

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

LA CRITIQUE BIBLIQUE CHEZ SPINOZA

PAR
LOUIS-VINCENT PERRAS
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
EN VUE DE L'OBTENTION DU GRADE MAÎTRE ÈS ARTS (M. A.)
EN PHILOSOPHIE
SEPTEMBRE 2014

© Louis-Vincent Perras 2014

SOMMAIRE

Ce mémoire consiste en une explication de la critique biblique de Spinoza contenue dans le Traité théologico-politique. Cette critique répond à un problème précis : la subversion de la religion en superstition. Cette critique, nous l'expliquons en quatre parties. La première partie consiste en une mise en situation problématique. Elle montre que le problème biblique, qui appelle une critique, est la subversion de la religion. On y montre aussi l'origine de la superstition et la manière dont elle subvertit la religion. La seconde partie consiste en une mise en contexte historique, où l'on montre la pertinence historique d'une telle critique. Nous voyons en effet que la critique biblique de Spinoza s'inscrit dans une période de controverses théologiques importante. La troisième partie expose la méthode d'interprétation des Écritures de Spinoza (méthode historico-critique) et cherche à éclaircir la notion de lumière naturelle, notion fondamentale de la dite méthode. Enfin, dans la quatrième partie, nous exposons la critique spinoziste des autres méthodes interprétatives, jugées erronées par ce dernier, soient les méthodes surnaturelle, sceptique et dogmatique. Nous le verrons, la critique biblique, qui se rapporte à une question très précise, a une finalité plus générale. En effet, la critique biblique est inséparable du but que se donne Spinoza dans le Traité théologico-politique, soit défendre la liberté de penser et de dire ce que l'on pense. En fait, la critique biblique est un moyen pour réaliser ce but.

Mots-clés : philosophie, critique, dogmatisme, interprétation, lumière naturelle, méthode, religion, scepticisme, superstition, théologie.

ABSTRACT

This thesis consists in an explanation of the biblical criticism that we find in Spinoza's Theologico-Political Treatise. This criticism addresses a specific problem: the subversion of religion in superstition. We explain this criticism in four parts. The first part explain the situation in which Spinoza affirms the necessity of a biblical criticism. This section shows that the actual critical problem is the subversion of religion. We will also explain in this part, the origin of superstition and how it may subvert religion. The second part is historical. It shows the historical context which is relevant for the biblical criticism. We see in fact that Spinoza's criticism is developed in a period of significant theological controversies. The third part describes the interpretative method of the Scripture (the historico-critical method). Finally, in the fourth section, we present Spinoza's criticism of other interpretative methods. These methods (supernatural, skeptical and dogmatic) are considered false by Spinoza. We will see that biblical criticism has a more general purpose. Indeed, biblical criticism is inseparable from the main goal of the Theologico-Political Treatise: the freedom of thought. In fact, biblical criticism is a way to achieve this goal.

Key words : *philosophy, criticism, dogmatism, interpretation, method, reason, religion, skepticism, superstition, theology.*

*« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites,
parce que vous fermez aux hommes le royaume des cieux ;
vous n'y entrez point vous-mêmes,
et n'y laissez point entrer ceux qui veulent y entrer. »*

Matthieu 23 : 13

INTRODUCTION

Notre travail consiste à exposer la critique biblique contenue dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Cette critique, qui n'est pas arbitraire, répond à un problème particulier : pourquoi et comment la religion peut-elle devenir superstition ? La religion, devenue superstition, *réprime la liberté de penser*, puisqu'elle contraint, contre la raison, les hommes à penser d'une certaine manière déterminée. Cette contrainte, c'est les théologiens de l'époque de Spinoza qui l'appliquent, par une falsification irrationnelle de l'Écriture. La critique biblique cherche à libérer la raison de la superstition religieuse causée par les théologiens, autrement dit elle se donne pour but de défendre la liberté de penser.

Notre tâche sera de montrer en quoi consiste la critique biblique de Spinoza. En premier lieu, nous déterminerons les raisons qui amenèrent Spinoza à élaborer une telle critique. En second lieu, nous montrerons que ces raisons s'inscrivent dans une période historique précise et que, par conséquent, elles ont une portée politique, sociale et idéologique. Troisièmement, nous exposerons la critique biblique, sous le rapport méthodologique, à savoir : une méthode d'interprétation qui s'affranchit de la falsification théologique en vue d'établir le véritable sens, non-falsifié, de l'Écriture. Enfin, quatrièmement, nous exposerons cette même critique, mais sous son rapport théologique, à savoir : la critique des méthodes falsificatrices, en vue de nous débarrasser définitivement l'interprétation biblique des préjugés fallacieux des théologiens. Le problème que notre travail tente de résoudre est : en quoi la critique biblique de Spinoza est-elle une défense de la liberté de penser ?

CHAPITRE 1 : PROBLÉMATISATION

Thèse du Traité théologico-politique : défendre la liberté de penser contre les préjugés des théologiens

Il n'est pas inutile de rappeler le titre complet de l'ouvrage qui nous concerne, car il résume sa thèse : « Traité théologico-politique contenant plusieurs dissertations qui montrent que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans dommage pour la piété et la paix de la république, mais aussi qu'on ne peut l'ôter sans ôter en même temps la paix de la république et la piété. » (1) Que signifie ce titre ? Spinoza y affirme que la liberté de philosopher est une condition nécessaire à la paix de l'État et à la piété religieuse, qu'elle les garantit toutes deux. Cette affirmation suppose qu'interdire ou empêcher la liberté de philosopher revient à provoquer la discorde sociale (sédition, rébellion, guerre) et l'impiété (immoralité, désobéissance, injustice). Le *Traité théologico-politique* est donc un plaidoyer philosophique – car Spinoza s'adresse aux philosophes (2) –, autrement dit une défense de la liberté de philosopher dans la cité, comme il l'indique lui-même, avec plus de précision, dans sa préface : « ... puisqu'il nous est échu cette rare félicité de vivre dans une libre république, où l'on reconnaît à chacun une entière liberté d'exercer son jugement et d'honorer Dieu selon sa propre complexion, et où rien n'est tenu pour plus précieux et plus doux que la liberté, j'ai cru faire œuvre méritoire et utile en montrant non seulement que cette liberté est concédée sans dommage pour la piété et la paix de la république, mais encore qu'on ne peut la supprimer sans supprimer aussi la paix de la république et la piété. C'est le point principal que j'ai voulu démontrer dans ce traité. » (3) Dans ce passage, notons-le, la « liberté d'exercer son jugement et d'honorer Dieu selon sa complexion propre » s'est substituée à la « liberté de philosopher ». Or, entre la liberté de juger et d'honorer Dieu et la liberté de philosopher, il n'y a qu'une différence de degré et non de nature : toutes se résument à la liberté de penser des hommes et aussi leur liberté « de dire ce qu'ils pensent » (4). Par conséquent, défendre la liberté de philosopher c'est aussi, au sens large, défendre la liberté de penser. (5)

1 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, traduction de Jacqueline Lagrée et de Pierre-François Moreau, p. 55.

2 « Voilà, lecteur philosophe, ce que j'offre ici à ton examen... » (*Ibid.*, p. 75.)

3 *Ibid.*, p. 63.

4 *Ibid.*, p. 651.

5 La liberté de penser n'est rien d'autre que la puissance même de penser et d'imaginer *sans contrainte extérieure*, c'est-à-dire selon la nécessité de sa propre nature : « Est dite libre la chose [en l'occurrence, une pensée, un esprit] qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir. On appelle au contraire nécessaire, ou plutôt contrainte,

Pourquoi Spinoza cherche-t-il à défendre la liberté de penser ? Contre qui ? Contre quoi ? Contre ceux qui prétendent que la liberté de penser et la liberté de philosopher contreviennent au sens de l'Écriture, et que l'Écriture, en droit, nie le libre usage de la raison : « La thèse principale que Spinoza veut démontrer dans le *Traité théologico-politique*, affirme Sylvain Zac, c'est que l'Écriture laisse à la raison toute liberté et qu'elle n'a rien de commun avec la philosophie. » (6) Spinoza nous dit bien, après avoir exposé sa thèse, que pour parvenir à la démontrer, « ... il a d'abord été nécessaire de signaler les principaux préjugés concernant la religion, c'est-à-dire les vestiges de la servitude antique » (7), préjugés « qui transforment les hommes rationnels en bêtes brutes, empêchent chacun d'user librement de son jugement et de distinguer le vrai du faux, et paraissent inventés exprès pour éteindre tout à fait la lumière de l'entendement. » (8) Ces préjugés, qui empêchent toute liberté de penser, sont les préjugés des théologiens : « Les préjugés des théologiens ; je sais en effet que ce sont ces préjugés qui s'opposent surtout à ce que les hommes puissent appliquer leur esprit à la philosophie ; je juge donc utile de montrer à nu ces préjugés et d'en débarrasser les esprits réfléchis. » (9). En effet, les préjugés des théologiens sont appelés « vestiges de la servitude antique » parce qu'ils contiennent encore des anthropomorphismes, des idées préconçues liées aux mythes, à la mystique, aux mystères religieux. Ces préjugés, qui sont autant d'opinions spéculatives sur la nature de Dieu, sur la nature de l'homme, et sur la nature du rapport entre Dieu et l'homme, en arrivent à condamner l'usage de la lumière naturelle, le jugement libre, et concevoir l'exercice de la raison comme une source d'irrégion, car cet exercice tend à montrer la fausseté, voire l'absurdité inhérente, de ces préjugés. Ainsi, il faut comprendre l'entreprise de Spinoza comme une défense de la liberté de penser contre les préjugés. Défendre la liberté de penser

la chose qui est déterminée par une autre à exister et à produire un effet selon une raison définie et déterminée. » (SPINOZA, B., *Éthique*, I, déf. VII, p. 66.) La différence entre la liberté de juger et d'honorer Dieu selon sa complexion et la liberté de philosopher tient à la *manière* de se représenter Dieu : soit, dans le premier cas, selon l'imagination plutôt que selon la raison (autrement dit selon l'imagerie contenue dans l'Écriture même), et à l'inverse dans le second (par axiomes, définitions, démonstrations, etc., comme dans l'*Éthique*).

6 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 13 ; « ... je me suis entièrement convaincu, affirme Spinoza, que l'Écriture laisse la Raison absolument libre et qu'elle n'a rien de commun avec la philosophie, mais que chacune s'appuie sur des bases qui lui sont propres. » (*Ibid.*, p. 71.)

7 *Ibid.*, p. 63.

8 *Ibid.*, p. 67.

9 SPINOZA, B., *Lettres in Traité politique*, pp. 232-233.

se présente donc, dans un premier temps, comme une neutralisation et une réfutation de ces mêmes préjugés.

Le problème, c'est que les préjugés théologiques sont la superstition elle-même, qui dénature, falsifie, subvertit tout. Ce n'est pas, semble affirmer Spinoza, la lumière de l'intelligence qui doit se plier aux dogmes et aux spéculations théologiques de son époque – les premiers étant issus de la tradition, prenant la lettre de l'Écriture pour sacrée et divine (préjugés sceptiques), les secondes de la philosophie péripatéticienne (préjugés dogmatiques) –, mais ces mêmes dogmes et spéculations qui doivent être soigneusement examinés avec toute la liberté intellectuelle requise, ainsi que le contenu de l'Écriture. Les préjugés théologiques (sceptiques et dogmatiques) sont par Spinoza jugés déraisonnables : « Celui qui veut donc [adapter l'Écriture] à la philosophie attribuera fictivement aux prophètes bien des pensées qu'ils n'ont pas eues, même en songe, et interprétera de travers leur pensée. Celui qui, inversement, fait de la raison et de la philosophie la servante de la théologie est tenu d'admettre pour choses divines les préjugés du vulgaire d'autrefois, lesquels envahiront et aveugleront sa pensée. Aussi tous deux déraisonnent-ils, l'un sans la raison, l'autre avec la raison. » (10) Ces préjugés théologiques empêchent la liberté de penser requise pour la philosophie, puisque le premier type, dogmatique, *confisque la raison pour en faire un usage exclusivement théologique*, et le second, sceptique, *ignore ou condamne la raison lorsqu'elle s'oppose aux dogmes de la tradition*. Dans l'un ou l'autre cas, les préjugés de la théologie répriment irrationnellement l'usage de la raison.

La situation problématique : subversion de la religion en superstition

Dans sa préface, Spinoza mentionne les causes qui le poussent à écrire son traité. Il s'étonne, nous dit-il, que des personnes, sous couvert de religion, répandent parmi les hommes la haine et la discorde. Il s'étonne en effet que des hommes, sous une façade de piété religieuse, au nom même de la sainteté de l'Écriture, puissent faire preuve d'autant d'inimitié et de méchanceté envers d'autres hommes, alors que s'ils étaient vraiment conséquents dans leur culte religieux, ils devraient logiquement conformer leurs actes aux préceptes moraux qu'ils prêchent : soit, en substance, faire le bien et non le mal. Son étonnement n'a d'égal que le paradoxe qu'il constate :

10 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 483.

« Je me suis souvent étonné que des hommes qui se vantent de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la maîtrise de soi-même et la bonne foi envers tous, rivalisent d'iniquité et exercent chaque jour la haine la plus violente les uns contre les autres, de sorte qu'on reconnaît la foi de chacun par cette haine et cette iniquité plutôt que par les autres sentiments. Les choses en sont maintenant venues au point que l'on ne peut reconnaître si quelqu'un est chrétien, turc, juif ou païen, si ce n'est par l'aspect extérieur du corps et par le vêtement, et en sachant quelle Église il fréquente, à quelle opinion il se range, dans les mains de quel maître il jure. Pour le reste, ils mènent tous une vie semblable. » (11)

L'objet d'étonnement de Spinoza est d'abord la mauvaise foi ou l'hypocrisie de ces hommes. La foi de ces hommes ne se reconnaîtrait donc qu'à la « tenue extérieure », qu'à la fréquentation de « telle ou telle Église », qu'à l'adoption de « telle ou telle opinion » qu'ils recevraient de « tel ou tel maître ». Comment, en somme, la moralité religieuse apparente peut-elle justifier les pires immoralités ? La constatation d'une telle aberration amène Spinoza à se pencher sur l'origine de cet étrange phénomène :

« Cherchant la cause de ce mal, je n'ai pas douté qu'il tire naissance ici : la religion s'est réduite pour le peuple à tenir les ministères de l'Église pour dignités, à considérer les charges ecclésiastiques comme des bénéfices, et à professer le respect le plus grand pour les pasteurs. Dès que cet abus a commencé dans l'Église, un immense désir d'administrer les charges sacrées s'est aussitôt emparé des plus méchants et l'amour de propager la divine religion s'est transformé en ambition et en avarice sordide. Le temple même a dégénéré en théâtre, où l'on écoutait non plus des docteurs de l'Église mais des orateurs, qui, tous, avaient le désir non d'instruire le peuple mais de le subjuguier d'admiration pour eux, de reprendre publiquement ceux qui ne partageaient pas leurs opinions et de n'enseigner que des choses nouvelles et inaccoutumées, ce que le vulgaire admirerait le plus. C'est de là qu'ont pu tirer naissance de grandes controverses, l'envie, la haine, que le passage des années fut impuissant à calmer. Il ne faut donc pas s'étonner si rien n'est demeuré de l'antique religion que le culte extérieur (par lequel le vulgaire paraît aduler Dieu plutôt que l'adorer) et si la foi n'est plus que crédulité et préjugés. » (12)

Ce passage indique que l'origine de ce mal est d'ordre passionnel : on y constate que la religion n'est finalement qu'un prétexte pour assouvir l'ambition des « plus méchants ». En effet, « l'amour de propager la divine religion », qui devrait être le fondement même de la religion (13), s'est transformé, nous dit Spinoza, en « ambition et avarice sordide ». Il va de

11 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 65.

12 *Ibid.*, p. 65.

13 La pratique de la vraie religion, selon Spinoza, n'est pas autre chose que d'aimer son prochain, c'est-à-dire pratiquer la justice et la charité : « ... l'Écriture elle-même enseigne tout

soi que la religion, lorsqu'elle est propagée par ambition et avarice, perd tout son sens, puisqu'elle n'est devenue qu'un moyen pour satisfaire des passions contraires à l'amour de Dieu et du prochain, soit un amour effréné pour soi-même qui se traduit par l'*ambition* et l'*avarice*. De l'ambition, affirme Spinoza, naissent « de grandes controverses, l'envie, la haine », soit des passions qui ne peuvent qu'engendrer leurs semblables dans l'âme des hommes. C'est aussi par cette ambition que, non seulement la religion n'est devenue qu'une apparence trompeuse de piété, mais aussi que la foi est devenue « crédulité et préjugés », préjugés qui ne sont en eux-mêmes qu'un ensemble d'inventions humaines aptes à justifier théologiquement cette ambition. Cet ensemble d'inventions humaines, Spinoza les appelle « préjugés » : « [Préjugés] qui transforment les hommes d'êtres rationnels en bêtes brutes, empêchent chacun d'user librement de son jugement et de distinguer le vrai du faux, et paraissent inventés exprès pour éteindre tout à fait la lumière de l'entendement ! » (14) Cette ambition va en effet plus loin. Non seulement elle va jusqu'à condamner les opinions adverses, mais va jusqu'à propager la haine de la raison, la condamnant également lorsqu'elle met en doute ou détecte des incohérences dans l'interprétation que font de l'Écriture les théologiens. La religion, devenue superstition, se pose comme *ennemie de la raison*, non seulement par ambition, mais aussi et surtout par crainte de voir l'autorité du théologien ou du prédicant remise en question. Cette subversion de la religion n'est pas seulement l'effet de l'ambition des théologiens, mais aussi celui de la crainte que leur inspire la destitution de leur propre pouvoir : « ... si quelque chose [...] préoccupe [les théologiens], ce n'est pas la crainte d'attribuer quelque erreur à l'Esprit saint et de s'éloigner du chemin du salut, c'est d'être convaincus d'erreur par d'autres, de voir ainsi leur autorité foulée aux pieds et d'être méprisés. » (15) C'est pourquoi le théologien a horreur de la raison et veut s'en prémunir par le moyen de croyances irrationnelles, c'est-à-dire passionnelles. Celle-ci en effet menace son autorité au cas où elle remettrait en question son interprétation de l'Écriture, interprétation qui légitime son autorité : « Nous voyons, dis-je, que ce dont les théologiens se soucient ordinairement, c'est de la meilleure manière de déformer les Lettres sacrées pour en tirer leurs inventions et leurs thèses et les abriter sous l'autorité divine... » (16) Leur ambition les amène

à fait clairement en de nombreux passages ce que chacun doit faire pour obéir à Dieu ; toute la loi, en effet, y consiste en ce seul commandement : l'amour envers le prochain. » (*Ibid.*, p. 469.)

14 *Ibid.*, p. 67.

15 *Ibid.*, p. 277.

16 *Ibid.*, p. 277.

à falsifier, voire subvertir, le sens l'Écriture afin de maintenir, par ambition, leur propre autorité :

« La piété, par Dieu immortel ! et la religion consistent en mystères absurdes, et ceux qui méprisent la Raison, ceux qui rejettent et condamnent l'entendement comme une nature corrompue, ceux-là justement (voilà le vrai scandale) passent pour posséder la lumière divine. Vraiment, s'ils possédaient une étincelle de lumière divine, ils ne déraisonneraient pas avec tant de morgue, mais ils apprendraient à honorer Dieu de façon plus sage, et ils l'emporteraient sur tous les autres par l'amour comme ils l'emportent aujourd'hui par la haine. Ils ne mettraient pas tant d'hostilité à poursuivre ceux qui ne pensent pas comme eux, ils en prendraient plutôt pitié, si du moins c'était pour le salut de ceux-là qu'ils éprouveraient des craintes et non point pour leur propre fortune. » (17)

Naissant dans la crainte et l'ambition, une telle subversion de la religion, affirme Spinoza, ne peut pas être détachée d'une interprétation falsifiée de l'Écriture. Les préjugés théologiques, ennemis de la raison et du libre jugement, se reconnaissent à deux catégories principales : les préjugés dogmatiques et les préjugés sceptiques. Ces deux catégories sont vraiment les deux formes principales que prend, aux yeux de Spinoza, la falsification du sens de l'Écriture :

« Je reconnais qu'ils ont une admiration sans borne pour les mystères les plus profonds de l'Écriture, cependant je vois qu'ils n'ont rien enseigné d'autre que les spéculations des platoniciens et des aristotéliens ; et pour ne pas paraître suivre les opinions des païens, ils ont adapté l'Écriture à ces spéculations [= position dogmatique]. Il ne leur a pas suffi de déraisonner avec les Grecs, ils ont voulu faire délirer les prophètes avec eux, ce qui prouve clairement qu'ils n'ont pas vu, même en rêve, la divinité de l'Écriture. Plus bruyamment ils admirent ces mystères, plus ils montrent qu'ils ont pour l'Écriture moins de foi que de complaisance. On le voit encore à ceci : la plupart supposent comme fondement (pour comprendre l'Écriture et en extraire le sens vrai) qu'elle est partout véridique et divine [= position sceptique] ; cela même qu'on devrait établir après l'avoir comprise au terme d'un examen sévère, et que nous montrerions bien mieux par elle-même, sans recourir à des fictions humaines, eux le prennent d'emblée comme règle de son interprétation. » (18)

Ce qu'il faut retenir, c'est que les théologiens n'ont fait qu'accommoder l'Écriture à leurs propres préjugés, préjugés qui ne reflètent que leurs croyances irrationnelles et imaginaires propres. Prenant les passages inintelligibles de l'Écriture pour des mystères, c'est-à-dire des vérités occultes, ils ont pu l'accommoder à leur fantaisie, profitant de l'obscurité de ces passages pour y substituer leurs propres préjugés, leurs propres inventions, au complet mépris de la raison et de ses exigences logiques. Le problème de la subversion de la religion en son contraire est donc, si l'on remonte des effets aux causes, un problème de nature interprétative

17 *Ibid.*, p. 67.

18 *Ibid.*, p. 67.

