pour une bibliographie générale sur le problème religieux chez Spinoza, on consultera :

ZAC (S.), *op. cit.*, pp. 234-5.

## TABLE DES MATIÈRES



## TABLE DES MATIERES

<i>Chapitre Premier. — Le Christ et l'Histoire</i> .....	7
Le judaïsme primitif et sa décomposition .....	9
La conquête romaine et ses conséquences .....	49
Le message du Christ et sa signification politico-historique .....	59
Problème : qui était le Christ ? .....	82
<i>Chapitre II. — Le Christ et la Vérité</i> .....	85
Le Verbe incarné, la Résurrection, les miracles ..	86
Le message du Christ est rationnel par son origine	90
Il est rationnel par son contenu .....	94
Il est rationnel par son mode de transmission ....	127
Problème : le salut par l'obéissance est-il concevable ? .....	141
<i>Chapitre III. — Le salut des ignorants</i> .....	149
Obéissance au sens fort et salut au sens fort .....	150
Obéissance au sens fort et salut au sens faible ..	172
Obéissance au sens faible et salut au sens faible ..	181
Obéissance au sens faible et salut au sens fort ....	199
Problème : pourquoi croire ? .....	207
<i>Chapitre IV. — La certitude morale</i> .....	209
Ses critères épistémologiques .....	213
Ses motivations pragmatiques .....	219
Le salut des ignorants est souhaitable .....	223

<i>Chapitre V. — Le salut des ignorants (Conclusion)</i> . . . . .	226
Sa non-absurdité intrinsèque : « transmigration » des essences et réforme de la Cité . . . . .	227
Le témoignage des prophètes . . . . .	242
Le salut des ignorants est vraisemblable, et le Christ a pu en comprendre la nécessité . . . . .	247
 <i>Chapitre VI. — Le Christ et la Vérité (Conclusion)</i> . . . . .	 249
Le Christ et la connaissance du troisième genre	250
Humanité ou surhumanité du Christ ? . . . . .	253
Le Verbe incarné, la Résurrection, les miracles ..	256
 <i>Chapitre VII. — Le Christ et l'Histoire (Conclusion)</i> . . . . .	 263
La diffusion du christianisme . . . . .	263
Sa dégénérescence . . . . .	267
Son apport irréversible . . . . .	273
 <i>Note bibliographique</i> . . . . .	 277

---

I M P R I M E R I E  
L A B A L L E R Y E T C<sup>ie</sup>  
12, Rue Porte-d'Auxerre  
C L A M E C Y (Nièvre)  
4<sup>e</sup> Trimestre 1971

---