: « La Parole de Dieu, nous dit Sylvain Zac, telle qu'elle s'exprime dans l'Écriture – Spinoza en est convaincu – est une Parole d'amour. Pourtant, c'est au nom de l'Écriture que les théologiens, qui prétendent tous la suivre, s'accusent réciproquement d'hérésie et propagent ainsi la haine (19). Comment est-ce possible ? C'est que les formes traditionnelles d'exégèse biblique sont toutes défectueuses. » (20) Le problème de la subversion de la religion, qui engendre haine et discorde sociale (21), qui propage ces affections corrosives pour la société ou l'État, est en réalité un problème méthodologique, c'est-à-dire relatif à la manière d'interpréter les Écritures : « Voilà donc ce que je retournais en moi-même : non seulement la lumière naturelle est méprisée, mais beaucoup la condamnent comme une source d'impiété ; on prend des inventions humaines pour des œuvres divines, on confond la crédulité avec la foi ; les controverses des philosophes sont agitées dans l'Église et au Sénat, avec les plus grands mouvements de l'âme. Et je remarquais qu'en prenant naissance [les controverses théologiques] engendrent les plus cruelles des haines et des discordes (par lesquelles les hommes en viennent facilement aux séditions), et de nombreux autres maux qu'il serait trop long de rapporter ici. *C'est pourquoi je décidai sérieusement d'examiner à nouveau l'Écriture d'une âme pure et libre, de n'en rien affirmer et de n'en rien admettre comme constituant sa doctrine qui ne soit clairement énoncée par elle. Avec cette précaution, j'ai formé une méthode pour interpréter les Livres saints* [nous soulignons]... » (22) Si Spinoza procède à une critique biblique, c'est en raison précisément de cette falsification biblique et de ses conséquences : mépris et condamnation de la raison, subversion de la religion, discordes et séditions, etc. La situation problématique, décrite par Spinoza, débouche ainsi sur la nécessité d'entreprendre une critique biblique, soit « une méthode pour interpréter les Livres saints » (23) et une critique conséquente des méthodes adverses, celles précisément qui engendrent haines et discordes. Cependant, cette critique ne prend sa pleine justification qu'à la condition

19 Le théologien, en effet, désigne pour Spinoza un homme qui présente toutes les apparences de la piété, mais qui, derrière cette apparence trompeuse, cache une impiété par ses actions concrètes, haineuses, etc. « Il faut noter une caractéristique constante du lexique de Spinoza dans le Traité : le terme « théologien » est toujours négatif : il désigne les hommes haineux et sectaires qui dissimulent leurs passions sous le masque de la dévotion. » (*TTP*, Introduction, p. 11.)

20 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 15.

21 Dans *Spinoza et la politique*, Étienne Balibar semble confirmer notre vue sur les causes qui ont amenées Spinoza à élaborer une critique biblique : « [Citant Spinoza :] « J'exposerai les causes qui m'ont poussé à écrire. » À savoir *la dégénérescence de la religion en superstition* [nous soulignons] fondée sur la crainte délirante des forces naturelles et humaines, et sur le dogmatisme des Églises. » (BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, p. 9)

22 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 69.

23 *Ibid.*, p. 69.

d'expliquer en quoi consiste la superstition, c'est-à-dire la subversion de la religion, pourquoi elle est nuisible et quels sont les moyens de la neutraliser.

Détermination de la cause de la superstition

« Il ne faut donc pas s'étonner si rien n'est demeuré de l'antique religion que le culte extérieur (par lequel le vulgaire paraît aduler Dieu plutôt que de l'adorer) et si la foi n'est plus que crédulité et préjugés. » (24) Après avoir décrit le théâtre où se joue l'ambition théologique, Spinoza mentionne qu'il n'y plus à s'étonner. Son étonnement initial (25) fut que des hommes sous couvert de religion propagent un message contraire à la religion entendue comme religion d'amour qu'ils prêchent. Or, nous savons par l'*Éthique* que l'étonnement est une « distraction de l'esprit », un « temps mort dans l'activité de l'esprit » (26) nous dirait Lorenzo Vinciguerra. Spinoza définit l'étonnement (*admiratio*) comme étant « ... l'imagination d'une chose à laquelle l'esprit demeure attaché parce que cette imagination singulière n'a aucune connexion avec les autres. » (27). Autrement dit, l'étonnement est un état dans lequel l'esprit se trouve privé d'imaginer une cause à l'événement qui l'affecte. L'esprit ne parvient pas à penser une idée qui viendrait affirmer ou nier l'idée de l'événement qu'il subit : « ... cette surprise de l'esprit (*mentis distractio*) ne provient d'aucune cause positive qui détourne l'esprit d'autres choses, mais seulement du manque de cause qui détermine l'esprit à passer à la considération d'une chose à la pensée d'autres choses. » (28) « On est surpris, nous dit Lorenzo Vinguerra, parce qu'on ne sait plus assigner de signification à ce qui arrive. Il n'y a pas de durée intrinsèque dans l'admiration, simplement parce qu'il n'y a pas d'effort en elle. Médusée, hébétée, comme dépossédé de son effort même de connaître, l'esprit admiratif est retenu dans son élan, interdit de penser. Pétrifié, il tendra à s'en libérer, ne serait-ce que pour dépasser cette posture de mort si peu conforme à sa nature. Intempestive, l'*admiratio* sera vite doublée par d'autres, pour peu qu'elle y soit jointe » (29) L'étonnement est une privation de connaissance dont l'esprit se dégage difficilement, car il ne trouve plus la force nécessaire pour penser : l'étonnement, chez Spinoza, est bien plus près de l'apathie intellectuelle, de la

24 *Ibid.*, p. 65.

25 « Je me suis souvent étonné que des hommes qui vantent de professer la religion chrétienne... etc. » (*Ibid.*, p. 65.)

26 VINCIGUERRA, L., *Spinoza et le signe*, p. 44.

27 SPINOZA, B., *Éthique*, III, définition IV, p. 244.

28 VINCIGUERRA, L., *Spinoza et le signe*, p. 44.

29 *Ibid.*, p. 44.

neurasthénie, de la stupeur, voire de l'imbécillité (*imbecillitas*). L'étonnement initial n'était que l'indicateur d'une cause à trouver et qui ne se présentait pas clairement à l'esprit. Spinoza avait donc conscience d'une non-pensée (une ignorance totale de la cause d'une idée en tant qu'effet), d'un paradoxe (30) pour ainsi dire : la religion devenue son contraire. Mais le paradoxe est vite dissipé, ainsi que l'étonnement qui l'accompagne, lorsqu'il parvient à déterminer la cause (31) : c'est « le zèle des prédicants », « un appétit sans mesure », une « ambition et une avidité sordides » à exercer le pouvoir sacerdotal. Mais cette ambition dominatrice ne s'exerce que parce que la foule – le vulgaire – est crédule et craintive et que, par conséquent, elle accepte aveuglément les préjugés théologiques. Ces préjugés sont *irrationnels* c'est-à-dire *obscurantistes* : ils empêchent l'esprit de penser, ils plongent l'homme dans l'ignorance en le mystifiant par le moyen d'un appareillage cultuel, lequel confère de l'autorité à des croyances irrationnelles, à des « inventions humaines », contraires à la religion. Cet asservissement obscurantiste par des préjugés et des fictions imaginaires, Spinoza l'appellera superstition.

La crainte comme cause de la superstition

« [La] cause qui engendre, conserve et alimente la superstition, c'est la crainte. » (32) La crainte est la « cause productrice » (33) de la superstition. En effet, l'homme passe par des

30 La subversion de la religion en son contraire se présente comme un paradoxe. Ce paradoxe, si l'on suit la philosophie de Gilles Deleuze, appelle un acte philosophique qui consiste à penser sous l'effet d'un *pathos philosophique*, en l'occurrence ici l'étonnement : « La manifestation de la philosophie n'est pas le bon sens, mais le paradoxe. Le paradoxe est le pathos ou la passion de la philosophie. [...] Subjectivement le paradoxe brise l'exercice commun et porte chaque faculté devant sa limite propre, devant son incomparable, la pensée devant l'impensable qu'elle est pourtant seule à pouvoir penser [...], la sensibilité devant l'insensible qui se confond avec son intensif. » (DELEUZE, G., *Différence et répétition*, p. 293.) L'origine de la critique biblique, sous ce rapport, peut se trouver dans ce *pathos* qui contraint le philosophe à penser l'impensable, l'irrationnel pourrait-on dire ici, en tant que déchaînement passionnel (ambition, crainte, etc.) et de subversion religieuse : « Pour Deleuze, [les paradoxes] sont au contraire la genèse de la pensée affectée par le réel. Ils sont les formes d'une « Passion de la pensée » confrontée à sa tâche la plus essentielle, non pas connaître ou décrire, mais penser ce qui ne peut *que pensé*, « l'ineffable » en elle, « l'impensable » en elle (...). » (MONTEBELLO, P., *Deleuze*, p. 10.)

31 « Cherchant la cause de ce mal, je n'ai pas hésité à reconnaître que l'origine... etc. » (TTP, préface, p. 23.)

32 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 59.

33 LAGRÉE, J., *Spinoza et la religion philosophique*, p. 49.

alternances d'espoir (34) et de crainte (35). En effet, lorsque les circonstances sont favorables, l'homme se réjouit en imaginant l'avenir immédiat, tout en craignant un peu que ce même avenir ne se réalise pas. Lorsque les circonstances sont défavorables, l'homme s'attriste en pensant aux dangers immédiats qui le menacent, tout en ayant l'espoir de s'en soustraire. Dans des circonstances où il se trouve réduit au désespoir, à une « ... extrémité telle qu'[il] ne [sait] plus que résoudre... » (36), craintif au plus haut point, l'homme devient extrêmement crédule : il accepte les yeux fermés tous les conseils, même absurdes, du premier venu, dans l'espoir de se dégager de sa situation malheureuse. En tant qu'il est dominé par l'imagination et sujet aux fluctuations de la fortune, l'homme, en état de crainte, est naturellement porté à la crédulité, puisqu'il ne voit pas d'autre issue à son malheur que de se conformer à des opinions prometteuses en apparence. C'est donc dans la crainte qu'il accepte comme recevables des idées superstitieuses, n'ayant rien d'autre à quoi se rattacher :

« Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté, ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition ; mais ils en sont souvent réduits à une telle extrémité qu'ils ne peuvent s'arrêter à un avis et que, la plupart du temps, du fait des biens incertains de la fortune, qu'ils désirent sans mesure, ils flottent misérablement entre l'espoir et la crainte ; c'est pourquoi ils ont l'âme si encline à croire n'importe quoi : lorsqu'elle est dans le doute la moindre impulsion la fait pencher facilement d'un côté ou de l'autre ; et cela arrive bien plus facilement encore lorsqu'elle se trouve en suspens par l'espoir et la crainte qui l'agitent – alors qu'à d'autres moments elle est gonflée d'orgueil et de vantardise. (...) Personne en effet n'a vécu parmi les hommes sans remarquer que la plupart, si grande que soit leur inexpérience, regorgent tellement de sagesse aux jours de prospérité que ce serait leur faire injure que de leur donner un avis ; dans l'adversité en revanche ils ne savent où se tourner, ils sollicitent un avis de chacun, et ils n'en trouvent aucun trop stupide, absurde ou vain pour être suivi. Enfin, les plus légers motifs leur redonnent des espérances ou les font retomber dans la peur. Car si, lorsqu'ils sont en proie à la crainte, ils voient arriver quelque chose qui leur rappelle un bien ou un mal passés, ils pensent y trouver l'annonce d'une issue heureuse ou malheureuse et, pour cette raison, bien que déçus cent fois, ils le nomment présage favorable ou funeste. » (37)

Cet état de crainte et de crédulité porte les hommes à « forger d'innombrables fictions », espérant, malgré qu'ils soient aussi désespérés devant la fortune, trouver une issue heureuse.

34 « L'Espoir est une Joie inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure. » (SPINOZA, B., *Éthique*, III, Définition des sentiments, XII, p. 247.)

35 « La Crainte est une Tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure. » (*Ibid.*, Définitions des sentiments XIII, p. 247.)

36 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 57.

37 *Ibid.*, p. 57.

Bien plus, ils vont jusqu'à nier la raison et la sagesse, réduits qu'ils sont à la crédulité la plus forte. La superstition est bien le contraire de la raison : elle est pur délire, aliénation suprême déraison effective dont la cause se trouve être la peur ou la crainte :

« Ils forgent de cette façon [soit dans l'état de crainte] d'infinies inventions et ils interprètent la nature de façon étonnante comme si toute entière elle délirait avec eux. Dès lors qu'il en est ainsi, nous voyons surtout que les plus asservis aux superstitions en tout genre sont ceux qui désirent sans mesure les biens incertains ; et que tous, surtout lorsqu'ils sont exposés au danger et ne peuvent en sortir par leurs propres forces, implorent le secours divin avec des larmes de femme, traitent la Raison d'aveugle (puisque'elle ne peut leur indiquer une voie certaine vers des vanités qu'ils désirent) et de vaine la sagesse des hommes. Au contraire, dans les délires de l'imagination, dans les songes, dans de puérides sottises, ils croient entendre des réponses divines ; bien plus ils croient que Dieu tient les sages en aversion, et que ses décrets sont inscrits non point dans la pensée, mais dans les entrailles des bêtes ou bien ce sont les fous, les insensés, le vol des oiseaux qui les révèlent par un instinct et un souffle divin. *Tant la peur peut faire délirer les hommes* [nous soulignons]. » (38)

Dans cet état d'impuissance et de déraison, nous dit Spinoza, les directeurs de conscience ont un empire total sur les âmes : « ... les hommes ne sont la proie de la superstition qu'aussi longtemps que dure la crainte : tout le culte qu'ils ont pratiqué sous l'empire d'une vaine religion n'est rien que fantômes et délires d'une âme triste et craintive ; enfin c'est lorsque l'État traversait les plus grands périls que les devins ont régné avec le plus de force sur la foule, et qu'ils ont été les plus redoutables pour les rois. » (39) En effet, citant Quinte-Curce : « Pour gouverner la multitude, il n'est rien de plus efficace que la superstition. » (40) La superstition devient effectivement dangereuse et nuisible lorsqu'elle devient institution, c'est-à-dire lorsqu'elle se dote d'un statut autoritaire, «... d'un culte et d'une pompe [entendons : d'un appareil] qui lui donnent un poids supérieur à tout autre et la fassent toujours respecter de tous avec les plus grands égards. » (41) La religion devient superstition lorsqu'elle se diffuse dans le champ social sous des formes contraignantes, c'est-à-dire lorsqu'une certaine conception de la religion s'impose par la force aux hommes. Autrement dit, la religion devient superstition lorsque la religion devient *institution* autoritaire : « Ainsi naît la superstition proprement dite, qui se définit par la double croyance en une révélation particulière et en la nécessité d'accomplir, pour être sauvé, certains rites cultuels déterminés. Après quoi, elle se diffuse de la même façon ; car ceux qui manquent d'imagination nous croiront sur parole

38 *Ibid.*, p. 59.

39 *Ibid.*, p. 61.

40 *Ibid.*, p. 61.

41 *Ibid.*, p. 61.

lorsqu'ils seront eux-mêmes acculés au désespoir, puis transmettront à tous le message, etc. » (42).

La religion, devenue superstition, engendre nécessairement l'intolérance. Les hommes qui diffusent la superstition sur une autorité fondée sur « un culte et une pompe », c'est-à-dire sur un « système de représentation » (43) à la fois symbolique et cultuel, croient qu'ils détiennent la véritable manière d'honorer Dieu et par conséquent ne peuvent tolérer que d'autres aient une idée différente de la leur. Pourquoi ? En raison, comme l'enseigne l'*Éthique*, du mimétisme affectif inhérent à la nature humaine, soit du « Désir d'une chose qui naît en nous parce que nous imaginons que d'autres êtres semblables à nous ont le même désir. » (44). En effet, selon Spinoza, chacun désire que les autres vivent selon son naturel (45), c'est-à-dire selon sa propre manière de voir, ce qu'il appelle l'ambition. En effet, en vertu du principe selon lequel « Chaque chose, nous dit Spinoza, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être. » (46), tous recherchent ce qui leur est utile et fuient ce qui leur est nuisible. Mais ce principe s'applique aussi dans les rapports sociaux, c'est-à-dire qu'il détermine les accords et les désaccords entre les hommes dans la mesure où cela lui est utile ou non, c'est-à-dire s'il y a accord ou non entre deux individus, tout homme désire se réjouir de ce dont ses semblables se réjouissent, ce qui l'amène, soit à soulager leur peine (47), soit à leur procurer ce qui leur plaît (48), soit à tenter de leur faire aimer ce qu'il aime lui-même (49), soit finalement à lutter pour leur ravir ce dont ils sont les seuls à pouvoir jouir (50). Par conséquent, la volonté de domination sur autrui, qui n'est pas le désir humain lui-même mais une de ses modifications ou affections, peut surgir de ce désir dépendamment des

42 VINCIGUERRA, L., *Spinoza et le signe*, p. 109.

43 « ... l'histoire qui [retrace la superstition] ne fait que parcourir le processus d'institutionnalisation du comportement superstitieux dans l'organisation de la vie sociale et politique. Celle-ci s'accompagne d'une mise en place de systèmes réglés de signes et d'appareils de représentations. La superstition devient un régime. » (VINCIGUERRA, L., *Spinoza et le signe*, p. 252.)

44 SPINOZA, B., *Éthique*, III, prop. XXVII, scolie, p. 206.

45: « Cet effort pour faire que chacun approuve ce que l'on aime ou ce que l'on hait est en réalité de l'ambition. Et nous voyons par conséquent que chacun a naturellement le désir que les autres vivent selon son naturel (*ingenio*) à soi, et comme tous ont un pareil désir, ils se font pareillement obstacle ; et comme tous veulent être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement. » (*Ibid.*, III, prop. XXXI, scolie, p. 211.)

46 *Ibid.*, III, prop. V, p. 189.

47 *Ibid.*, III, prop. XXVII, coroll. III, scolie, p. 207.

48 *Ibid.*, III, prop. XXIX, scolie, p. 209.

49 *Ibid.*, III, prop. XXXI, corollaire et scolie, p. 211.

50 *Ibid.*, III, prop. XXXII, p. 211.

circonstances. Ce désir de domination peut être autant physique (contraindre par la force et la violence) qu'idéologique (menacer ou condamner quiconque aurait et affirmerait des pensées différentes, qui n'« aimerait pas » les mêmes pensées). Si tant est qu'il y ait désaccord du point de vue de la pensée, c'est-à-dire idéologiquement, ce désir de domination peut chercher, par la coercition subtile ou explicite, à obliger autrui à adopter ses propres idées : « Tout homme, nous dit Alexandre Matheron, désire, par nature, s'accorder à autrui pour se réjouir de la joie d'autrui ; mais encore faut-il qu'autrui aime ou hâisse les mêmes choses que nous ; si tel n'est pas le cas, nous nous efforcerons donc, à tout prix, de convertir nos semblables à nos amours et à nos haines, de leur faire adopter notre propre système de valeur. Et cela vaut aussi pour nos croyances superstitieuses. » (51)

La superstition, dans des conditions circonstancielle de désaccord affectif, se meut en « appétit de domination », et cette domination s'exerce par tous les moyens capables de la maintenir et de la conserver : « Puisque [les croyances superstitieuses] sont incommunicables [c'est-à-dire indémontrables] par des moyens rationnels, nous n'avons, pour les diffuser, d'autres ressources que la violence : promesses dans le meilleur des cas, sinon menaces. Le désir d'accord se transforme ainsi en appétit de domination, y compris de domination idéologique... Et comme chacun est animé du même désir, en l'absence de toute régulation politique, c'est la guerre. D'où, entre les hommes, la plus inexpiable de toutes les haines : la « haine théologique » dont l'intensité est directement proportionnelle à celle de la superstition elle-même. » (52) La « haine théologique » est la conséquence de cet appétit, sous une forme particulière, lorsqu'elle s'accompagne d'une conception superstitieuse de la religion. « Quant aux séditions qui s'excitent sous prétexte religieux, elles prennent naissance seulement de ce qu'on légifère sur des questions spéculatives et de ce qu'on tient des opinions à crime et les condamne comme des méfaits. Leurs défenseurs et leurs partisans sont immolés non au salut public, mais seulement à la haine et à la cruauté de leurs adversaires. » (53) En outre, plus la crainte diminue, plus la superstition s'affaiblit. Dès lors, il est primordial que les théologiens et autres directeurs de conscience d'alimenter la crainte, régulée par la mise en place d'un système de représentation symbolique (cultes, rites, etc.) pour asseoir leur pouvoir. Or, le moyen le plus efficace de contrecarrer la crainte est le libre usage de la raison : c'est pourquoi

51 MATHERON, A., « Politique et religion chez Hobbes et Spinoza » in *Politique et religion*, p. 110.

52 *Ibid.*, p. 110.

53 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 63.

les théologiens tendent à vouloir la supprimer ou bien à l'empêcher. Le problème de la religion, pour Spinoza, n'est donc pas un problème philosophique – c'est-à-dire relatif à la connaissance du « vrai » Dieu, de ses « vrais » attributs, etc. – mais un problème *interprétatif*, c'est-à-dire relatif à l'interprétation du sens de l'Écriture. Le problème de la religion est sa déviation superstitieuse, devenue cause de haine par une fausse interprétation, une interprétation superstitieuse et ennemie de la raison. « Comment neutraliser la superstition ? » devient le problème proprement interprétatif ou herméneutique de la religion. Neutraliser la subversion n'est possible que par le moyen d'une critique générale de l'interprétation biblique et de ses déviations superstitieuses.

Nécessité d'une défense de la liberté de philosopher

Le constat de cette subversion religieuse, dont la cause réside dans une manière intéressée d'interpréter l'Écriture, « des inventions humaines, nous dit-il, [prises] pour des œuvres divines » (54), est pour Spinoza affligeant. Ce constat est affligeant en effet puisqu'il le concerne personnellement en tant que philosophe. Dans sa préface, on peut lire ceci : « ... non seulement la lumière naturelle est méprisée, mais beaucoup la condamnent comme une source d'impiété... » (55) En tant que philosophe, il se trouve menacé dans son existence même, voyant « la lumière naturelle », c'est-à-dire la raison, « méprisée », condamnée de surcroît comme « source d'impiété ». « ... Spinoza, nous dit Sylvain Zac, se heurte au prestige et à l'insolence des théologiens. Confondant crédulité et foi, assiégés de préjugés, générateurs d'une avidité et d'une ambition sordides, ceux-ci méprisent la lumière naturelle qu'ils dénoncent comme une source d'irrégion. » (56) Rappelons les raisons explicites qui poussèrent Spinoza à rédiger le *Traité théologico-politique*, car elles révèlent les motivations principales de son auteur. Dans une lettre à Oldenburg, Spinoza fait mention en effet de la tendance irrationaliste et antiphilosophique des théologiens, de la condamnation réelle dont Spinoza lui-même est l'objet à cause de cette tendance, et du suprême motif qui le conduit à rédiger un tel traité, à savoir : *défendre la liberté de philosopher* :

« Je compose actuellement un traité sur la façon dont j'envisage l'Écriture et mes motifs pour l'entreprendre sont les suivants : 1) Les préjugés des théologiens ; je sais en effet que ce sont ces préjugés qui s'opposent surtout à ce que les hommes puissent appliquer leur esprit à la philosophie ; je juge donc utile de montrer à nu ces

54 *Ibid.*, p. 67.

55 *Ibid.*, p. 67.

56 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 2.

préjugés et d'en débarrasser les esprits réfléchis. 2) L'opinion qu'a de moi le vulgaire qui ne cesse de m'accuser d'athéisme ; je me vois obligé de la combattre autant que je pourrai. 3) La liberté de philosopher et de dire notre sentiment ; je désire l'établir par tous les moyens : l'autorité excessive et le zèle indiscret des prédicants tendent à la supprimer. » (57)

Une vie consacrée à la recherche du véritable bien, une conduite selon la droite raison, serait-elle devenue, par la falsification du sens des Écritures, une impardonnable hérésie ? Penser par soi-même, rechercher la vérité et communiquer aux autres les fruits de ses recherches seraient-elles des activités hérétiques ? En tant que philosophe, Spinoza ne peut souscrire à cette idée odieuse qui contredirait sa propre entreprise de vérité : « Maintenant je laisse chacun vivre selon sa complexion et je consens que ceux qui le veulent, meurent pour ce qu'ils croient être leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité. » (58) Son entreprise, le but de ses recherches philosophiques, est d'acquérir un bien suprême, une connaissance capable de combler l'âme d'une authentique béatitude, d'une « joie exempte de toute tristesse » (59), capable également de se communiquer aux autres hommes : « Telle est donc la fin, nous dit-il, à laquelle je tends : acquérir cette nature supérieure et faire de mon mieux pour que beaucoup l'acquièrent avec moi ; car c'est encore une partie de ma félicité de travailler à ce que beaucoup connaissent clairement ce qui est clair pour moi, de façon que leur entendement et leur désir s'accordent pleinement avec mon propre entendement et mon propre désir. Pour parvenir à cette fin il est nécessaire d'avoir de la Nature une connaissance telle qu'elle suffise à l'acquisition de cette nature supérieure ; en second lieu, de former une société telle qu'il est à désirer pour que le plus d'hommes possible arrivent au but aussi facilement et sûrement qu'il se pourra. » (60) Sans la liberté de philosopher, une telle entreprise devient impossible. En effet, une telle « entreprise, remarque Sylvain Zac, ne saurait réussir que si le philosophe jouit au sein de la cité, de la liberté de communiquer. En effet, un homme, conduit par la raison, cherche nécessairement à guider les autres hommes sur la voie de la raison, en leur communiquant les fruits de sa recherche ; il est dans la nature de la vérité, démontrée et démontrable, de vouloir se communiquer d'esprit à esprit. » (61)

On peut dégager, à la manière de Préposiet, une préoccupation constante chez Spinoza : son

57 SPINOZA, B., *Lettres in Traité politique*, p. 232.

58 *Ibid.*, p. 232.

59 SPINOZA, B., « Traité de la réforme de l'entendement » in *Œuvres de Spinoza I*, p. 227.

60 *Ibid.*, p. 229.

61 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 2.

propre salut personnel et le salut collectif, le premier étant inséparable, aux yeux de Spinoza, du second. La défense de la liberté de penser, dans le *TTP*, est une des formes que prend sa recherche philosophique du salut et des moyens de neutraliser les obstacles qui l'empêchent d'accomplir cette même recherche : « Spinoza, écrit Préposiet, poursuit deux buts : la béatitude éternelle pour lui-même et la liberté du plus grand nombre pour les autres. Les deux choses restent d'ailleurs liées, puisqu'il n'y a rien de plus utile à un homme raisonnable qu'un autre homme raisonnable. Mais ce double objectif se traduit par des méthodes différentes. Spinoza, mû par un idéal de perfection philosophique, emploie parfois la méthode de démonstration géométrique, mais sa pensée n'en conserve pas moins par ailleurs un aspect empirique et réaliste nettement marqué. Son *Tractatus Theologico-Politicus*, par exemple, est un ouvrage historique et critique. L'œuvre de Spinoza ne se déroule pas sur un seul plan, à l'intérieur d'une réflexion fermée sur elle-même. L'interprétation du spinozisme exige donc une connaissance des différents registres utilisés par le philosophe dans ses écrits. [...] Le *Tractatus de Intellectus Emendatione* montre bien que les objectifs de Spinoza ne se limitent point à la recherche d'une liberté strictement personnelle. *La liberté philosophique s'inscrit nécessairement dans un contexte social* [nous soulignons]. » (62) Ce contexte social, nous l'avons déterminé plus tôt, est la subversion de la religion en superstition et l'obscurantisme socialement corrosif qui en résulte. Condamner l'usage de la raison, réduire les « hommes à l'état de bêtes brutes », c'est-à-dire rendre les hommes non pas utiles mais nuisibles entre eux, par la propagation de la « haine théologique », est l'ultime menace contre la philosophie, c'est-à-dire la vérité elle-même, telle que Spinoza la conçoit du moins, car elle prive pour ainsi dire concrètement le non-philosophe d'exercer sa raison et le philosophe d'être philosophe, c'est-à-dire de connaître la vérité et de la communiquer à autrui. Une telle privation est inacceptable pour Spinoza, d'où l'aspect polémique de son traité : « Avec le *Tractatus Theologico-politicus*, nous dit Jean Préposiet, le rationalisme passe à l'offensive. » (63) Cette offensive rationnelle, menée pour la défense de la liberté de philosopher, dans un premier temps, prendra la forme d'une critique biblique, c'est-à-dire d'une critique des méthodes d'interprétation de l'Écriture qu'emploient les théologiens, qui font de la religion tout le contraire d'une religion en la falsifiant, et qui empêchent, en dernière instance, les hommes de parvenir à la raison et le philosophe de communiquer sa pensée aux autres.

62 PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, pp. 23-24.

63 *Ibid.*, p. 141.

Nécessité et justification d'une critique biblique

Une critique biblique est nécessaire, d'une part, pour rétablir le vrai sens de l'Écriture, falsifié par les théologiens, et d'autre part, se justifie par l'importance que Spinoza confère à la liberté de penser et son rapport avec la conservation de l'État. Spinoza, dans sa défense de la liberté de penser, fait une accusation solennelle : il accuse les théologiens et leur ambition, prêts à falsifier le sens de la parole de Dieu pour satisfaire leur ambition. Contraindre les autres à penser comme eux est l'ambition elle-même et la source de la discorde et de la haine sociale : « ... nous les accusons parce qu'ils ne veulent pas reconnaître cette même liberté aux autres, qu'ils persécutent comme ennemis de Dieu tous ceux qui ne pensent pas comme eux, fussent-ils tout à fait honnêtes et dévoués à la vertu vraie, et qu'ils chérissent au contraire comme élus de Dieu ceux qui leur sont complètement acquis, fussent-ils les plus dépourvus de force d'âme. On ne peut concevoir d'attitude plus scélérate et plus dommageable à l'État. » (64) En effet, la dégénérescence de la Parole de Dieu en son contraire, soit en haineuse superstition, est le fait, selon Spinoza, d'une interprétation erronée et fallacieuse de l'Écriture motivée par l'ambition des théologiens :

« Tous, assurément, reconnaissent en paroles que l'Écriture sainte est la parole de Dieu qui enseigne aux hommes la vraie béatitude ou le chemin du salut. Mais, dans les faits, ils montrent tout autre chose. Car le vulgaire ne semble se soucier de rien moins que de vivre selon les enseignements de l'Écriture sainte ; presque tous, nous le voyons, cherchent à faire passer leurs inventions pour parole de Dieu et s'appliquent uniquement, sous prétexte de religion, à contraindre les autres à penser comme eux. Nous voyons, dis-je, que ce dont les théologiens se soucient ordinairement, c'est de la meilleure manière de déformer les Lettres sacrées pour en tirer leurs inventions et leurs thèses et les abriter sous l'autorité divine... » (65)

D'où la nécessité d'une critique biblique : soit, d'une part, l'élaboration d'une méthode apte à déterminer le véritable sens des Écritures, et d'autre part, la critique des méthodes adverses qui menacent la liberté de penser et de philosopher.

La réfutation critique des méthodes des théologiens constituera un moyen pour Spinoza de faire valoir la menace qu'elles constituent politiquement. La falsification subversive du sens des Écritures, du point de vue de la méthode, est à l'origine de la haine et de la discorde sociales. Ces théologiens qui se revendiquent d'une autorité religieuse ne cherchent qu'à

64 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 467.

65 *Ibid.*, p. 277.

asseoir leur pouvoir par tous les moyens, soit principalement en provoquant des schismes et des haines. Bref, la haine théologique s'engendre par la falsification subversive de l'Écriture :

« Le ressort en est le mensonge, le délire, la violence, par où la religion se fait l'instrument d'une dissimulation d'intérêts : mensonge qui altère le texte et élimine la parole de Dieu ; délire des inventions, ou débordement des constructions arbitraires ; violence aboutissant aux désordres civils, mais qui se manifeste d'abord dans les contraintes imposées à la pensée et s'exerce sur ceux-là même chez qui elle s'enracine. C'est au dérèglement de l'interprétation scripturaire ordonné à défendre un pouvoir, que s'alimentent les conflits véhiculés par l'instance du religieux : *la haine s'engendre par la parole falsifiée* [nous soulignons]. » (66)

À ce problème, Spinoza élaborera une nouvelle méthode, qui sera à même d'enseigner la vraie Parole de Dieu, sans risque de tomber dans l'erreur et la falsification. Elle s'opposera en effet à celle des théologiens qui ont « accommodé l'Écriture » d'après des idées extérieures au contenu immanent à l'Écriture elle-même : « C'est pourquoi je décidai sérieusement d'examiner à nouveau l'Écriture d'une âme pure et libre, de n'en rien affirmer et de n'en rien admettre comme constituant sa doctrine qui ne soit clairement énoncé par elle. » (67) Établir la bonne méthode, qui permet à la fois de sauvegarder la foi religieuse, la piété vraie et la religion d'amour, et de promouvoir la liberté de penser et la paix civile, est l'objection qui sous-tend la critique qu'adresse Spinoza aux théologiens, afin de contrer les menaces propres au conflit civil au nom d'une quelconque doctrine religieuse.

Il appert donc que l'entreprise critique de Spinoza, sous le rapport biblique, concerne les préjugés des théologiens dont il convient de démontrer la fausseté et, ce faisant, démontrer la nécessité du droit de penser librement, lequel n'entre pas en contradiction avec la piété religieuse. C'est pourquoi le *Traité théologico-politique* peut être qualifié d'« ouvrage de polémique » (68), puisque « ce qui compte aux yeux de Spinoza, ce n'est pas tant la certitude de ses propres conclusions que la force de son argumentation dans ce combat sans merci qu'il livre aux préjugés des théologiens, ennemis acharnés du jugement libre. » (69) Non seulement les préjugés des théologiens menacent la liberté civile, mais également la liberté de philosopher. En effet, les préjugés des théologiens mettent en danger toutes les formes de pensée libre, qu'elles soient philosophiques ou non. Spinoza, pour remédier à cette situation

66 LAUX, H., *Imagination et religion chez Spinoza*, p. 113.

67 SPINOZA, S., *Traité théologico-politique*, p. 69.

68 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 1.

69 *Ibid.*, p. 1.

regrettable, proposera une nouvelle méthode d'interprétation qui, d'une part, n'empêche pas la liberté de philosopher et la piété vraie – c'est-à-dire conforme à la vraie Parole de Dieu – mais au contraire les promeut et d'autre part, montre l'illégitimité qu'usurpe l'autorité théologique lorsqu'elle provoque la sédition et les discordes dans l'État. La liberté de philosopher, contrairement à ce qu'estiment les théologiens, est une condition nécessaire à la piété et à la paix : la critique biblique cherchera à l'établir. Si Spinoza entreprend de réformer la méthode d'interprétation des Écritures, c'est en raison du danger que représentent les diverses théologies et leur manière d'interpréter – ou plutôt de falsifier – le sens de l'Écriture, pour l'accommoder à leurs propres fins qui est de gouverner la masse par le moyen de l'exclusion violente de ceux qui ne penseraient pas comme eux. Non seulement l'autorité théologique du temps de Spinoza provoque des séditions, mais elle condamne la liberté de penser et de philosopher pour asseoir sa puissance sur les âmes. En effet, les théologiens semblent moins chercher à promouvoir l'usage de la raison, la liberté de penser et la concorde civile qu'à justifier l'ambition et le zèle des prédicants, leur volonté de puissance enracinée dans la haine. La critique spinoziste de la falsification théologique, dont la fâcheuse conséquence est la subversion de la religion, est en ce sens méthodologique. La critique biblique examine les fondements de l'autorité théologique, autorité qu'elle tire d'une interprétation frelatée de l'Écriture, et les limites qui devraient naturellement lui incomber, son domaine propre.

CHAPITRE 2 : CONTEXTE HISTORIQUE

Le contexte historique du TTP : la crise sociale

L'œuvre théorique que constitue le *Traité théologico-politique* apparaît dans un contexte historique très précis, celui, au XVIIe siècle, de la Hollande des Provinces-Unies. Cette période est historiquement ambivalente, puisqu'elle est marquée, d'une part, par une succession de crises internes de nature politique, sociale et religieuse, et d'autre part, elle représente une période de prospérité et d'expansion économique extraordinaire dans l'Europe du XVIIe siècle. C'est en effet dans un contexte de prospérité économique, de tolérance religieuse – tolérance favorisée par l'échange marchand – mais aussi de misère, de révoltes plébéiennes, de conflits politiques, religieux et militaires que s'est élaboré le *Traité théologico-politique* : « La rédaction du *TTP* s'est étendue sur plusieurs années : années de crise pour l'Europe classique (révoltes endémiques, révolutions, guerres, épidémies...) et en particulier pour les Provinces-Unies, situées au cœur du système de l'« équilibre européen »

en voie de constitution, et tentant même d'y acquérir une position hégémonique (ce que les historiens appelleront rétrospectivement le « Siècle d'or » de la Hollande). » (70) C'est en effet dans cette période historique que se pose « la question cruciale des rapports entre l'Église et l'État » (71), dans la mesure où les rapports de pouvoir, multipliés par la multiplication des communautés religieuses et la diversification des classes sociales, qu'elles soient aristocratiques ou bourgeoises, rendent difficile la conciliation pacifique d'intérêts divergents et antagonistes. La question du rapport entre le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle se pose en vertu d'une crise sociale, la crise étant l'expression de conflits entre des « puissances » politiques, religieuses et économiques.

Conditions politiques du TTP

Le contexte économique dans lequel le *Traité théologico-politique* fut élaboré est d'emblée marqué par le conflit entre deux partis politiques, chacun représentant l'intérêt de classe à laquelle il appartient. Ces deux partis sont le parti des régents et le parti orangiste dont l'antagonisme constitue le « moteur » historique : « Ainsi peut-on parler de deux partis dont la lutte va rythmer et périodiser la vie politique hollandaise. Détenteurs de la suprématie, les régents seront menacés par le parti orangiste lorsqu'ils soutiendront la fraction libérale humaniste du calvinisme lors du conflit entre Arminiens et Gomaristes. » (72) Cette période historique sera donc déterminée d'abord en vertu de ce conflit impliquant orangistes et régents, d'une part, et leur rapport respectif avec la religion d'autre part.

L'origine de la période économique du XVIIe siècle hollandais peut se concevoir, en sa généralité, par le déclin de la monarchie aristocratique des Orangistes et la montée de la bourgeoisie marchande, rivale de ces derniers, représentée essentiellement par les Régents. Ce saut qualitatif marque le passage d'une société aristocratique et militaire à une société bourgeoise et marchande. Ce passage d'un état économique à un autre peut se traduire également sous les rapports idéologique et politique, soit la coexistence conflictuelle de deux politiques antagonistes : l'une que l'on pourrait qualifier de réactionnaire (aristocratie calviniste des Orangistes), puisqu'elle cherche à rétablir le pouvoir qu'elle a partiellement, mais de manière importante, perdu. L'autre progressiste (bourgeoisie des Régents), puisqu'elle cherche à établir définitivement son mode de production et le régime idéologico-

70 BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, p. 26.

71 *Ibid.*, p. 28.

72 MUGNIER-POLLET, L., *La philosophie politique de Spinoza*, p. 55.

politique correspondant, le libéralisme républicain. En effet, pour asseoir définitivement son pouvoir de classe dirigeante, la classe bourgeoise doit écarter toute forme d'absolutisme politico-économique à la manière de l'aristocratie orangiste, dont le principal mode de production est la propriété foncière et les corporations.

Ainsi, cet antagonisme prend du moins son origine décisive dans la guerre d'indépendance nationale contre la puissance espagnole monarchiste et conquérante, où Régents et Orangistes se trouvaient unis contre la puissance étrangère. Ces derniers, une fois l'indépendance instaurée, se retournèrent, au début XVIIe siècle, l'un contre l'autre pour la mainmise du pouvoir institutionnel. On assista, en effet, au début du XVIIe siècle hollandais, à une séquence historique où « deux politiques s'affrontaient, portées par deux groupes dirigeants rivaux. » (73) Cette lutte prend l'allure d'une lutte entre deux castes antagonistes, l'une issue de l'aristocratie d'Ancien Régime, l'autre de la nouvelle et montante bourgeoisie libérale : « La famille princière d'Orange-Nassau, issue des anciens « comtes » du pays, était traditionnellement investie du commandement militaire et de la fonction exécutive du stathouder. Le groupe des « Régents » bourgeois détenait l'administration des villes et la gestion des finances publiques, confiées à des « pensionnaires » provinciaux et, pour « Leurs Hautes Puissances, les États généraux des Provinces-Unies », à un « Grand Pensionnaire ». » (74) Ce sont non seulement deux classes qui s'affrontent, mais aussi deux castes. La bourgeoisie régnante, loin de constituer un ensemble hétérogène, constitue à elle seule une caste dont les membres seront liés entre eux économiquement et familialement. L'opposition entre les Régents et les Orangistes prend donc une dimension affective qui la rend d'autant plus violente qu'elle repose sur une concurrence des privilèges : « Régents et orangistes sont les uns et les autres issues de la couche dirigeante qui avait mené la guerre d'indépendance nationale. Peut-on dire qu'ils expriment des intérêts de classe distincts ? C'est le cas surtout en raison des groupes qui se rangent derrière eux, mais ici se manifeste un formidable paradoxe. Les princes d'Orange sont d'abord les chefs d'une noblesse restreinte de propriétaires terriens des provinces « intérieures », tandis que les Régents émergent d'une large bourgeoisie urbaine, maritime, industrielle et commerçante. Entre l'aristocratie orangiste et la bourgeoisie marchande, les liens de personnes et d'intérêts resteront multiples. Mais le groupe des Régents s'est fabuleusement enrichi en un demi-siècle, et se transforme à son tour en caste : ce sont quelques familles étroitement apparentées (les Witt, les Beuningen, les

73 BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, p. 26.

74 *Ibid.*, p. 26.

Burgh, les Hudde, etc.) qui pouvoient par cooptation à la fois aux postes dirigeants des compagnies financières et aux charges publiques collégiales. » (75) La puissance d'arme, aristocratique et militaire, et la puissance d'argent, bourgeoise et marchande, se disputent ainsi le pouvoir, l'une revendiquant le pouvoir au nom de la légitimité de sa fonction traditionnelle et de son autorité dite « divine », l'autre, revendiquant pour elle-même le pouvoir en raison de sa puissance économique et de sa conception nouvelle du politique : « L'hostilité des Orangistes envers les Régents a un aspect économique car l'ambition dynastique les conduit à prôner la guerre, et ils se heurtent aux Régents dont les intérêts mercantiles sont perturbés par les conflits. » (76) Les Régents, devenus riches, chercheront à légitimer leur accession au pouvoir par l'idée politique républicaine de tolérance religieuse et de pacification par le « doux et sain commerce ». Pour saisir l'ampleur de l'entreprise et des moyens dont disposent les Régents dans leur quête de pouvoir, il n'est pas sans utilité de rappeler les circonstances qui ont pu les amener à devenir une puissance rivale de l'aristocratie orangiste.

Conflits politiques : influence du théologique sur le politique

Suite à l'indépendance du pays, c'est le calvinisme protestant qui sera la religion officielle hollandaise (77). Cependant, le conflit politique entre les Orangistes et les Régents se traduit tout de même du point de vue religieux et idéologique : il n'y aura pas un seul calvinisme, mais deux calvinismes concurrents, lesquels traduiront l'antagonisme politico-économique hollandais de la réaction anti-bourgeoise des Orangistes contre les Régents. Deux tendances religieuses, issues de la même Réforme, s'affronteront au rythme du conflit politique : « Dans les Provinces-Unies, la réforme calviniste a combiné le rejet de « l'idolâtrie romaine » avec le patriotisme anti-espagnol – plus tard anti-français. Elle est religion officielle, mais non unique. [...] Mais le calvinisme hollandais s'est scindé en deux tendances dont le conflit va surdéterminer en permanence les antagonismes sociaux et la formation des « partis »

75 *Ibid.*, p. 27.

76 MUGNIER-POLLET, L., *La philosophie politique de Spinoza*, p. 56.

77 « Nation qui naquit d'une révolte, celle des Gueux contre l'Espagnol, les Provinces-Unies virent leur structure sociale très fortement marquée par la défaite de la monarchie hispanique. Celle-ci entraîna l'effacement de la vieille oligarchie catholique, en particulier en Hollande et en Zélande où elle fut remplacée par l'élite protestante représentée essentiellement par les marchands... » (MUGNIER-POLLET, L., *La philosophie politique de Spinoza*, p. 52.)

politiques. » (78) La première tendance, le calvinisme du théologien protestant néerlandais Jacobus Arminius, est celui des Remonstrants, communauté religieuse arminienne. Cette dernière trouvait chez les Régents un appui considérable et durable, en raison de sa conception « séparatiste », pourrait-on dire, du rapport entre l'Église et l'État : « [...] cette distinction [de la religion intérieure et de la religion extérieure] ouvre la possibilité, nous dit Étienne Balibar, d'une conception « laïque » des rapports entre l'État et l'Église, dans laquelle l'État s'assurerait, aux fins d'ordre public, le contrôle des manifestations de la religion extérieure, tout en s'interdisant d'interférer avec la religion intérieure, d'ailleurs hors de portée. Par tradition et conviction, l'aristocratie des Régents penchait vers l'arminianisme. » (79) La seconde tendance est celle de la communauté religieuse des Contre-Remonstrants, adversaire des Arminiens, issue du calvinisme du théologien Francis Gomar, laquelle fut soutenue avec vigueur par les Orangistes, en raison de sa conception absolutiste de l'Église et de la subordination de l'État par l'Église. Une société, pour les Contre-Remonstrants, est chrétienne ou elle n'est pas : « Calvinistes orthodoxes, [les *Contre-Remonstrants*] défendent la thèse d'une *double obéissance* du chrétien : en matière temporelle, aux magistrats ou au prince ; en matière spirituelle à l'Église. Totalement autonome par rapport à l'État, celle-ci a donc un droit absolu de choisir ses ministres, de réunir les fidèles, de prêcher et d'enseigner. Toutefois, si l'obéissance est double, *la loi procède d'une source unique* de toute autorité : Dieu lui-même. Elle s'inscrit dans un seul plan divin du salut et ne définit qu'une seule « société chrétienne », dont l'Église et l'État ne sont jamais que les réalisations imparfaites. C'est pourquoi la relation est en fait dissymétrique : le prince temporel n'a un droit absolu d'être obéi que s'il est effectivement un « prince chrétien », veillant à ce que la vraie foi soit partout répandue dans la nation.» (80) Ainsi, la réaction anti-bourgeoise (anti-Régents) des Orangistes prend la forme, sous le rapport idéologique, de la religion calviniste, politiquement orientée et différenciée par la conception théologique du politique de Francis Gomar. Les Orangistes, en effet, tirent de la conception absolutiste de l'Église contenue dans le gomarisme la légitimité religieuse pour exclure du pouvoir toute tentative hégémonique des Régents. L'alliance entre les Orangistes et l'Église gomariste apparaît comme une stratégie politique plutôt qu'une réelle conformité des vues en matière de religion. En effet, chacun semble bénéficier de l'appui de l'autre, dans la mesure où chacun bénéficie de la mise à distance des Régents et des Arminiens dans le domaine politique : « [...] dès les années 1610,

78 BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, p. 28.

79 BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, pp. 28-29.

80 BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, p. 28-29.

par calcul plutôt que par conviction religieuse [...], les princes d'Orange s'étaient fait les protecteurs de l'Église calviniste, et n'avaient de cesse d'utiliser sa pression contre le parti des Régents. Inversement, si le gomarisme poursuivait avant tout ses objectifs confessionnels, le fait est qu'il avait choisi d'appuyer la tendance monarchiste contre la « république sans stathouder ». Cette alliance, correspondant de part et d'autre à une tactique plutôt qu'à une véritable unité de conceptions, s'imposait d'autant plus que la masse du peuple penchait vers le calvinisme strict et – au moins dans les périodes critiques – vers le recours aux Princes plutôt que vers la confiance aux Régents, soupçonnés de faire passer leurs intérêts avant le salut national. » (81) Les Régents, de leur côté, adoptant l'arminianisme, tendaient à s'émanciper de l'Église calviniste en vue d'établir, dans leur intérêt politico-économique, une république libérale, par laquelle la liberté de culte serait garantie. En effet, le calvinisme arminien s'accordait avec les intérêts économiques des Régents, d'une part, dans la mesure où le mercantilisme s'émanciperait idéologiquement de l'Église officielle, et politiquement, d'autre part, dans la mesure où l'arminianisme promeut la séparation de l'Église et de l'État, dont l'alliance des Contre-Remontrants faisait obstacle à l'hégémonie politique des Régents sur l'appareil d'État. Ainsi, « le parti des Régents s'accordait avec les Remontrants sur deux points essentiels : *la tolérance*, condition de la paix civile et religieuse, donc de l'unité nationale ; et *le primat du pouvoir civil* sur l'organisation des Églises (qui se présentait aussi comme moyen de brider les mouvements populaires). » (82) On voit bien ce qui pouvait inquiéter les Orangistes : d'une part, la tolérance venait favoriser l'égalité et la concurrence des religions, et donc diminuer la toute-puissance de l'Église calviniste, et d'autre part, le primat du pouvoir civil sur celui de la religion officielle affaiblissait l'autorité de l'Église, puisque celle-ci revendiquait théologiquement sa suprématie sur toute forme de pouvoir temporel ou social. Dans les deux cas, les Orangistes et l'Église subissaient une chute et une destitution qui ne pouvait que s'accroître progressivement à mesure que les Régents prenaient du pouvoir dans la structure institutionnelle et politique des Provinces-Unies. Nous pouvons donc relever, d'après ce qui a été dit précédemment, un point essentiel, à savoir que la lutte politique qui « déchire » la Hollande repose sur des conceptions théologiques antagonistes et que, par conséquent, la lutte politique est également théologique, en ce sens qu'elle s'appuie sur des conceptions théologiques. Mais voyons plus en détail les présupposés théoriques des positions théologiques adverses ; nous verrons que Spinoza ne pouvait que se ranger que du côté des Régents, mais qu'en même temps il ne pouvait pas s'y réduire

81 *Ibid.*, pp. 32-33.

82 *Ibid.*, p. 29.

totalem, puisqu'en vérité, la religion arminienne contenait encore des éléments anthropomorphiques et superstitieux que Spinoza ne pouvait admettre.

Les controverses théologiques : l'exemple de la question de la grâce

L'antagonisme conflictuel entre les Remonstrants et les Contre-Remonstrants est, du point de vue religieux, théologique. Il faut retenir que la théologie est toujours plurielle, qu'il y a autant de théologies qu'il y a de manières d'interpréter l'Écriture. Les controverses théologiques divisent toujours les religieux entre eux, que ce soit de manière interne, c'est-à-dire d'une division à l'intérieur d'une communauté religieuse (excommunication par exemple), soit de manière externe, c'est-à-dire contre d'autres communautés (*pogrom*, etc.). La diversité des théologies et des controverses théoriques qui les opposent est source de conflit dans la religion elle-même, c'est-à-dire dans la pratique de piété, entraînant les fidèles, chrétiens ou autres, à s'opposer les uns contre les autres, les uns considérant les autres comme une menace, et inversement : « ... lorsque jadis, affirme Spinoza, la controverse religieuse des Remonstrants et des Contre-Remonstrants commença d'agiter les hommes politiques et les États des Provinces, on aboutit à un schisme, et nombre d'exemples ont alors établi que les lois instituées au sujet de la religion, c'est-à-dire pour empêcher les controverses, servent plus à irriter les hommes qu'à les corriger ; et aussi que d'autres hommes s'en autorisent une licence sans bornes ; et enfin que les schismes tirent leur origine non pas d'un grand zèle pour la vérité (qui source de bienveillance et de mansuétude), mais du grand désir de dominer. » (83) Pour Étienne Balibar, d'après la critique qu'en fait Spinoza, la théologie, telle qu'elle est conçue traditionnellement, est *essentiellement* conflictuelle, provocatrice, schismatique : « De même, il y a une théologie, ou plus exactement *plusieurs théologies des Prophètes*, qui divergent sur certains points névralgiques : en particulier, déjà, sur la question du salut (dépend-il de la seule élection divine, ou aussi – et en quel sens – des actions bonnes ou mauvaises, conformes ou non à la loi de chacun?). Ces divergences manifestent un trait essentiel de la théologie : elle *introduit le conflit* dans la religion. » (84) Pour donner un exemple paradigmatique, l'opposition entre les Remonstrants et les Contre-Remonstrants est une opposition doctrinale : la division du calvinisme en deux doctrines théologiques opposées, arminienne pour les Remonstrants et gomariiste pour les Contre-Remonstrants, trouve sa justification théologique dans la manière de trancher la question de la grâce et du salut. Toute

83 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 651.

84 BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, p. 19.

la question est de savoir si le salut de l'homme est le fait de son libre-arbitre ou d'une prédestination : en découle toute une vision du monde et du politique. Les raisons théologiques particulières de la division du calvinisme en deux théologies opposées montrent en quoi la théologie est porteuse, théoriquement parlant, de conflit et de discorde.

Le conflit théologique des deux calvinismes

On ne peut, nous disent les théologiens de cette époque, être partisan du libre-arbitre *en même temps* que de la prédestination : ces deux positions s'excluent, l'une étant la négation de l'autre. En effet, soit l'on affirme que l'homme, doté d'un libre-arbitre, est apte à choisir le bien, c'est-à-dire à agir conformément, par un libre décret, à la Loi divine, et enfin apte également à repousser le mal, soit l'on affirme que l'homme ne possède pas cette liberté, et que, par conséquent, il sera un homme bon ou un homme méchant selon un dessein *déjà déterminé* par Dieu. Selon cette dernière position, Dieu a *déjà prédéterminé* la répartition des justes et des injustes, des pieux et des impies, dans toute l'humanité. Autrement dit, l'homme bon est prédestiné de l'être, ainsi en est-il du méchant, et rien ne peut s'opposer – entendons « rien d'humainement » – au décret divin. Ainsi, le salut et la grâce n'appartiennent qu'à des « élus » de Dieu, les autres étant voués de toute éternité à la perdition, même s'ils accomplissent, au passage, de « bonnes œuvres ». Ces bonnes œuvres, même si elles sont accomplies en toute sincérité, ne les sauveront pas : « Calvin, refusant toute concession aux forces propres de la nature humaine corrompue [par le péché originel], présente sa théologie du salut du salut par la grâce seule comme un retour à l'orthodoxie de Paul et de saint Augustin. Il dénonce comme présomption humaine l'idée de salut par les « œuvres » – qu'il s'agisse de l'observation des commandements, qui garantirait en quelque sorte la miséricorde divine, ou de la « coopération » du libre-arbitre de l'homme à sa libération du péché. À ses yeux, il s'agit là d'une tentative de la créature pour « se glorifier » devant son créateur, ce qui est l'essence même du péché. Radicalisant le débat, il oppose aux doctrines du libre arbitre celle de la *prédestination*, qui semble signifier que le salut a toujours été décidé par Dieu, en sorte que les hommes sont par avance divisés en « élus » et en « réprouvés ». » (85) Au contraire, pour les partisans du libre-arbitre, l'homme obtient le salut par les bonnes œuvres, et la moralité de chacun se vérifie aux actes. Il ne peut y avoir de répartition des bons et des méchants qu'en vertu des *résultats positifs et négatifs* de chacun. Le « méchant » peut se

85 *Ibid.*, p. 20.

racheter, et le « bon », sombrer dans la perte. Rien n'est décidé d'avance, pour dire simplement, et il appartient aux hommes de *choisir* la voie de Dieu et de *refuser* la voie contraire : tous les hommes sont *a priori* égaux devant Dieu, ce n'est qu'*a posteriori* qu'ils démontrent s'ils sont à la hauteur, sous le rapport de la foi et de la piété, de la volonté de leur créateur.

Ces deux visions des choses opposeront les Contre-Remontrants gomariste, partisans de l'idée de prédestination et du calvinisme orthodoxe, et les Remontrants, partisans du libre-arbitre : « En Hollande, [la controverse sur la question de la grâce et du salut] oppose deux tendances organisées que nous retrouvons : celle des pasteurs orthodoxes, partisans de la prédestination, et celles des « Arminiens » [...], qui soutiennent la thèse du libre arbitre. » (86) Nous avons mentionné que ces deux positions théologiques impliquaient aussi une politique. Nous remarquons en effet qu'une religion de la prédestination favorise tout naturellement une politique monarchiste fondée sur le privilège de la transmission héréditaire du pouvoir, privilège en quelque sorte lié au dogme de l'élection, alors qu'une religion du libre-arbitre, au contraire, bénéficie plutôt à la classe des commerçants, puisqu'elle maximise les possibilités d'échange et, par cette idée de tolérance – rendue possible par la négation du privilège d'élection –, elle écarte naturellement du commerce les considérations d'exclusion religieuse, au profit des contractants de toutes confessions. Enfin, nous voyons que la question relative à la nature du rapport entre le pouvoir politique et l'autorité religieuse est théologique. En effet, la structure du pouvoir politique, qu'elle soit « séparatiste » ou « absolutiste », trouve dans la religion sa validité, même si, en dernière instance, elle est déterminée par des intérêts économiques de classe entrant en conflit : « [...] le combat pour l'absolu du pouvoir civil sera surtout idéologique et derrière les luttes contre la coalition orangiste-calviniste, les affaires seront toujours menées selon la ligne du plus grand intérêt de classe. » (87) Ainsi, dans la situation des Provinces-Unies, nous constatons que la théologie est davantage un moyen pour légitimer un pouvoir politique (collusion politique) qu'une fin en vue de propager la Parole de Dieu, parole faisant la promotion de la justice et de la charité pour tous.

Spinoza dans son contexte historique.

86 *Ibid.*, p. 20.

87 MUGNIER-POLLET, L., *La philosophie politique de Spinoza*, p. 77.

La thèse d'Étienne Balibar est de soutenir, d'une part, que Spinoza se rangea du côté du parti des Régents, et que d'autre part, le *Traité théologico-politique* serait un ouvrage d'appui à ce même parti, même si cet appui n'est pas inconditionnel : « Le « camp » de Spinoza ne fait aucun doute, si du moins on admet que, dans la conjoncture où s'élabore et paraît le *TTP*, la désignation de l'adversaire suffit à le déterminer. Son intervention « théologico-politique » s'inscrivant dans une lignée qui remonte à Grotius, apparaîtra comme un manifeste du Parti républicain, mais un manifeste gênant. Le parti pris de Spinoza n'implique pas qu'il s'identifie à l'idéologie et aux intérêts des Régents tels qu'ils sont *donnés*, pas plus qu'il ne s'identifie à ceux des savants ou des « chrétiens sans Église », qui précisément ne coïncident pas. En un sens, le véritable « parti de la liberté » *est à construire*, et ses éléments gisent, divisés, de plusieurs côtés qui ne communiquent pas entre eux. » (88)

Cette thèse semble être confirmée par l'ouvrage de Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, lequel, par un examen des conditions d'existence (historiques) de Spinoza, semble dégager la nécessité d'une telle position politique : « [...] la convergence avec la position des Régents est parfaitement nette sur d'autres points. Elle s'est exprimée de façon directe et, avec éclat, au moins deux fois : éclat public par la parution du *Tractatus Theologico-Politicus* où Spinoza *apporte sa contribution à la lutte idéologique que mènent les Régents* [nous soulignons], afin de briser les ambitions monarchiques renaissantes, afin de réduire les prétentions civiles des calvinistes, afin de faire passer dans le clan « éclairé » du parti des États les chrétiens inquiets de la soif de réglementation spirituelle des calvinistes. – Second éclat, privé certes, mais à partir de l'événement historique : le tract « *ultimi barbarorum* » que Spinoza écrit dans l'indignation et l'accablement d'apprendre l'affreuse mort des frères de Witt. Mais si ces deux actes manifestent un profond attachement à la vie ouverte et libre des Provinces-Unies, régies par le Grand Pensionnaire, ils ne peuvent tenir lieu de justification du système. Celle-ci est l'œuvre du *Théologico-politique* et elle est polémique, elle se déploie selon une double ambition : l'idéal de tolérance est défendu par la médiation d'une attaque contre l'intolérance et par la mise à jour de la collusion idéologique de la monarchie et de la superstition. L'analyse *démystificatrice* [nous soulignons] conduit à la double affirmation de la liberté de penser et d'une religion de pratique universelle, authentiquement « catholique ». » (89)

88 BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, p. 34.

89 MUGNIER-POLLET, L., *La philosophie politique de Spinoza*, p. 62.

Le « [...] *Traité théologico-politique* doit se lire, nous dit Mugnier-Pollet, comme une œuvre polémique destinée à soutenir les opinions du parti régential. » (90) Spinoza semble en effet s'appuyer sur la puissance politique la plus favorable, mais non la plus adéquate par rapport à sa pensée : « Dans le *TTP*, *Spinoza n'a-t-il pas, à sa façon, pris parti dans ce débat ?* Sans doute, mais les propositions qu'il énonce ne pouvaient satisfaire personne. » (91) Sa contribution intellectuelle à l'idéologie des Régents sera d'abord dirigée contre l'idéologie théologique absolutiste des Orangistes : d'une part, contre l'idée de prédestination, qui légitime la toute-puissance d'une religion particulariste et absolutiste (d'une communauté religieuse sur les autres), d'autre part, contre l'idée d'élection, qui justifie sur le plan politique une religion officielle suprématiste et par conséquent, à son service, une théologie officielle et régnante sur les esprits. Il nous suffit de nous référer à un passage de la préface du *TTP* pour se convaincre de la position régentiale de Spinoza, dans lequel il affirme que son ouvrage est un plaidoyer pour la liberté républicaine de pensée et de culte, sans laquelle, selon lui, non seulement la paix, mais aussi la piété, sont en danger de disparition, ce qui pourrait « tout précipiter, selon Spinoza, de nouveau dans la servitude. » (92) : « ... puisqu'il nous est échu cette rare félicité de vivre dans une libre république, où l'on reconnaît à chacun une entière liberté d'exercer son jugement et d'honorer Dieu selon sa propre complexion, et où rien n'est tenu pour plus précieux et plus doux que la liberté, j'ai cru faire œuvre méritoire et utile en montrant non seulement que cette liberté est concédée sans dommage pour la piété et la paix de la république, mais encore qu'on ne peut la supprimer sans supprimer aussi la paix de la république et la piété. C'est le point principal que j'ai voulu démontrer dans ce traité. » (93) Spinoza rédigera le *TTP* dans une optique polémique, afin de débarrasser les esprits des superstitions théologiques qui, au nom d'une autorité transcendante et mystérieuse, asservissent les hommes. Les idées de prédestination et d'élection, pour ne prendre que leur exemple, empêchent les hommes, lorsqu'elles sont appliquées politiquement, de parvenir à une pleine liberté de penser et d'agir (94), puisqu'elles contrarient la puissance productrice de

90 *Ibid.*, p. 56.

91 BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, p. 20.

92 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 63.

93 *Ibid.*, p. 63.

94 La répression idéologique ne peut se poursuivre indéfiniment, puisqu'elle se mû, à plus ou moins longue échéance, en son contraire. La contrainte de plus en plus absolutiste de la multitude génère, contrairement à la fin qu'elle se donne, la sédition, car aucun homme ne peut complètement nier son droit de nature à penser et à dire ce qu'il pense comme il le pense : « [...] plus la contrainte exercée sur la liberté individuelle est violente, plus la réaction est elle-même violente et destructrice, par une « loi de nature ». Lorsque chaque individu est

leur pensée. Cette contrariété a des conséquences fâcheuses : elle génère la discorde au sein des hommes. La critique méthodologique de la théologie vise à libérer les esprits de la servitude superstitieuse, servitude causée par les préjugés entretenus par les théologiens (prédestination, etc.), et des discordes sociales qu'elle génère. L'offensive de Spinoza sera de proposer une nouvelle méthode d'interprétation qui libérera les esprits, et par le fait même, influencera la politique dans le sens de la concorde et de la paix civile. Ouvrage polémique, le *TTP*, par la méthode qu'il propose, tentera de renforcer la politique régenciale, dans l'espoir de rétablir un ordre social fonctionnel et pacifique fondé sur la liberté de penser.

CHAPITRE 3 : LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE

Critique biblique : une histoire critique de la Bible

Au début du VII^e chapitre consacré à sa méthode d'interprétation, Spinoza réitère la situation problématique qui l'a motivé à entreprendre une critique biblique : « ... presque tous, nous le voyons, cherchent à faire passer leurs inventions pour la parole de Dieu et s'appliquent uniquement, sous prétexte de religion, à contraindre les autres à penser comme eux. » (95) Mais cette situation s'applique plus précisément aux théologiens, responsables en tant qu'exégètes, de la falsification de la parole de Dieu, c'est-à-dire du vrai sens de l'Écriture et du déchaînement des passions qui poussent les hommes à se nuire les uns les autres : « Nous voyons, dis-je, que ce dont les théologiens se soucient ordinairement, c'est de la meilleure manière de déformer les Lettres sacrées pour en tirer leurs inventions et leurs thèses et les abriter sous l'autorité divine ; il n'est rien qu'ils ne fassent avec moins de scrupules et plus de témérité que d'interpréter l'Écriture, c'est-à-dire la pensée de l'Esprit saint : si quelque chose les préoccupe, ce n'est pas la crainte d'attribuer quelque erreur à l'Esprit saint et de s'éloigner du chemin du salut, c'est d'être convaincu d'erreur par d'autres, de voir ainsi leur autorité

sommé en quelque sorte de *penser comme un autre*, la force productrice de sa pensée devient destructive. À la limite, on obtient à la fois une sorte de folie (furieuse) des individus et une perversion de toutes les relations sociales. [...] Un tel système ne pourrait durer que si tous les individus pouvaient effectivement croire au même Dieu de la même façon et dans les mêmes termes. Mais une telle uniformité est impossible et impensable. [...] C'est que, pour l'essentiel, les opinions des hommes sont de l'ordre de l'imagination, et que, de façon irréductible, l'imagination de chacun (récits qu'il échafaude, images qu'il projette sur le monde) dépend de sa « complexion » propre – ce que Spinoza appelle d'un terme difficilement traduisible son *ingenium* [...]. » (BALIBAR, É., *Spinoza et la politique*, p. 39.)
95 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 277.

foulée aux pieds et d'être méprisée. » (96) L'ambition, sous sa forme théologique, non seulement falsifie l'Esprit saint par des inventions ou fictions humaines, mais génère, corrélativement, la discorde et la haine : « Mais l'ambition et le crime ont eu finalement tant de puissance qu'on fait consister la religion non pas tant dans l'obéissance aux enseignements de l'Esprit saint que dans la défense d'inventions humaines ; bien plus, que la religion soit placée non dans la charité, mais dans *la diffusion des discordes parmi les hommes* et dans *la propagation de la haine la plus insensée*, masquée sous le nom fallacieux de zèle divin et de ferveur ardente. » (97)

C'est contre les préjugés des théologiens et de la falsification conséquente du sens de l'Écriture que Spinoza entreprend d'élaborer une nouvelle méthode qui viendrait contrecarrer les méthodes d'interprétation falsificatrices : « Pour nous garder de ces confusions, libérer notre pensée des préjugés théologiques et ne pas embrasser à la légère des inventions humaines comme enseignements divins, il nous faut traiter de *la vraie méthode d'interprétation de l'Écriture* [nous soulignons] et l'exposer de manière argumentée ; car si on l'ignore, on ne peut rien savoir avec certitude de ce que l'Écriture ou l'Esprit veut enseigner. » (98) « [Libérer] notre pensée des préjugés théologiques » et « savoir avec certitude » de l'Écriture constituent en effet l'essentiel de l'entreprise critique de la Bible sous son rapport strictement méthodologique.

Une exigence de neutralité

La méthode exégétique de Spinoza cherche à répondre au problème théologique de la falsification du sens de l'Écriture. La falsification biblique est *l'ensemble des préjugés théologiques*. La question est : comment interpréter l'Écriture sans que l'exégète y projette, consciemment ou inconsciemment, ses propres préjugés ? Comment interpréter l'Écriture en elle-même, c'est-à-dire *indépendamment* des croyances, des opinions, des intentions, du tempérament singulier de l'exégète ? Pour contrer la falsification biblique, Spinoza propose une méthode d'interprétation neutre : la méthode historico-critique ou philologique. Cette méthode d'interprétation traite l'Écriture comme n'importe quel autre texte littéraire, c'est-à-dire comme un document historique. L'Écriture, en effet, n'est rien d'autre qu'un document

96 *Ibid.*, p. 277.

97 *Ibid.*, p. 279.

98 *Ibid.*, p. 279.

dont la rédaction est le résultat d'une histoire. Exposer l'histoire de cette rédaction, avec les outils scientifiques de la philologie, rend possible la neutralité exégétique. L'exigence de scientificité philologique prétend neutraliser, pour ainsi dire, l'intention de l'exégète pour laisser à l'Écriture le soin de s'exprimer d'elle-même et en elle-même, d'exprimer sa *mens scripturae* inhérente, l'esprit du texte lui-même, soit la « pensée des auteurs de l'Écriture » (99).

Le principe méthodologique de Spinoza est le suivant : l'Écriture doit être interprétée par elle-même et en elle-même : « toute la connaissance de l'Écriture ne doit être tirée que d'elle seule. » (100) En matière d'exégèse biblique, l'interprète doit procéder en historien, c'est-à-dire en *enquêteur*. Il collecte des données certaines et établit des définitions à partir de ces données. Ces données sont internes à l'objet qu'il étudie ; s'il faisait intervenir des données extérieures à son objet, il en altérerait le sens. Suivant cette procédure, l'interprétation de l'Écriture suit le même modèle de neutralité que l'interprétation de la Nature et, selon Spinoza, « lui est entièrement conforme. » (101) L'interprétation de l'Écriture, comme celle de la nature, se présente sous la forme d'une *enquête* : « Pour la formuler ici succinctement, je dis que la méthode d'interprétation de l'Écriture ne diffère pas de la méthode d'interprétation de la nature, mais lui est entièrement conforme. En effet, la méthode d'interprétation de la nature consiste principalement à mener une enquête systématique sur la nature, puis à en conclure, comme de données certaines, les définitions des choses naturelles ; de la même façon, pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire de mener systématiquement et en toute probité une enquête historique à son sujet, puis à en conclure, par voie de conséquence légitime, comme d'autant de données et de principes certains, la pensée des auteurs de l'Écriture. » (102) Suivant cette procédure, en effet, nulle risque de se tromper ou d'errer : puisqu'elle part de données certaines, rien ne peut altérer la certitude des définitions tirées de ces mêmes données, en tant qu'elles sont certaines. L'interprétation de l'Écriture devient, selon ce principe, une *enquête historique* au sens où elle ne s'appuie que sur ce qui est clairement et distinctement donné, sans rien retrancher ni rien ajouter. Cette approche historienne de l'enquête fournit la règle d'interprétation légitime : « La règle générale d'interprétation de l'Écriture est donc de ne rien lui attribuer à titre d'enseignement que nous

99 *Ibid.*, p. 281.

100 *Ibid.*, p. 283.

101 *Ibid.*, p. 279.

102 *Ibid.*, pp. 280-281.

ne l'ayons très clairement reconnu à partir de son histoire. » (103) Dès lors, le principe méthodologique de l'interprétation de l'Écriture par elle-même garantit d'avance la neutralité exégétique et écarte toute falsification au sens précédemment donné, c'est-à-dire au sens d'une projection consciente, c'est-à-dire malicieuse ou fallacieuse, ou inconsciente des préjugés par l'exégète, puisque ce dernier ne doit s'en tenir qu'à ce qui est *déjà* contenu dans l'Écriture et rien d'autre.

Ce principe universel comme exigence interprétative implique une distinction fondamentale, soit la distinction entre le sens et la vérité : « ... nous nous occupons seulement du sens des phrases, mais non pas de leur vérité. » (104) La méthode spinoziste ne s'occupe que d'examiner le sens du discours qu'il cherche à comprendre. Puisqu'en effet l'Écriture ne contient *a priori* aucune définition d'ordre spéculatif, on ne peut en déduire ou conclure des vérités du même ordre : « ... l'Écriture ne donne pas de définitions des choses dont elle parle, pas plus que ne le fait la nature. » (105) L'Écriture n'est pas un traité de philosophie spéculative, contenant des définitions, des axiomes et des démonstrations, mais un ensemble de livres dont le contenu est très obscur eu égard à la raison, c'est-à-dire « ... qui dépasse effectivement (...) la compréhension des hommes. » (106). L'Écriture, en effet, contient seulement des récits, et non des démonstrations ou des raisonnements : « ... on observera que l'Écriture traite très souvent de sujets impossibles à déduire de principes connus par la lumière naturelle : histoires et révélations en composent la plus grande part ; mais ces histoires comportent surtout des miracles, c'est-à-dire (...) des récits de faits naturels inhabituels, récits adaptés aux opinions des prophètes (...) et dépassent effectivement, quant à elles, la compréhension des hommes. » (107) Les histoires et les révélations sont déjà empreintes des opinions de ceux qui les ont interprétées, ce qui leur confère une valeur imaginative et non rationnelle. En effet, les historiens qui nous rapportent les histoires et les révélations prophétiques sont, non seulement formulées sans considération pour la démonstration et la rationalité, mais selon une manière d'imaginer et de percevoir les choses propres au tempérament, à la complexion de chacun. Ainsi, il est clairement établi par Spinoza que l'Écriture ne contient pas de vérité à proprement parler, mais seulement des énonciations relatives à l'interprétation imaginaire (au témoignage et à la perception des

103 *Ibid.*, p. 283.

104 *Ibid.*, p. 285.

105 *Ibid.*, p. 283.

106 *Ibid.*, p. 281.

107 *Ibid.*, p. 281.

événements) de chacun. Par conséquent, advenant qu'il y ait des vérités dans l'Écriture, c'est uniquement dans la mesure où l'exégète les y projette en accommodant l'Écriture à ses opinions spéculatives et rien d'autre. S'il y a quelque chose à comprendre dans les Écritures, c'est-à-dire s'il y est contenu quelque chose d'intelligible, ce n'est donc pas des vérités qu'énonceraient les auteurs des Écritures, mais seulement le sens des énonciations, en s'appuyant sur l'usage de la langue : « ... il faut surtout bien prendre garde à éviter d'être prévenus par une argumentation fondée sur les principes de la connaissance naturelle (...). Mais pour ne pas confondre le sens vrai avec la vérité de la chose, il faut recourir, dans sa recherche, au seul usage de la langue ou à une argumentation qui n'admette pour fondement que l'Écriture. » (108) Spinoza donne l'exemple des paroles de Moïse, comme *Dieu est un feu* ou *Dieu est jaloux*. Ces énoncés, nous dit Spinoza, « ... sont extrêmement claires si nous n'avons égard qu'à la signification des mots ; c'est pourquoi je les range parmi les affirmations claires, même si, du point de vue de la vérité et de la raison, elles sont tout à fait obscures. » (109) Le principe exégétique implique donc une règle d'ordre purement philologique : ne s'attacher, dans la compréhension du sens de l'Écriture, qu'au sens du discours et non à sa vérité. Cette règle prolonge donc l'idée maîtresse de départ (n'interpréter l'Écriture que par elle-même), à savoir ne comprendre de l'Écriture que ce qui y est clairement donné, empêchant ainsi toute projection de la part de l'exégète.

La méthode de Spinoza échappe donc au risque de la falsification en raison de son principe de neutralité (l'Écriture s'interprète d'elle-même) et de la règle philologique qui en découle, soit ne s'occuper que du sens du discours et non de sa valeur de vérité. De ce principe et de cette règle, Spinoza énumérera une série de procédures ou de règles philologiques permettant de comprendre le sens de l'Écriture sans risquer d'y projeter de préjugés. Neutre du point de vue de l'« *ingenium* », de la « complexion » ou du « naturel » de l'interprète, c'est-à-dire du point de vue de l'imagination, des opinions et des fictions, et par conséquent des préjugés, sa méthode se présente donc comme une « philologie pure » (110), immunisée contre toute forme de falsification. En somme, la méthode philologique corrige en définitive la confusion de la pensée des exégètes et la pensée des auteurs, dommageable au plus haut point pour la compréhension du sens des Écritures.

108 *Ibid.*, p. 285.

109 *Ibid.*, p. 285.

110 PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 154.

Cette approche de l'Écriture comprend des règles précises, comme l'exige la science philologique ordinaire. En effet, interpréter l'Écriture en elle-même consiste en quatre procédés exégétiques correspondants à quatre règles, lesquels nous font saisir dans toute sa portée l'essence philologique de la critique biblique : 1) une enquête historique, soit une documentation historique de type archéologique ; 2) une détermination des concepts bibliques ; 3) une détermination de la doctrine biblique et 4) l'application méthodique de la doctrine.

Première procédure : l'enquête historique et la documentation

L'enquête historique, qui est la procédure préalable de la méthode historico-critique, est constituée de quatre moments. Premièrement (1), l'enquête historique devra consister en une *connaissance de la langue des Écritures* : « ... [l'enquête historique doit] comporter la nature et les propriétés de la langue dans laquelle furent écrits les livres de l'Écriture et que parlaient couramment les auteurs. » (111) Ainsi, l'enquête historique pourra mener à déterminer «... les sens que chaque phrase peut admettre selon l'usage commun de la langue. » (112) C'est donc une connaissance de la langue hébraïque qui est nécessaire, puisque « ... les rédacteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient tous hébreux... » (113) Ensuite (2), il s'agit de « ... rassembler les affirmations de chaque livre, les classer par chapitres principaux pour pouvoir disposer rapidement de tous ceux qui portent sur le même sujet... » (114). Cette procédure permet en effet de *classer les énonciations* afin d'en avoir une vue claire et de *procéder à des comparaisons et des clarifications du sens* de chaque énonciation. Troisièmement (3), l'enquête historique doit *documenter tout ce qui est relatif à la vie des prophètes et des auteurs des livres*. C'est l'aspect biographique et psychologique de l'enquête. En effet, l'enquête historique doit « ... exposer, pour tous les livres de prophètes, les circonstances dont le souvenir nous a été transmis : la vie, les mœurs et les préoccupations de l'auteur de chaque livre ; ce qu'il a été, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, et dans quelle langue il a décrit. » (115) Elle doit également recueillir toutes les informations possibles au sujet des livres eux-mêmes : « [l'enquête historique doit] étudier la fortune de chaque livre : comment il a d'abord été reçu, entre quelles mains il est tombé, quelles furent

111 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 283.

112 *Ibid.*, p. 283.

113 *Ibid.*, p. 283.

114 *Ibid.*, p. 283.

115 *Ibid.*, p. 287.

ses différentes variantes, etc... » (116) La raison de cette documentation exhaustive est que « ... pour savoir quels énoncés ont valeur de lois et lesquels d'enseignements moraux, il importe de connaître la vie, les mœurs et les préoccupations de l'auteur ... » (117) Car en effet, il est plus facile de comprendre les paroles d'un auteur si nous connaissons de ce dernier «... le génie et la complexion... » (118) Enfin, quatrièmement (4), l'enquête historique doit porter sur *l'histoire des circonstances de la rédaction de chaque livre*, pour «... connaître tous les autres points dont nous avons également parlé pour savoir aussi, outre l'autorité de chaque livre, s'il a pu ou non être souillé par des mains falsificatrices, si des erreurs s'y sont glissées, si elles ont été corrigées par des hommes suffisamment compétents et dignes de foi. » (119) Ce dernier point est très important, car il distingue bien les textes falsifiés d'avance, avant toute interprétation, des textes authentiques, ce qui répond, comme tous les points précédents, à l'exigence de certitude : « Il est absolument nécessaire de savoir tout cela pour ne point admettre, emportés par un élan aveugle, tout ce qui nous est imposé, mais seulement ce qui est certain et indubitable. » (120)

Cette enquête historique garantit la neutralité de l'exégète puisqu'elle ne prend que ce qui est donné sans rien y ajouter qui viendrait de l'extérieur du texte. Faire l'enquête historique de l'Écriture permet à l'exégète de ne pas confondre ses propres préjugés avec le contenu de l'Écriture, car elle ne s'occupe que du sens des paroles et des pensées des auteurs, telles qu'elles sont rapportées littéralement. Connaître l'histoire de la rédaction, la vie et les mœurs des auteurs, la langue dans laquelle ils sont exprimés constituent une méthode vraiment scientifique qui ne fait intervenir aucune « projection » de l'exégète. Ainsi doit-on lire l'Écriture en historien, et plus précisément en archéologue : « Lire l'Écriture sainte, nous dit Pierre-François Moreau, c'est donc à la fois comprendre ce qu'elle dit, dégager ce qu'elle enseigne, et, politiquement, apprendre ce que livre son expérience. Le premier trait renvoie à une archéologie : c'est la mise en place d'une recherche d'ordre scientifique [...]. L'enquête archéologique suppose la connaissance des langues où sont rédigés les écrits bibliques, des informations historiques, la reconstitution de la mentalité des auteurs et des peuples, l'analyse des institutions, etc. Il s'agit de traiter la Bible comme la science philologique traite n'importe quel autre texte, et, plus généralement, comme la science de la Nature traite la Nature : en ce

116 *Ibid.*, p. 287.

117 *Ibid.*, p. 287.

118 *Ibid.*, p. 287.

119 *Ibid.*, p. 289.

120 *Ibid.*, p. 289.

sens, interpréter l'Écriture à partir de l'Écriture elle-même signifie qu'on s'abstient de mélanger ses propres croyances, ou ses préférences (même si elles sont rationnelles) avec l'objet que l'on étudie...» (121) C'est en effet en archéologue seulement que les préjugés théologiques peuvent être écartés de toute interprétation et que le sens de l'Écriture peut échapper à la falsification. En ce sens, nous pouvons parler, comme le fait Jean Préposiet, d'une méthode non pas explicative, mais compréhensive : «... Spinoza rejette la méthode « explicative » extrinsèque qui ne parvient à établir qu'une adéquation factice et illusoire entre les principes de la Raison et les récits fantastiques de la Bible, au prix de toutes sortes d'acrobaties intellectuelles. La méthode qu'il adopte est fondée entièrement sur une « compréhension » intrinsèque de chaque texte de la Bible, au moyen d'une critique interne de celle-ci. Il s'agit seulement de dégager la signification littérale des récits de l'Écriture, à la lumière de tout ce que nous pouvons savoir sur l'état historique, social, culturel, etc., de ceux qui les ont exprimés, écrits, ou rapportés et de ceux à qui ils s'adressaient, « car nous nous occupons du sens des textes et non de leur vérité » (TTP, VII.) ».» (122) Par une méthode compréhensive en effet, et contrairement à la méthode explicative où l'exégète intervient directement dans la détermination du sens, les préjugés théoriques de l'exégète sont écartés.

Deuxième procédure : détermination des concepts

L'enquête historique doit s'enchaîner avec une détermination des concepts de l'Écriture. Qu'est-ce, en effet, qu'un prophète, une prophétie, un miracle, la révélation, etc. ? La connaissance de la langue, lorsqu'elle est acquise, permet à l'exégète de délimiter le sens de chacun des concepts récurrents, par comparaison des textes et mise en contexte des récits. Là encore, le modèle de l'interprétation de la nature est réaffirmé : « Après avoir obtenu cette connaissance historique de l'Écriture et nous être fermement décidés à ne rien recevoir avec certitude comme doctrine des prophètes qui ne découle de cette connaissance ou qui n'en soit tiré avec la plus grande clarté, il sera temps, alors, de scruter la pensée des prophètes et de l'Esprit saint. Mais cela aussi requiert un ordre et une méthode semblables à ceux dont on use pour interpréter la nature à partir de l'enquête faite sur elle. Car, dans notre exploration des choses naturelles, nous nous efforçons de commencer notre recherche par les choses les plus générales et communes à toute la nature, à savoir le mouvement et le repos, ainsi que leurs règles et leurs lois que la nature observe toujours et selon lesquelles elle agit continuellement ;

121 MOREAU, P.-F., *Spinoza. État et religion*, p. 85.

122 PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 159.

puis, de là, nous passons graduellement à ce qui est moins général. Et de la même façon, à partir de la connaissance historique de l'Écriture, il faut premièrement chercher ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Écriture, et ce qui, enfin, y est recommandé par tous les prophètes comme doctrine éternelle et la plus utile à tous les hommes. » (123) Ainsi, ce qui est le plus universel doit être dégagé, soit « la base et le fondement de toute l'Écriture » qui comprennent tous les concepts employés par les auteurs de l'Écriture et relatifs à la doctrine qu'ils enseignent. Ces concepts sont des *modèles* permettant la compréhension des *exemples* (élection, révélation, etc.) : « ... il faut d'abord étudier soigneusement les instruments de la Révélation : la prophétie, le miracle, l'élection, la loi divine... Chacune de ces études comporte le relevé des textes, selon la méthode archéologique, mais elle ne s'y limite pas : elle doit répondre à une question rationnelle – comment connaissons-nous certainement notre salut – et c'est pourquoi la Raison doit et peut intervenir d'une part pour organiser en un modèle (*exemplar*) l'ensemble des exemples (*exempla*) fourni par le relevé textuel... » (124) Il s'agira en effet de dégager un sens commun de chacune des acceptions. C'est par ce travail exégétique que s'opère le passage d'une compréhension *équivoque* de l'Écriture, où un énoncé peut avoir plusieurs acceptions, à une compréhension *univoque*, où chaque terme trouve son sens bien défini par le recours à des concepts généraux, les « modèles ». Les premiers chapitres du *TTP* sont consacrés à cette détermination des concepts : Spinoza dégage, par un long examen philologique, ce que veut dire prophétie, prophète, élection, etc. C'est à cette seule condition que l'exégète pourra comprendre la pensée des auteurs, puisqu'elle restitue le sens commun de chaque terme : « De même que le savant, en partant des données certaines, procède à une délimitation de concepts, de même l'exégète de l'Écriture doit procéder, par une étude comparative des différents sens des mots, à partir des textes eux-mêmes, à la détermination d'un certain nombre de concepts précis, qui deviennent autant d'outils intellectuels devant servir à dégager le contenu de la foi. C'est ainsi, par exemple, que Spinoza se demande ce qu'est un prophète, en quoi consiste la révélation, quel sens il faut donner à l'expression « élection du peuple juif » ou à celle de « règne de Dieu », ce qu'est un miracle, etc. C'est en partant de ces concepts qu'il cherchera à éclairer les opinions propres à chaque prophète et les révélations dont ceux-ci ont été les instruments. » (125) À partir de sa collecte de données, l'exégète parviendra, comme l'archéologue ou le philologue, à constituer un ensemble cohérent et fonctionnel de concepts

123 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 289.

124 MOREAU, P.-F., *Spinoza. État et religion*, p. 87.

125 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 35.

généraux et univoques, permettant de subsumer les passages particuliers en vue d'en comprendre le sens.

Troisième procédure : *détermination de la doctrine universelle de l'Écriture*

La détermination des concepts univoques de l'Écriture permet à l'exégète de découvrir, conséquemment, la doctrine universelle de l'Écriture, fondement de tous les enseignements de l'Écriture : « De même que le savant, après avoir rattaché les données aux lois universelles inscrites, comme « dans un code » dans les modes infinis et immédiats de Dieu, pourra ensuite en déduire l'explication des choses de moins en moins universelles jusqu'aux choses singulières, de même l'exégète biblique poursuit son enquête historique afin de dégager la doctrine universelle de l'Écriture qui permettra de comprendre le sens exact des règles particulières. » (126) C'est en vertu de cette doctrine universelle qu'une religion vraie peut être connue, contenant tous les enseignements particuliers clairement connus. Pour ce qui est encore obscur, l'enquête ne doit rien affirmer à l'exemple de tout ce qui est relatif à la connaissance spéculative ou philosophique de Dieu : « Par exemple, qu'il existe un Dieu unique et tout-puissant, qui seul doit être adoré, qui veille sur tous et chérit surtout ceux qui l'adorent et qui aiment leur prochain comme eux-mêmes, etc. Ces points et d'autres semblables, je le redis, l'Écriture les enseigne partout si clairement et si expressément qu'il n'y eut jamais personne pour discuter du sens de l'Écriture sur ces sujets. Mais ce que Dieu est, de quelle façon il voit toutes choses et pourvoit à tout, cela et d'autres points semblables, l'Écriture ne l'enseigne pas explicitement à titre de doctrine éternelle. Au contraire, nous avons déjà montré que les prophètes eux-mêmes ne sont jamais tombés d'accord là-dessus ; et donc, sur des points semblables, il ne faut rien affirmer comme doctrine de l'Esprit saint, même si cela peut être bien établi par la lumière naturelle. » (127) La détermination de la doctrine de l'Écriture consiste à dégager le *fondement de tous les enseignements (particuliers) de l'Écriture*, « ... ce qui est la base et le fondement de toute l'Écriture, et ce qui, enfin, y est recommandé par tous les prophètes comme doctrine éternelle et la plus utile à tous les hommes. » (128)

126 *Ibid.*, p. 35.

127 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, pp. 289-291.

128 *Ibid.*, p. 289.

Quatrième procédure : *application de la doctrine de l'Écriture*

Le dernier procédé consiste, en vertu de la découverte de la doctrine universelle de l'Écriture, d'appliquer cette doctrine très générale aux cas particuliers. Cette dernière étape permet, en outre, de déterminer la sainteté de l'Écriture sous toutes ses formes particulières, et de résoudre les contradictions apparentes : « Une fois, donc, la doctrine générale de l'Écriture parfaitement connue, affirme Spinoza, il faut ensuite descendre à d'autres points moins généraux, mais qui concernent cependant l'usage commun de la vie et qui découlent comme des ruisseaux de cette doctrine générale : ainsi toutes les actions externes particulières de vertu vraie, qui ne peuvent se pratiquer que dans une occasion donnée ; il faut alors expliciter et déterminer tout ce qu'on trouve sur ces questions d'obscur ou d'ambigu dans l'Écriture à partir de la doctrine universelle : si l'on trouve des passages qui se contredisent, il faut regarder en quelle occasion, en quel temps et pour qui ils ont été écrits. » (129) Cette dernière étape permet enfin de résoudre les contradictions et les incohérences apparentes – causes des controverses théologiques – afin de déterminer pour chaque passage sa valeur morale réelle (130). Par exemple, il n'y a pas de contradiction entre le précepte donné par le Christ (« celui qui te frappe sur la joue droite, tends-lui la joue gauche ») et sa fidélité à la loi du Talion, car si ce précepte est compris dans son contexte historique, on s'aperçoit que le Christ ne dicte pas une loi en tant que législateur, mais suggère un conseil en tant que docteur, et ce dans une période historique d'instabilité politique : « lorsqu'il [le Christ] dit *mais à celui qui te frappe sur la joue droite, tends-lui la gauche* et ce qui suit : si le Christ avait ordonné cela à des juges

129 *Ibid.*, p. 291.

130 « L'application de cette doctrine universelle en vue de la compréhension des enseignements moins universels se rapportant à l'action quotidienne ne peut pas se faire mécaniquement. Elle exige l'usage d'un raisonnement nourri constamment par l'enquête historique. Lorsqu'on a dégagé la doctrine universelle de l'Écriture – et nous verrons plus que cette doctrine concerne, du moins selon l'exégèse spinoziste, non la spéculation mais uniquement et exclusivement l'amour de Dieu et l'amour des hommes pas Dieu – on en déduira des enseignements moins universels, c'est-à-dire vertueuses qui en découlent dans les diverses occurrences de la vie. Mais il se trouve parfois que les règles particulières que les prophètes appliquent se trouvent en contradiction avec la doctrine universelle ; on se demande alors, en ayant recours toujours à l'enquête historique, à quelle occasion, en quel temps et pour qui les textes opposés ont été écrits. C'est ainsi, par exemple, qu'il y a une contradiction entre la loi du talion prescrite par Moïse, dont tous les prophètes ont reconnu l'autorité divine exceptionnelle, et le principe de non-résistance à la violence, préconisé par le prophète Jérémie. On ne saurait comprendre la raison de cette contradiction, sans connaître l'époque et le moment où Jérémie a prophétisé. La non-résistance à la violence ne se conçoit, en effet, que dans une époque où l'arbitrage de la loi et de l'État a perdu sa raison d'être. » (ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, pp. 35-36.)

en tant que législateur, il eût détruit par ce précepte la loi de Moïse [la loi du Talion], ce contre quoi pourtant il met explicitement en garde (voir Matthieu 5 : 17) ; aussi faut-il regarder qui a dit cela, à qui, et en quel temps. Le Christ ne l'a pas dit en tant que législateur instituant des lois, mais en tant que docteur donnant des enseignements moraux, car (...) il voulait corriger non pas tant les actions externes que l'âme. Ensuite il l'a dit à des hommes opprimés qui vivaient dans une république corrompue, où l'on négligeait totalement la justice et dont il voyait la ruine proche. » (131) Cette dernière procédure constitue en effet un retour à l'expérience capable désormais, avec l'acquisition des données claires et de la doctrine universelle de l'Écriture, d'évaluer les passages de l'Écriture selon son enseignement moral : « Un retour à l'expérience, avec la mise en rapport des *documenta moralia* et des récits scripturaires et la détermination de la sainteté par le critère de conformité avec l'enseignement moral de l'Écriture Sainte. » (132)

Spécificité de la méthode spinoziste

La méthode d'interprétation de Spinoza est philologique et historique, et c'est sous ce rapport qu'elle se distingue absolument des autres méthodes. En ce sens, il s'agit de traiter l'Écriture comme « ... la science philologique traite n'importe quel autre texte, et, plus généralement, comme la science de la Nature traite la Nature : en ce sens, interpréter l'Écriture à partir de l'Écriture elle-même signifie qu'on s'abstient de mélanger ses propres croyances, ou ses propres préférences (même si elles sont rationnelles) avec l'objet que l'on étudie... » (133) Positivement, la méthode spinoziste consiste à interpréter le texte biblique en lui-même et négativement, à ne pas faire intervenir dans l'interprétation des éléments autres que ceux qui sont donnés dans le texte lui-même. L'approche philologique « désacralise », d'une certaine manière, le texte lui-même pour mettre de l'avant la lumière naturelle comme règle d'interprétation, seule capable d'en connaître le véritable sens. L'Écriture, qui est considérée comme n'importe quel texte ancien, se trouve désormais dénuée de toute dimension mystique, symbolique, allégorique, mythique, métaphorique, etc., autrement dit d'une réalité qui serait transcendante, mystérieuse ou cachée par rapport au texte. L'Écriture, lorsqu'elle se comprend en elle-même et par elle-même, ne fait plus appelle à une transcendance extérieure au texte par laquelle on parviendrait à l'interpréter : son sens, comme la Nature, est immanent

131 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 293.

132 LAGRÉE, J., *Spinoza et la religion philosophique*, p. 55.

133 MOREAU, P.-F., *Spinoza. État et religion*, p. 85.

à celle-ci. En ce sens seulement Spinoza peut prétendre évacuer toute dimension spéculative et théorique à l'Écriture pour ainsi déterminer son sens véritable : « ... cet élément fantastique de la littérature biblique, nous dit Jean Préposiet, n'est absolument pas un voile allégorique jeté sur une vérité profonde sous-jacente qui resterait à découvrir. Ce merveilleux doit être pris pour ce qu'il est, c'est-à-dire un langage. Il faut le comprendre comme l'expression littéraire d'une forme de pensée donnée, en l'occurrence celle des anciens Hébreux. L'Écriture ne dissimule aucune intention théorique. » (134) La spécificité de l'approche spinoziste tient à son principe philologique, qui consiste à considérer le texte biblique comme un document historique : « Le grand principe de la méthode exégétique de Spinoza fut de vouloir traiter la Bible comme un livre ordinaire. Audace inouïe au XVIIe siècle, l'Écriture représente essentiellement à ses yeux un document littéraire qui, comme tel, relève de la méthode ordinaire applicable à n'importe quel texte ancien. » (135) Comme n'importe quel texte ancien, la compréhension du sens repose sur une approche historique et philologique, en s'abstenant de toute explication faisant intervenir des éléments externes au texte (philosophie, croyances, etc.). Ne s'attachant qu'à une *compréhension interne* du texte, l'approche spinoziste de l'Écriture rompt absolument avec la tradition exégétique de ses prédécesseurs, laquelle se limitait à une *explication externe* de l'Écriture : « ... Spinoza, affirme Préposiet, rejette la méthode « explicative » extrinsèque qui ne parvient à établir qu'une adéquation factice et illusoire entre les principes de la Raison et les récits fantastiques de la Bible, au prix de toutes sortes d'acrobaties intellectuelles. La méthode qu'il adopte est fondée entièrement sur une « compréhension intrinsèque de chaque texte de la Bible, au moyen d'une critique interne de celui-ci. Il s'agit simplement de dégager la signification littérale des récits de l'Écriture, à la lumière de tout ce que nous pouvons savoir sur l'état historique, social, culturel, etc., de ceux qui les ont exprimés, écrits ou rapportés et de ceux à qui ils s'adressaient, « car nous nous occupons ici du sens des textes et non de leur vérité ». »¹³⁶ En effet, le caractère philologique de la méthode spinoziste d'interprétation implique que l'Écriture soit interprétée en elle-même et non par autre chose, et avec seule règle d'interprétation la lumière naturelle, seule faculté de l'esprit conforme à l'idée d'une compréhension interne de l'Écriture (137) : « ... la norme d'interprétation ne doit donc être

134 PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 156.

135 *Ibid.*, p. 152.

136 *Ibid.*, p. 159.

137 « De la sorte en effet (pourvu qu'on n'admette pas d'autres principes ou d'autres données, pour interpréter l'Écriture et argumenter sur son contenu, que ceux qui se tirent de l'Écriture même et de son histoire), nul ne sera en péril de s'égarer et chacun pourra

que la lumière naturelle commune à tous, non quelque lumière au-dessus de la nature ni une autorité externe ... » (138) L'interprétation biblique est donc, chez Spinoza, immanente au texte, et c'est par là principalement qu'elle se distingue des autres.

La lumière naturelle comme règle d'interprétation

Spinoza nous dit bien que le principe de sa méthode est d'interpréter l'Écriture par elle-même et que ce principe implique une règle d'application qui consiste à n'interpréter l'Écriture que par la lumière naturelle et rien d'autre. Cette règle est tout à fait conforme avec la règle interprétative découlant du principe énoncé précédemment (à savoir interpréter l'Écriture par elle-même seulement) : « La règle générale d'interprétation de l'Écriture est donc de ne rien lui attribuer à titre d'enseignement que nous ne l'ayons très clairement reconnu à partir de son histoire. » (139) En effet, aucune autorité (philosophie, tradition), ni faculté (lumière surnaturelle) autre que la lumière naturelle ne peut déterminer le sens immanent du discours de l'Écriture, c'est-à-dire distinguer, à partir de l'Écriture elle-même, ce qui est clairement donné de ce qui est obscur. La nature de cette lumière naturelle et son rapport avec la méthode historico-critique sont déterminants dans la compréhension de la portée critique de son entreprise. La lumière naturelle est précisément ce par quoi la critique est possible, le dénominateur commun de la critique biblique, son *droit naturel* : « Personne ne peut transférer à autrui son droit naturel, c'est-à-dire sa faculté, de raisonner librement et de juger librement de toutes choses ; et personne ne peut y être contraint. » (140). Spinoza nous montre bien, en effet, que la défense de la liberté de penser implique la lumière naturelle, que la lumière naturelle – qu'on peut appeler intelligence – est essentiellement critique (et qu'on ne peut la réprimer sans déclencher la discorde sociale.)

Raison spéculative et lumière naturelle

argumenter sur ce qui dépasse notre compréhension avec autant de sécurité que sur ce que nous connaissons par la lumière naturelle. » (SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 281.)

138 *Ibid.*, p. 323.

139 *Ibid.*, p. 283.

140 *Ibid.*, p. 633.

Spinoza nous dit bien que l'Écriture laisse toute liberté à la raison pour interpréter l'Écriture (141). Cette posture s'oppose à celle de la superstition théologique. La superstition théologique qui, alimentée par la « haine théologique », empêche précisément toute liberté de penser dans la mesure où elle nie, d'une manière ou d'une autre, la lumière naturelle. La superstition théologique, parce qu'elle naît de la crainte et de l'ambition, ne suscite pas l'intelligence, mais contraint plutôt l'âme à obéir, à penser telle ou telle chose. Cette servilité mentale rend possible la domination des consciences, réduisant les hommes à des êtres sans autonomie mentale, incapables de penser par eux-mêmes, c'est-à-dire librement.

La notion de lumière naturelle occupe une place centrale dans la compréhension de la critique biblique de Spinoza et s'accorde pleinement avec l'unité systématique de sa philosophie. Non seulement la lumière naturelle est une *règle d'interprétation de l'Écriture*, mais est aussi *l'objet d'une défense politique*. En effet, la liberté de penser n'est pas seulement défendue pour ce qui est de l'exégèse biblique, mais aussi au sens large, c'est-à-dire pour toute la société. Toute la critique biblique de Spinoza consiste en une défense générale de la liberté de penser et de la philosophie, car les méthodes qu'il critique sont toutes en opposition par rapport à cette exigence de liberté. L'usage de ce concept de lumière naturelle, dans le *TTP*, cependant, peut parfois être ambigu. Par exemple, Spinoza nous dit bien, en référence à sa critique de la méthode dogmatique de Maïmonide, qu'il ne faut pas soumettre l'interprétation à la raison alors qu'il préconise l'usage de la raison dans sa propre méthode (142). Y a-t-il une contradiction entre ces deux affirmations ? Non, puisque c'est une contradiction apparente. Spinoza emploie la notion de raison en plusieurs sens : tantôt Spinoza fait référence à la raison en tant que philosophie spéculative, tantôt à la raison comme lumière naturelle. Bien plus, Spinoza distingue deux sens de la raison comme philosophie spéculative, soit la conception maïmonidienne, qu'il rejette, et sa propre conception. La raison possède donc trois acceptions : la lumière naturelle, la fausse raison spéculative et la vraie raison spéculative. Mais Spinoza ne traite pas précisément de la troisième dans le *TTP*, mais se réserve l'élaboration du concept précisément dans sa philosophie, soit *l'Éthique*. Nous n'aurons donc qu'à nous préoccuper de la raison en tant que lumière naturelle et de la raison spéculative telle que l'entend Maïmonide.

141 *Ibid.*, p. 323.

142 « Le premier qui, chez les pharisiens, établit ouvertement qu'il fallait adapter l'Écriture à la raison fut Maïmonide... » (*Ibid.*, p. 483.)

La raison spéculative ou philosophique

Dans l'œuvre de Spinoza, on peut relever deux sens à la notion de raison. Le premier sens de la raison est le sens proprement spéculatif, soit la « raison, au sens strictement spinoziste du mot [...], en tant que système d'idées adéquates, la philosophie elle-même. » (143) En effet, dans le *TTP*, la raison est généralement associée à la philosophie, en tant que connaissance démonstrative, c'est-à-dire spécifiquement rationnelle : « La raison, au sens strictement spinoziste du mot, nous venons de le dire, est, en tant que système d'idées adéquates, la philosophie elle-même. Aussi, dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza lie le mot *ratio* au mot *philosophia*. » (144) Ainsi, la raison est comprise comme synonyme de la philosophie, c'est-à-dire la connaissance rationnelle qui se donne pour exigence de conclure toute affirmation par voie démonstrative. La raison spéculative, ou philosophie, est démonstrative car elle procède par définitions, axiomes, etc., et enchaîne les propositions de manière nécessaire. Cette raison, pour Spinoza, est inutile, voire inutilisable, dans l'interprétation de l'Écriture, car il n'y a pas dans cette dernière aucune définition, ni axiomes, etc... (...) La raison spéculative, en ce sens, est donc impuissante à interpréter l'Écriture, il serait donc absurde d'en faire, comme Maïmonide, une règle d'interprétation. Bien plus, si Maïmonide estime que la raison spéculative doit être une règle d'interprétation, c'est qu'il possède, selon Spinoza, une fausse conception de la raison, soit la conception aristotélicienne ou péripatéticienne « réinterprétée par les doctrines des philosophes arabes. » (145) Maïmonide se trompe donc *doublement*.

La raison entendue comme lumière naturelle : une faculté de discernement

Or, il arrive à Spinoza d'employer le mot de raison d'une toute autre manière, soit la raison entendue comme lumière naturelle (146). Dans le *TTP*, la notion de raison, lorsqu'elle est

143 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 126.

144 *Ibid.*, p. 126.

145 *Ibid.*, p. 17.

146 Pour Spinoza, la lumière naturelle se reconnaît selon quatre caractéristiques : 1) tout le monde la possède, autrement dit elle est un « don naturel » ; 2) elle est d'origine divine, autrement dit elle se déduit de la seule connaissance de Dieu dont Dieu enveloppe l'idée ; par conséquent, elle est aussi divine que la lumière prophétique ; 3) elle est enveloppée dans la nature de l'âme humaine ; 4) sa portée (son extension) n'est pas universelle, c'est-à-dire que certains objets lui échappent (le miracle, par exemple). « [Ce] que nous connaissons par la lumière naturelle, nous dit Spinoza, dépend de la seule connaissance de Dieu et de ses décrets

rapportée à la méthode historico-critique en tant que règle d'interprétation, est toujours associée à la notion de jugement, de discernement : « Lorsque Spinoza parle de la « raison », au sens précis de l'*Éthique*, il l'associe à la « philosophie » ; lorsqu'il parle de la raison, qui devrait être interprète de l'Écriture, il lie le mot raison au mot *jugement*. » (147) [Citation TTP ; XV]. Bien que la philosophie suppose le jugement comme capacité à distinguer le vrai du faux, le jugement quant à lui ne suppose pas toujours la philosophie, c'est-à-dire la démonstration, mais peut néanmoins s'avérer juste lorsqu'il a pour objet des choses très simples et évidentes, ce que Spinoza appelle les « choses perceptibles », et dont les « vérités morales », qui ne sont pas des « vérités mathématiques » (148), participent. Spinoza nous dit bien que les choses perceptibles peuvent aussi bien être le résultat ou non d'une démonstration. En effet, selon lui, certaines choses peuvent être comprises sans démonstration et cependant avec certitude : c'est le cas des enseignements moraux très simples (ne pas tuer, être juste, etc.). « Par ce qu'on peut percevoir, j'entends non pas seulement ce qu'on démontre rigoureusement, mais aussi ce que, ordinairement, on accepte avec une certitude morale et qu'on entend sans surprise même si cela ne peut jamais être démontré. » (149) La raison ainsi entendue est, finalement, le « bon sens » ou « sens commun », capable de discerner, sans l'intermédiaire de la démonstration, des vérités très simples, aisément perceptibles : « ... elle

éternels. Toutefois cette connaissance naturelle étant commune à tous les hommes, car elle dépend de principes communs à tous, le vulgaire toujours de raretés et d'étrangetés, méprisant les dons naturels, n'en fait pas grand cas ; il entend donc l'exclure quand il parle de la connaissance prophétique. La [lumière] naturelle n'en a pas moins tout autant de droit qu'une autre, quelle qu'elle soit, à s'appeler divine, puisque c'est la nature de Dieu en tant que nous en participons qui nous la dictent en quelque sorte. » (SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 79-81.)

147 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 130.

148 Les vérités morales et les vérités mathématiques se distinguent en ceci que les premières sont saisies par l'entendement sans démonstration, puisqu'elles sont très simples. Les vérités mathématiques, quant à elles, supposent toujours la démonstration. Les vérités mathématiques ne sont pas nécessairement du domaine des mathématiques, mais sont dites « mathématiques » en ce sens qu'elles participent du même processus de déduction. Par exemple, la connaissance de la nature du corps et la nature de l'esprit, dans l'*Éthique*, sont des vérités mathématiques, bien qu'elles ne soient pas des objets proprement mathématiques.

Puisqu'elles sont le produit d'une démonstration, partant de principes certains, elles peuvent néanmoins revendiquer l'évidence propre des mathématiques. Par exemple, c'est ce qui distingue la connaissance prophétique de la connaissance naturelle, la première exigeant un signe alors que la seconde enveloppe en elle-même certitude, certitude propre aux démonstrations mathématiques : « La prophétie le cède donc à cet égard à la connaissance naturelle, qui n'a besoin d'aucun signe mais implique la certitude par sa propre nature. Et en effet, cette certitude prophétique était une certitude non pas mathématique, mais seulement morale. » (SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, pp. 115-117)

149 *Ibid.*, note VIII, p. 661.

est une qualité d'esprit de tous ceux qui pensent au contact du réel et savent discerner, même sans pouvoir toujours le justifier, le possible de l'impossible, le vraisemblable de l'invraisemblable. » (150) C'est parce qu'elle n'est pas encore apte à procéder par démonstration, mais que néanmoins elle arrive à entendre des vérités, quoique très simples, on peut qualifier la lumière naturelle de raison « pré-philosophique », dans la mesure où la philosophie implique la lumière naturelle, mais que la lumière naturelle, elle, n'implique pas la philosophie.

La raison entendue comme lumière naturelle : une faculté universelle

Cette conception de la lumière naturelle comme puissance de discernement implique qu'elle soit *universelle*, c'est-à-dire commune à tous les hommes. « [Ce] que nous connaissons par la lumière naturelle dépend de la seule connaissance de Dieu et de ses décrets éternels. Cependant comme cette connaissance naturelle est commune à tous les hommes – car elle dépend de fondements communs à tous –, le vulgaire, toujours avide de choses rares et étrangères à sa nature, toujours dédaigneux des dons naturels, ne lui accorde guère de prix et veut donc l'exclure dès qu'on parle de connaissance prophétique. Elle a pourtant autant de droit que n'importe quelle autre à être appelée divine ; en effet, elle nous est pour ainsi dire dictée par la nature de Dieu, dans la mesure où nous y participons, et par les décrets divins (...). » (151) La lumière naturelle est, en son premier sens, l'intelligence minimale, exigence de cohérence ordinaire : « Dans un deuxième sens, nous dit Sylvain Zac, la raison est à peu près synonyme de « bon sens » et s'oppose tantôt à la stupidité, tantôt à je ne sais quelle faculté qui nous ferait saisir ce qui échappe à la compréhension humaine. Loin d'être synonyme de « connaissance démonstrative », elle est pouvoir de concevoir ce qui est simple et à la portée de tout esprit ; elle est une qualité d'esprit de tous ceux qui pensent en contact du réel et savent discerner, même sans pouvoir toujours le justifier, le possible et l'impossible, le vraisemblable de l'invraisemblable. Ainsi définie, la raison est l'apanage de tout homme, car « personne n'ose ouvertement (à la discipline de la raison) de peur de paraître hors de bon sens. » (*TTP*, XVI.) » (126). En tant qu'elle peut « concevoir ce qui est simple à la portée de tout esprit », la raison non-philosophique elle est apte, non pas à concevoir des vérités spéculatives – résultats des définitions, d'axiomes, de démonstration, etc. –, mais à saisir le contenu moral de l'Écriture, très simple dans son expression, et aisément percevable pour tout

150 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 126.

151 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, pp. 79-81.

esprit, quel que soit son degré de perfection : « ... la doctrine de l'Écriture ne contient pas de spéculations élevées ni de doctrines philosophiques, mais seulement des choses très simples que même l'esprit le plus lent peut saisir. » (152)

L'héritage conceptuel de la conception spinoziste de la lumière naturelle : Thomas d'Aquin et Paracelse

Spinoza nous dit bien que l'Écriture doit être interprétée à la lumière de la raison : « ... la norme d'interprétation ne doit donc être que la lumière naturelle commune à tous, non quelque lumière au-dessus de la nature ni une autorité externe ... » (153). Cette raison ne peut être que la lumière naturelle ou la raison prise dans son second sens, c'est-à-dire comme faculté ou puissance universelle de discernement. Nous constatons que la lumière naturelle, non seulement se présente comme étant l'intelligence elle-même, mais que cette intelligence est inséparable d'une portée polémique et critique. L'intelligence, chez Spinoza, est essentiellement critique et c'est pourquoi sa défense implique une critique biblique conséquente. La notion de lumière naturelle a une histoire. Exposer cette histoire permettra de préciser toute la portée d'une telle notion et de montrer qu'elle est déterminante dans le but que se donne Spinoza dans le *TTP*, soit la défense de la liberté de penser.

La notion de « lumière naturelle » n'est pas présente dans l'*Éthique*, mais seulement dans le *TTP*. Nous savons que le *TTP* s'adresse à des lecteurs avertis, intellectuels et philosophes, c'est-à-dire ayant une certaine connaissance de la philosophie et des sciences de l'époque. Si Spinoza emploie la notion de lumière naturelle, c'est parce qu'il s'adapte aux opinions de ses lecteurs afin d'être mieux compris par ces derniers : « ... la « lumière naturelle », nous dit Pierre-François Moreau, c'est peut-être un concept qui appartient au langage commun entre Spinoza et le lecteur du *TTP*, c'est-à-dire moins au lexique propre de Spinoza qu'à l'héritage commun entre lui, les protestants de la seconde Réforme, les cartésiens plus ou moins hétérodoxes, les libéraux des Provinces-Unies, en somme toute une couche d'intellectuels qui ont un certain nombre d'idées en commun... Donc des lecteurs à qui Spinoza promet un itinéraire à partir d'un certain nombre de thèses déjà partagées vers des thèses qu'il *veut* leur faire partager. » (154) La notion de lumière naturelle se trouve, comme l'estime Pierre-

152 *Ibid.*, p. 451.

153 *Ibid.*, p. 323.

154 MOREAU, P.-F., *Problèmes du spinozisme*, p. 139.

François Moreau, «... au croisement de deux traditions...» (155). En effet, pour ce dernier, elle se trouve dans la tradition scolastique, de manière représentative chez Thomas d'Aquin, et chez les hétérodoxes du XVI^e siècle, dont Paracelse représente la figure exemplaire. La notion de lumière naturelle, nous dit Pierre-François Moreau, « ... se loge d'une part dans le sillage d'une certaine tradition philosophique, elle fait partie du lexique de la scolastique tel qu'on la trouve par exemple condensé chez Thomas d'Aquin et elle a également pris, d'autre part, un sens différent, à usage plutôt critique, chez les hétérodoxes du XVI^e siècle – on peut en citer comme exemple certains textes de Paracelse. » (156) Moreau distingue deux conceptions de la lumière naturelle : l'une épistémologique, que l'on retrouve chez Thomas d'Aquin, consiste en un « ... instrument qui travaille sur cette matière [les images, *phantasmata*] pour transformer ce sensible en intelligible... » (157). Cet « instrument » intellectuel, «... moyen de la connaissance abstractive...», est d'origine divine et c'est, nous dit Moreau, «... cette origine divine qui justifie ce nom de lumière naturelle. » (158) Cette conception correspond chez Spinoza à l'une des deux fonctions de la lumière naturelle, soit la faculté de discernement entendue comme critère de cohérence.

L'autre conception, que l'on retrouve chez Paracelse, est critique et polémique. Elle permet d'identifier les « faux savants » (159), et consiste en un «... instrument critique contre l'erreur... » (160), erreur qui provient des «... productions arbitraires, non réglées, de l'entendement. » (161) « Au fond, nous dit Pierre François Moreau, Paracelse fait référence à

155 *Ibid.*, p. 139.

156 *Ibid.*, p. 139.

157 *Ibid.*, p. 140. Citant Thomas d'Aquin : « « La connaissance obtenue par la raison naturelle requiert deux choses : des images mentales reçues des sens et la « lumière naturelle » de l'esprit par la vertu de laquelle nous tirons de ces images nos conceptions intelligibles ». [C'est Moreau qui écrit :] Autrement dit les images, *phantasmata*, qui viennent des sens donnent une matière à la connaissance et la « lumière naturelle » est l'instrument qui travaille sur cette matière pour transformer ce sensible en intelligible. »

158 *Ibid.*, p. p. 143. Citant Thomas d'Aquin : « La lumière naturelle de notre raison est une certaine participation de la lumière divine. »

159 *Ibid.*, p. 145.

160 *Ibid.*, p. 145.

161 *Ibid.*, pp. 144-145. Citation de Paracelse : « Compréhension qui ne naît pas des divagations du cerveau [donc les images qui naissent de l'entendement bestial] mais de la lumière naturelle. Connaissance qui révèle dans les œuvres la sagesse et la raison de ses disciples pendant que l'entendement bestial ne peut que tressaillir d'étonnement. Voilà le début de la sagesse fondamentale. La lumière brillante visible et accessible pour chaque entendement bestial doit acquérir ces connaissances. Ceux qui refusent le témoignage des yeux et qui demeurent à l'écart de cette lumière se fient aux divagations de l'entendement

la lumière naturelle chaque fois qu'il doit critiquer ses adversaires. Ces adversaires sont, à ses yeux, de faux savants qui ne comprennent pas la lumière naturelle ou qui la déforment ou qui en transforment les produits. Donc, l'idée de lumière naturelle, quelle que soit sa définition propre, a d'abord une fonction polémique, sert d'abord pour désigner *a contrario* ceux qui pensent mal. La lumière naturelle, c'est ce à quoi on doit se rattacher pour éviter au fond l'imagination, pour éviter la fantaisie. [...] La lumière naturelle apparaît donc comme étant l'inverse de ces productions arbitraires et non réglées, c'est-à-dire la connaissance dans le bon ordre. » (162) La lumière naturelle s'avère donc être une capacité, à partir du témoignage des yeux et de l'expérience, « ... d'induire, comparer ou extraire du matériau naturel ce que la nature y a déjà déposé prêt à être lu et déchiffré. » (163), par opposition à une culture exclusivement livresque. Le grand livre à lire n'est pas fait de lettres et de papier (la culture livresque étant secondaire pour Paracelse) ; il est la nature elle-même.

Mais cette lumière doit aussi être rapprochée de la lumière dite du Christ. Pour Paracelse, la lumière de la nature et la lumière du Christ ont une racine commune, qui est la *vie* elle-même. On peut dire que la lumière naturelle concerne, dans le cas de Paracelse, la médecine et l'astronomie, alors que la lumière du Christ concerne la foi. Comme Spinoza, les deux lumières ne doivent pas être confondues mais bien distinguées, appartenant à des domaines distincts. Cependant, l'unité de ces deux lumières est déterminée par l'ennemi commun, soit « ... productions arbitraires et non réglées... », tant de la science que de la religion. « La lumière du Christ, nous dit Pierre-François Moreau, est enrôlée aux côtés de la lumière naturelle contre les adversaires que Paracelse dénonce. Un texte est très clair là-dessus dans la première partie de la *Philosophia sagax* où il traite ceux-ci de pharisiens ; on voit très bien dans ce texte qu'il y a trois camps dont deux sont alliés : le camp du Christ et le camp de la lumière naturelle, et le troisième est l'ennemi commun, c'est celui du pharisien. » (164) Les

bestial d'où sont nées la philosophie et la médecine susdites. C'est ainsi [par ces divagations] que se défendent les ennemis de la lumière naturelle. La lumière de la nature doit être en nous aussi pure que l'or et aucune rouille ne doit l'attaquer. Sachez donc bien distinguer l'erreur. Ceux-là [les médecins traditionnels] s'écartent de la lumière naturelle dans la mesure où l'ordre est rompu car il ne peut y avoir d'erreur sans cette rupture de l'ordre. Il faut bien contredire ceux qui chez eux se vantent de limpidité et de clarté. » [Paracelse, *Œuvres médicales*, trad. Gorceix, Paris, PUF, 1968, pp. 49-50.]

162 *Ibid.*, p. 145.

163 *Ibid.*, p. 144.

164 *Ibid.*, pp. 145-146. Citation de Paracelse : « Ce sont les mêmes qui avant la venue du Christ avaient commencé à éteindre la lumière de l'éternité et la lumière de la nature. Et à travers eux la vérité de ces deux lumières a été assombrie. Remarquez bien que le Christ et les

pharisiens sont en effet de « faux dévots » en théologie comme il y a de « faux savants » en médecine et en astrologie : soit des falsificateurs ayant l'esprit dérégulé et par conséquent des promoteurs de la mortification, par subversion, spirituelle et morale de l'humanité. On peut tenter de rapprocher, analogiquement, la critique de Spinoza contre les théologiens et la critique de Paracelse contre les pharisiens. Les théologiens et les pharisiens ont ceci de commun qu'ils « éteignent les lumières » de la raison (lumière naturelle) et de la foi (lumière christique) par le déchaînement des controverses et des passions tristes qu'ils suscitent. Les théologiens, en effet, répriment la lumière naturelle par des méthodes fallacieuses et répressives en plus de subvertir la vraie Parole de Dieu, dont le Christ fut, selon Spinoza, l'expression humaine : « Et ainsi la voix du Christ, de la même façon que celle que Moïse avait entendue, peut être appelée la voix de Dieu. Et en ce sens nous pouvons aussi dire que la sagesse de Dieu, qui est une sagesse surhumaine, a assumé la nature humaine dans le Christ et que le Christ a été le chemin du salut. » (165) Ainsi, lumière naturelle, par falsification, et lumière du Christ, par subversion, sont toutes deux menacées. Il se trouve que ce *pharisaïsme* des théologiens et les *divagations du cerveau* des médecins traditionnels, autrement dit de « ceux qui errent dans les écoles » (166), naissent d'une compréhension des choses trop axé sur le texte et l'acception aveugle de la tradition, au détriment d'un « bon sens », d'une lumière universellement partagée, qui distingue le vrai du faux, le vraisemblable de l'invraisemblable, par l'expérience accumulée.

Conclusion sur la méthode historico-critique

Nous voyons donc que la lumière naturelle s'accorde parfaitement avec l'exigence de neutralité de la méthode d'interprétation spinoziste, soit la méthode historico-critique : n'ayant pour objet que le texte lui-même et en lui-même, l'interprète n'a pas à mobiliser autre chose que la lumière naturelle comme faculté de discernement lorsqu'il procède selon les quatre procédures. La lumière naturelle, à elle seule suffisante pour l'interprétation de l'Écriture, est la liberté de penser elle-même puisqu'elle trouve en elle-même sa propre

siens n'ont rien retiré à la lumière de la nature [donc il est clair qu'il n'y a pas d'opposition entre les deux] mais au contraire c'est le levain pharisien de ceux qui errent dans les écoles qui veut briser et retirer son pouvoir à la nature et ce sont les mêmes qui font cela à la fois contre le Christ et contre la lumière naturelle. Ils sont les morts qui enterrent les morts [référence à la parole de l'Évangile]. Cela veut dire qu'il n'y a aucune vie en leur action. »

165 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 93.

166 MOREAU, P.-F., *Problèmes du spinozisme*, p. 146

autorité et non en autre chose (philosophie, tradition, lumière surnaturelle), c'est-à-dire indépendamment des préjugés des théologiens.

Les conceptions de Thomas d'Aquin et de Paracelse s'accordent avec la conception spinoziste de la raison comme règle d'interprétation de l'Écriture. La première conception fait partie de la conception scolastique qui consiste à définir la lumière naturelle en opposition à l'imagination et ses errances. Elle se présente, selon Spinoza et la scolastique, comme critère de cohérence, capacité à distinguer le réel de l'imaginaire, le vraisemblable de l'invraisemblable, etc. La deuxième conception de la lumière naturelle est critique et polémique : «... elle livre un combat, nous dit Sylvain Zac, aux préjugés et à la superstition. » (167) En ce sens, elle s'oppose à la crédulité et se méfie de la tradition, c'est-à-dire à «... l'accord unanime des générations » (168). La seconde conception en effet se présente comme faculté de discernement capable d'identifier les ennemis de l'intelligence critique et morale. Ces deux caractéristiques, nous les retrouvons dans le *Traité théologico-politique* lorsqu'il est question de lumière naturelle, tant du point de vue théorique ou formelle (la lumière naturelle comme règle d'interprétation) que pratique et matériel (défense active de la liberté de penser). Elles nous amènent à conclure que *la défense de la liberté de philosopher ou de penser est aussi une défense de la lumière naturelle par elle-même (qui est l'intelligence elle-même) contre les ennemis de l'intelligence, soit les théologiens et autres agents de subversion religieuse.*

CHAPITRE 4 : CRITIQUE DES TROIS TYPES DE MÉTHODE

Pour Spinoza, l'ensemble des méthodes théologiques falsificatrices se résument à trois conceptions : la surnaturelle, la sceptique et la dogmatique. Chaque conception se distingue de l'autre selon le rapport qu'elle entretient avec la rationalité entendue comme lumière naturelle. La théologie surnaturelle *abaisse la raison*, la sceptique *l'ignore et la condamne*, enfin la dogmatique *la confisque et la falsifie*. Dans les trois cas, la raison est dévaluée et menacée. Mais c'est plus profondément la liberté de penser ou de philosopher qui est *ignorée, abaissée, condamnée, confisquée et falsifiée*. Spinoza, qui se porte à la défense de la liberté de philosopher, critiquera ces trois conceptions de la méthode, toutes aussi nuisibles et dangereuses les unes les autres, car elles nient toutes, sous diverses formes, la liberté penser et, ce qui revient au même, l'exercice de la raison. Spinoza, après avoir établie et développé

167 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 131.

168 *Ibid.*, p. 132.

les conséquences de sa propre méthode, examinera les méthodes qui diffèrent de la sienne (169) et, à la fin, les rejettera toutes. La fin de la méthode historico-critique était de débarrasser la Bible de son mystère (170), c'est-à-dire, d'une certaine manière, d'une certaine intention théorique cachée, mystérieuse, pour redonner à la lumière naturelle l'autorité suprême qui lui revient. Il n'en sera pas autrement dans la critique des autres méthodes.

La thèse principale de Spinoza est d'affirmer que la théologie et la philosophie n'ont rien de commun (171). Cette thèse est démontrée par la méthode historico-critique et confirmée par la critique qu'il fait des autres méthodes. La conclusion consiste donc à démontrer que, dans la mesure où la théologie n'a aucune autorité sur la philosophie, qui est la liberté même de penser, les théologiens n'ont aucune autorité en matière de pensée ou de philosophie et que leur prétention à vouloir contrôler, réprimer ou condamner la liberté de philosopher est le résultat d'un esprit délirant ou insensé. Car en effet, si ces théologiens étaient quelque peu raisonnables, ils ne verraient pas dans l'Écriture autant de mystères et ne nieraient pas aussi passionnément l'autorité absolue de la pensée rationnelle : « À ces maux (ceux qui correspondent à la diffusion de la haine et de l'ambition) s'ajoute la superstition, qui enseigne aux hommes à mépriser la nature et la raison et à n'admirer et à ne vénérer que ce qui les contredit l'une et l'autre : aussi n'est-il point étonnant que des hommes, afin d'admirer et de vénérer davantage l'Écriture, s'efforcent de l'expliquer de telle sorte qu'elle paraisse contredire absolument la nature et la raison ; c'est pourquoi ils rêvent que les profonds mystères se cachent dans les Lettres sacrées ; ils s'épuisent à scruter ces absurdités en négligeant le reste qui est utile ; tout ce qu'ils forgent ainsi dans leur délire, ils l'imputent entièrement à l'Esprit saint et s'efforcent de le défendre de toute la force et de toute la vigueur de leurs affects. Car les hommes sont ainsi faits : ce qu'ils conçoivent par l'entendement pur, ils le défendent par la raison et l'entendement seul ; et, au contraire, les opinions qui viennent des affects de leur âme, c'est par eux aussi qu'ils les défendent. » (172) La méthode de Spinoza se caractérise en effet, par opposition aux autres méthodes, à son rejet total de tout ce

169 « Il nous reste à examiner, nous dit Spinoza, les positions en désaccord avec la nôtre. » (SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 311.)

170 « L'exégèse pré-spinoziste est sans commune mesure avec l'ampleur et le déploiement systématique de la minutieuse et corrosive critique mise en œuvre dans le *Tractatus Theologico-Politicus* qui, d'un seul coup, jette les bases de la science biblique et entreprend de ruiner méthodiquement le caractère sacré des Écritures. » (PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 178.)

171 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, chapitre XV.

172 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 279.

qui est de l'ordre du mystère, de l'incroyable, du surnaturel et de l'inexplicable. Sa compréhension du miracle, notamment, illustre cette approche singulière (173). Pour Spinoza, les mystères supposés et les phénomènes dits surnaturels, comme les miracles, sont des idées confuses car elles ne s'expliquent pas par les causes naturelles, en vertu des principes de la connaissance naturelle. Pour Spinoza, l'Écriture contient une grande part de passages inintelligibles. Mais cette inintelligibilité n'est pas causée par des mystères profonds et cachés qu'un esprit superficiel serait inapte à saisir, mais seulement dûe à la rédaction de ceux-ci, laquelle comporte des imprécisions, des transcriptions fautives, accidentelles ou intentionnelles, etc. Comme l'enseigne la méthode historico-critique, l'interprétation de l'Écriture doit reposer uniquement sur l'histoire de la rédaction, considérant l'Écriture pour ce qu'elle est, à savoir un langage écrit, et non comme un livre renfermant autre chose que des récits, des secrets, des arcanes ou autres mystères. La méthode de Spinoza s'oppose ouvertement à une interprétation mystique. Pour Spinoza, toute interprétation mystique est mystificatrice parce qu'elle laisse la porte ouverte à toutes sortes d'interprétations délirantes, arbitraires et, en somme, falsificatrices. L'originalité de la méthode spinoziste tient à une distinction fondamentale (174), qui dérive de son principe selon lequel l'Écriture doit être interprétée par elle seule. En vertu de ce principe, Spinoza distingue deux sens du texte : un sens *a priori* et un *a posteriori* que les autres méthodes confondent. Il y a le sens *a priori*, soit le sens littéral du texte apparaissant avec évidence à la lumière naturelle et le sens *a posteriori* (175), soit l'explication systématique des faits relatés dans l'Écriture, laquelle *s'ajoute, de l'extérieur, au sens littéral*. Pour Spinoza, cette manière d'expliquer l'Écriture de l'extérieur est la source de la falsification, car elle repose sur un préjugé selon lequel l'Écriture

173 « [Tout] ce que l'Écriture dit s'être vraiment passé s'est nécessairement passé, comme toute chose, selon les lois de la nature. Si l'on trouve quelque chose dont on puisse démontrer apodictiquement que cela contredit les lois de la nature ou n'a pas pu en dépendre [à l'instar des miracles par exemple], il faut vraiment croire que c'est un ajout aux Lettres sacrées dû à des hommes sacrilèges. Car tout ce qui est contre la nature est contre la raison, et ce qui est contre la raison est absurde et, de ce fait, doit être réfuté. » (SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, pp. 263-265.)

174 « Ce principe étant admis, il importe de distinguer nettement deux choses tout à fait différentes : 1) Le sens littéral du texte biblique, tel qu'il apparaît avec évidence à la lumière naturelle. 2) L'explication rationnelle systématique des faits relatés dans la Bible. La grande originalité de l'exégèse spinoziste repose sur cette distinction profonde. » (PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 156.)

175 « Ce n'est qu'après coup que l'invention humaine a cru déceler des mystères spéculatifs derrière les récits bibliques, alors que ceux-ci ne veulent rien dire que ce qu'ils expriment effectivement. On doit interpréter l'Écriture par son contenu manifeste littéral seulement. » (*Ibid.*, p. 180.)

contiendrait un sens mystérieux, ou caché, en raison des passages relatant des événements surnaturels, dépassant la compréhension humaine. On induit que ce qui est inexplicable échappe à la raison humaine et ainsi on postule une puissance ou une volonté suprahumaine, indépendante de la nature humaine et de l'ordre de la nature :

« Ainsi imagine-t-on deux puissances numériquement distinctes l'une de l'autre, la puissance de Dieu et celle des choses naturelles, laquelle, cependant, est déterminée par Dieu d'une certaine façon ou (...) créée par lui. Mais ce que l'on entend par chacune de ces puissances et par Dieu et par nature, on l'ignore assurément, si ce n'est qu'on imagine la puissance de Dieu comme le pouvoir d'une majesté royale et celle de la nature comme une force et une pulsion. C'est pourquoi le vulgaire appelle miracles ou œuvres de Dieu les œuvres insolites de la nature et, partie par dévotion, partie par désir de s'opposer à ceux qui cultivent les sciences de la nature, il désire ignorer les causes naturelles et brûle d'entendre parler de cela seulement qu'il ignore le plus et qui, par suite, l'étonne le plus. S'il en est ainsi, c'est sans doute parce qu'il n'y a pour lui aucune autre façon possible d'adorer Dieu et de tout rapporter à son commandement et à sa volonté que de supprimer les causes naturelles et d'imaginer les en dehors de l'ordre de la nature, et parce qu'il n'admire jamais autant la puissance de Dieu que lorsqu'il imagine la puissance de la nature comme assujettie par Dieu. (176).

Ce qui est inexplicable, on l'appelle « miracle », intervention d'une puissance suprahumaine ou surnaturelle. Les miracles seraient donc des signes de Dieu et contiennent un sens occulte qu'il s'agit d'interpréter. Or, *il n'y a pas de surnature* : « Je ne reconnais ici nulle différence entre un ouvrage contre nature et un ouvrage au-dessus de la nature (...) car, puisque le miracle ne se produit pas hors de la nature mais dans la nature même, quoiqu'on le pose au-dessus d'elle, il faut cependant nécessairement qu'il interrompe son ordre que, par ailleurs, nous concevons comme fixe et immuable en vertu des décrets de Dieu. S'il se produisait donc, dans la nature, quelque chose qui ne suivrait pas de ses lois, cela contredirait nécessairement l'ordre que Dieu a établi dans la nature pour l'éternité par les lois universelles de la nature, et ce serait donc contraire à la nature et à ses lois (...). » (177) Or, pour Spinoza, « ... tout ce qui est contre la nature est contre la raison, et ce qui est contre la raison est absurde et, de ce fait, doit être réfuté. »¹⁷⁸ Ce qui est obscur dans l'Écriture n'est pas le signe d'un sens caché et divin mais un effet de langage. Ce qui est « merveilleux », « mystérieux » ou « fantastique » dans l'Écriture n'est que l'ignorance de l'homme, hypostasiée dans un être divin quelconque. En d'autres termes, tout ce qui est miraculeux ou mystérieux n'est que ce

176 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, pp. 239-241.

177 *Ibid.*, p. 253.

178 *Ibid.*, p. 265.

qui « excède la portée de l'intelligence humaine » (179), et rien d'autre. Aucun savoir, par conséquent, ne peut reposer sur cette ignorance, ce qui serait absurde.

C'est, pour Spinoza, pure folie que confondre absurdité et divinité. Tout le mystère supposé de l'Écriture, une fois dit qu'il repose sur la fiction d'une surnature, n'a rien de véritable, de théorique ou de divin. Le mystère n'est qu'une ignorance qui s'ignore : un produit de l'imagination. « La grande originalité, nous dit Préposiet, repose sur cette distinction profonde (du contenu immanent et de l'explication transitive). En effet, il est évident que l'Écriture contient une foule de récits miraculeux ou ayant trait à des révélations surnaturelles. Que la connaissance naturelle reste totalement impuissante à fournir une explication cohérente de tout ce « merveilleux », considéré en lui-même, ne saurait nous étonner. Pourquoi ? Parce que cet élément fantastique de la littérature biblique n'est absolument pas un voile allégorique jeté sur une vérité profonde sous-jacente qui resterait à découvrir. Ce merveilleux doit être pris pour ce qu'il est, c'est-à-dire un langage. Il faut le comprendre comme l'expression littérale d'une forme de pensée donnée, correspondant à une certaine mentalité, en l'occurrence celle des anciens Hébreux. *L'Écriture ne dissimule aucune intention théorique* (nous soulignons). » (180)

Ce que Spinoza critique, en substance, c'est le recours au mystère pour interpréter l'Écriture, soit, toujours encore, à l'intention théorique et explicative. Rien n'est plus arbitraire et falsificateur à ses yeux (181) Cette approche mystificatrice, et donc falsificatrice, s'exprime en trois formes, soit trois méthodes d'interprétation : la méthode strictement surnaturaliste, qui suppose que les « mystères » de l'Écriture doivent être révélés et interprétés d'après une lumière surnaturelle, la méthode sceptique, qui veut que la lumière naturelle soit soumise à la vérité des mystères, enfin la méthode dogmatique, qui voudrait que ces mystères soient interprétés par le moyen de la philosophie spéculative. La critique biblique démontrera leur absurdité.

179 *Ibid.*, p. 253.

180 PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 156

181 « Le *Tractatus Theologico-Politicus* ne laisse rien subsister du sens allégorique, métaphorique ou symbolique des Textes Sacrés. Les figures et les images de l'Écriture ne correspondent, dans l'esprit des auteurs bibliques, à aucune intention explicite ou implicite d'envelopper quelque vérité cachée ou d'illustrer quelque sagesse profonde, en vue de l'adapter à la compréhension populaire. » (*Ibid.*, p. 180.)

Critique de la méthode surnaturelle

La première conception est celle de ceux qui jugent que *lumière naturelle est insuffisante* à l'interprétation de l'Écriture et que, par conséquent, il est nécessaire de faire intervenir une autre lumière, une *lumière surnaturelle*. Cette approche exégétique est, pour Spinoza, sans valeur puisqu'elle est tout à fait arbitraire. Le recours à une faculté surnaturelle ne se justifie que parce qu'elle serait seule apte à expliquer les passages incompréhensibles. Or, la méthode historico-critique l'a démontré, les passages incompréhensibles ne renferment aucune vérité particulière, précisément parce qu'ils sont des défauts de rédaction, historiquement déterminés. Ainsi, « aucune des difficultés d'interprétation de l'Écriture ne provient d'une insuffisance des forces de la lumière naturelle, mais seulement de la négligence des hommes (pour ne pas dire de leur malice) qui n'ont pas pris la peine de mettre au point une histoire de l'Écriture alors qu'ils le pouvaient ... » (182) En effet, ce n'est pas la raison qui est défectueuse ou impuissante, mais bien la méthode elle-même qui, dès le départ, rend difficile et confuse l'interprétation de l'Écriture. D'autre part, Spinoza estime qu'il est faux de croire que la lumière dite surnaturelle soit accordée aux fidèles dans la mesure où, sous cette seule condition, ils peuvent entendre la pensée des prophètes et des apôtres. Cela est absurde, estime Spinoza, puisque, comme le montre la méthode historico-critique, « ... les prophètes et les apôtres avaient l'habitude de prêcher non seulement aux fidèles, mais surtout aux infidèles et aux impies, qui étaient donc incapables de comprendre leur pensée. Autrement, ils auraient semblé prêcher à des nouveau-nés et à des enfants et non pas à des hommes doués de raison. » (183) Les adeptes de la lumière surnaturelle semblent déraisonner. En effet, ceux-là qui « ... réclament une lumière surnaturelle pour comprendre la pensée des prophètes et des apôtres me paraissent-ils réellement manquer de lumière naturelle ; il s'en faut de beaucoup que j'estime que ces gens-là possèdent un don divin surnaturel. » (184) Cette approche arbitraire, parce qu'anhistorique, légitime toutes les déviations interprétatives, puisqu'elle nie que la raison, et faisant totalement abstraction de l'histoire, puissent comprendre le sens de l'Écriture. En ignorant la puissance de la raison, toutes les « inventions tout humaines » (185), falsificatrices au plus haut point car sans limites, sont permises.

182 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 313.

183 *Ibid.*, p. 313.

184 *Ibid.*, p. 313.

185 *Ibid.*, p. 313.

Critique de la méthode sceptique

La méthode sceptique se présente comme une *radicalisation* de la méthode surnaturaliste. La raison est non seulement ignorée ou méprisée, mais rabaissée et condamnée. Cependant, les deux méthodes diffèrent en ceci que la première possède pour règle interprétative la lumière surnaturelle contrairement à la seconde. La méthode sceptique suppose comme règle interprétative le sens littéral de l'Écriture. C'est là leur différence et c'est pourquoi nous les distinguons car, en effet, même si elles partagent une conception similaire de la raison, elles se distinguent néanmoins quant aux *raisons* qui les amènent à adopter cette même conception. Bref, toutes deux dévaluent, à des degrés différents, la raison dans l'interprétation de l'Écriture, mais pour des raisons différentes.

La falsification sceptique se résume à cette idée que la raison ou lumière naturelle doit se plier sans protestation devant la lettre de l'Écriture. Cette approche de l'interprétation biblique peut être caractérisée comme une idolâtrie de la lettre, un culte aveugle – c'est-à-dire « non-éclairée » par la lumière naturelle – du sens littéral, en ce sens que tout ce qu'affirme ou nie textuellement l'Écriture doit être considéré comme vrai ou faux, indépendamment du contexte historique de son élaboration, d'une part, et sans tenir compte des protestations de la raison d'autre part devant les incohérences, les invraisemblances, les contradictions, etc. : « Ceux qui ne savent pas séparer la philosophie de la théologie disputent pour savoir si l'Écriture doit être la servante de la Raison, ou inversement la Raison celle de l'Écriture ; c'est-à-dire pour savoir si le sens de l'Écriture doit être adapté à la raison ou si c'est la raison qui doit être adaptée à l'Écriture. Cette dernière thèse est défendue par les sceptiques qui nient la certitude de la raison ... » (186) La méthode sceptique est, au sens large, une inversion des valeurs, une subversion radicale, par rapport à la méthode historico-critique : elle élève au rang de vérité ce qui est falsifiée « par la malice humaine » (187), soit le texte écrit lui-même, et rabaïsse au rang de fausseté ce qui permet de dégager le vrai sens de l'Écriture, soit la lumière naturelle : « Aussi ne puis-je assez m'étonner, nous dit Spinoza, que l'on veuille soumettre la raison, ce plus grand des dons, cette divine lumière, à des lettres mortes que la malice humaine a pu falsifier ; qu'on ne regarde pas comme un crime de parler indignement contre la pensée, véritable texte original de la parole de Dieu, et de juger qu'elle est corrompue, aveugle et perdue, mais qu'on tienne pour le plus grand crime de penser cela de la lettre, simple image

186 *Ibid.*, p. 483.

187 *Ibid.*, p. 487.

de la parole de Dieu. » (188) En effet, le scepticisme se définit d'abord par sa divinisation de la lettre de l'Écriture, estimant que cette dernière est la parole de Dieu elle-même, l'expression directe et littérale du Saint-Esprit. Pour Spinoza, le scepticisme exégétique est « sottise pure » (189) car il juge pieux d'avoir pleine confiance dans ce qui est le plus sujet à caution sous le rapport de la vérité et de l'authenticité, à savoir la littéralité de l'Écriture (190), et impie de remettre en question, par la lumière naturelle, cette dernière. Le bon sens exige en effet le contraire. Or, le scepticisme exégétique n'en fait pas grand cas : « Ceux qui soutiennent cette thèse [sceptique] pensent qu'il est pieux de n'avoir aucune confiance en la raison et en son jugement propre, et qu'il est impie de se méfier de ceux qui nous ont transmis les livres sacrés ; c'est là sottise pure, et non piété. » (191) En somme, la méthode d'interprétation sceptique est d'emblée falsificatrice, car elle se fonde sans raison valable sur ce qu'il y a de plus incertain et de plus sujet à la falsification idiosyncrasique, à savoir le texte lui-même. La falsification sceptique est le fruit d'un manque total de conscience historique.

L'origine divine et l'autorité du texte

Spinoza, dans sa critique de la conception sceptique de l'exégèse biblique, prend le rabbin Jehouda Alphakar comme exemple paradigmatique (192). Le scepticisme exégétique d'Alphakar entend soumettre la raison à l'Écriture : « ... [Alphakar] soutint que la raison devait être la servante de l'Écriture et lui être totalement soumise... » (193) Le scepticisme d'Alphakar entend justifier cette position en se référant à la tradition rabbinique. En effet, la tradition veut que la lettre de l'Écriture soit divine. En tant que divine, par conséquent, son autorité est suprême, c'est-à-dire qu'elle est au-dessus de toute autorité de la raison, y compris la raison. Mais cette autorité divine, en réalité, n'est pas tant conférée par l'Écriture elle-même que par l'opinion des rabbins fidèles à l'orthodoxie. En effet, pour l'orthodoxie, il convient de suivre fidèlement la tradition par laquelle sont transmis les « dogmes

188 *Ibid.*, p. 487.

189 *Ibid.*, p. 487.

190 Spinoza démontre, en vertu de sa méthode historique et critique, que les Livres sont sujets à la déformation, à la retranscription arbitraire, à la falsification.

191 *Ibid.*, p. 487.

192 Selon Jacqueline Lagrée, le rabbin Jehouda Alphakar représente « ... de façon exemplaire la position théologique irrationaliste ou bien encore l'idolâtrie de la lettre, celle qui transforme une parole vive en texte mort. » (LAGRÉE, J., *Déraisonner avec ou sans la raison in Nature, croyance, raison. Mélanges offerts à Sylvain Zac*, p. 87.)

193 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 485.

fondamentaux du judaïsme rabbinique » (194). L'autorité dogmatique et divine de l'Écriture ne tient qu'à l'opiniâtreté des représentants officiels de l'orthodoxie, pour lesquels l'Écriture fut écrite par le Saint-Esprit qui est, par définition, la Vérité même : « Scripture is Divine (has 'divinity' ou 'authority') because each and every part of it is written by the Holy Ghost. It is also true and clear because the Holy Ghost is a spirit of truth. » (195) C'est en raison de l'origine divine supposée de l'Écriture que la rationalité doit se soumettre à son sens littéral : le critère de vérité n'est pas la raison, mais les dogmes enseignés par la lettre des Livres sacrés. Par conséquent, la raison, en vertu de son infériorisation relative, devra abdiquer ses protestations devant les contradictions et les incohérences contenues dans l'Écriture. Ces contradictions et ces incohérences devront être clarifiées à l'aune des dogmes seulement.

La règle universelle de la méthode sceptique

Pour l'orthodoxie, l'interprétation des Écritures est la connaissance des choses divines, « knowledge (*sapientia*) of things divine » (196), et par conséquent, ce qui revient au même, connaissance aussi de la vérité contenue dans l'Écriture. Divinité et vérité sont identiques pour l'orthodoxie. En effet, pour l'orthodoxie, cette vérité est celle de Dieu telle qu'elle est rapportée par les Écritures, vérité qui s'exprime littéralement par le truchement des passages clairs et explicites, vérité qui, à la lumière du texte, devient dogme (l'incorporité de Dieu, son unicité, etc.), c'est-à-dire une connaissance incontestable de la vérité de Dieu. Les vérités de Dieu, les dogmes, doivent être pris *à la lettre*, car c'est la lettre qui est l'expression de l'Esprit-Saint. La méthode d'Alphakar est ainsi littérale. C'est en effet à l'aune de ces passages clairs et explicites – qui enseignent les dogmes – que l'interprétation s'effectue, de telle manière que les passages qui contredisent la raison ne doivent pas être résolus par la raison, mais par les dogmes eux-mêmes contenus dans l'Écriture. Ces mêmes contradictions ou incohérences devront être entendues comme des métaphores dont l'interprétation dépend des dogmes clairement énoncés. Telle est la croyance orthodoxe : l'Écriture doit s'interpréter par elle-même, puisqu'elle énonce clairement les dogmes, les « vérités » ou « choses divines », par lesquels elle doit s'interpréter. Ce qui est obscur, par conséquent, doit être interprété métaphoriquement à l'aune des dogmes : « ...[Alphakar] jugea qu'on devrait expliquer

194 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 24.

195 VERBEEK, T., *Spinoza's Theologico-political Treatise*, p. 94.

196 *Ibid.*, p. 94.

métaphoriquement un passage de l'Écriture, non pas quand le sens littéral contredisait la raison, mais seulement dans le cas où il contredisait l'Écriture elle-même, c'est-à-dire ses dogmes clairs. » (197) La règle universelle est donc la suivante : chaque fois que l'Écriture enseigne quelque chose dogmatiquement et l'affirme expressément, il faut l'admettre, par sa seule autorité, comme vrai absolument ; et l'on ne trouvera dans la Bible aucun autre dogme qui le contredise directement : on en trouvera seulement qui le contredise indirectement, par leurs conséquences, parce que les manières de parler de l'Écriture paraissent souvent supposer quelque chose de contraire à ce qu'elle enseigne expressément ; et c'est pourquoi ce sont les passages de cette dernière sorte qu'il faut expliquer métaphoriquement, et eux seuls. » (198) Ainsi, tout ce qui contredit non pas la raison mais les dogmes énoncés expressément doit être entendu comme une métaphore. La raison, si elle a un usage, consiste à déterminer les métaphores et rien d'autre. La raison, dans ce domaine, n'a qu'une valeur relative, subordonnée et accessoire, c'est-à-dire de cohérence minimale. Pour le reste, l'exégète doit s'en remettre à l'autorité littérale du texte, toujours à l'aune de ce qu'affirme dogmatiquement la tradition, et rien d'autre. En d'autres termes, la méthode sceptique se fonde, en réalité, « ... non sur les suggestions de la Raison, pouvoir de discernement, mais uniquement sur la force de l'habitude et sur la pression d'une collectivité religieuse » (199).

L'examen critique de la méthode sceptique

Spinoza procède à un examen critique de cette méthode. Pour ce dernier, elle repose sur un préjugé fondamental que la méthode historico-critique a démenti : l'incorruptibilité de la lettre. Ce préjugé réfuté, Spinoza pourra, rationnellement, critiquer l'irrationalité invétérée de la méthode sceptique. En effet, si la lettre du texte est corruptible, la raison est réhabilitée, puisqu'elle ne contredit ni n'humilie l'autorité divine du texte, fondée sur sa prétendue incorruptibilité. Une fois attestée la corruptibilité du texte, en effet, il n'y a plus de raison de condamner la raison. Son examen critique se déroule en deux moments : le premier vise à réfuter le préjugé qui fonde la règle exégétique sceptique, soit l'incorruptibilité de la lettre. Le second vise à démontrer, une fois la raison réhabilitée, la fausseté inhérente de la règle et l'absurdité de ses conséquences. Enfin, de cet examen pourront être dégagées les

197 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 485.

198 *Ibid.*, p. 485.

199 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 26.

conséquences pratiques de la méthode sceptique, montrant qu'elle tire son autorité arbitrairement, en raison de son fanatisme irréfléchi de la lettre.

Fausseté de la règle

L'idée selon laquelle la lettre de l'Écriture, parce que d'origine divine, n'est ni falsifiable ni corrompible est aux yeux de Spinoza fautive. C'est, selon lui, un simple préjugé hérité de la tradition : « [Spinoza] reproche d'abord [à Alphakar] de ne se poser aucune question sur l'histoire du texte, d'être assuré, comme tous les rabbins, que le texte de l'Écriture nous est parvenu sans corruption et, enfin, de ne faire aucun effort, dans les cas où il propose des interprétations métaphoriques, pour respecter le caractère de la langue et la règle du contexte. » (200). Si l'exégète avait suivi la méthode historico-critique, il se serait rendu compte que « l'Écriture se compose de livres différents, qu'elle a été composée à des époques différentes, pour des hommes différents et par des auteurs différents ... » (201) L'Écriture, comme tout autre document historique, n'échappe pas aux falsifications et aux projections idiosyncrasiques des historiens qui rédigent : « Il est très rare, affirme Spinoza, que les hommes racontent simplement une chose comme elle s'est passée et qu'ils ne mêlent rien de leur jugement à leur récit. Bien plus, quand ils voient ou entendent quelque chose de nouveau, à moins de se méfier de leurs opinions préconçues, ils sont si prévenus de leurs préjugés qu'ils perçoivent tout autre chose que ce qu'ils voient ou entendent s'être produit – surtout si ce qui s'est passé dépasse la portée du narrateur ou de l'auditeur, et principalement s'il a intérêt à ce que cela se soit produit d'une certaine façon. De là vient que, dans leurs chroniques et leurs histoires, les hommes racontent davantage leurs opinions que les faits mêmes, et qu'un seul et même événement, raconté par deux hommes d'opinions différentes, l'est si différemment qu'il semble que l'on parle de deux événements différents. » (202) Dès lors, quantité d'inventions, d'opinions, de fictions et d'incohérences, c'est-à-dire d'énoncés adaptés aux opinions de l'historien et aux opinions du vulgaire, se trouvent dans l'Écriture, comme cela a été démontré par l'enquête historique. En effet, les contradictions, les incohérences, les invraisemblances, etc., ne sont pas des mystères, mais des défauts de rédaction ou des propos adaptés à l'opinion du vulgaire ou du rédacteur de l'époque.

200 *Ibid.*, p. 24.

201 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 489.

202 *Ibid.*, p. 265.

Cette idolâtrie a pour conséquence directe de rendre incritiquable les dogmes que l'exégète hérite de la tradition rabbinique. En ce sens, la méthode sceptique est *arbitraire* quant à la détermination des principes exégétiques : «... [Alphakar], nous dit Spinoza, affirme cela (ses principes) de sa propre autorité, sans que la raison ni l'Écriture ne disent rien de tel. » (203) Il en est de même pour les dogmes qui découlent de l'application de ces principes. Sylvain Zac suppose en effet que « [...] si Alphakar affirme que les dogmes de l'unité et de l'incorporité de Dieu et de la création du monde sont énoncés clairement dans l'Écriture, ce n'est pas après une analyse comparative des textes, mais c'est uniquement parce que ces dogmes sont devenus des dogmes fondamentaux du judaïsme rabbinique. » (204) C'est donc arbitrairement et sans jugement que les dogmes sont posés. Spinoza, cependant, salue Alphakar pour sur point, qui est d'interpréter l'Écriture par l'Écriture (205). Cette approche est aussi la sienne, mais Spinoza lui reproche cependant son adhésion irréfléchie envers la tradition rabbinique qui pose les dogmes par transmission orale et écrite, sans esprit critique, par habitude, et selon des croyances infondées. Une fois établie donc que le scepticisme exégétique repose sur un faux préjugé, à savoir l'idée arbitrairement posée, c'est-à-dire sans justification historique, selon laquelle la lettre de l'Écriture est sacrée et fait figure d'autorité suprême dans l'interprétation, Spinoza procédera à une réfutation du point de vue de la raison, désormais réhabilitée. Cette réfutation montre l'absurdité de la règle en elle-même et les conséquences falsificatrices qui en découlent.

L'absurdité des conséquences de la règle

Pour achever définitivement la critique du scepticisme exégétique, Spinoza procède à une preuve par l'absurde. En effet, une telle règle, en elle-même fautive, produit des conséquences absurdes lorsqu'elle est appliquée. La règle universelle de l'interprétation sceptique est la suivante : « ... adopter comme vrai tout ce que l'Écriture affirme et rejeter comme faux tout ce qu'elle nie ; et il prétend ensuite que l'Écriture n'affirme ou ne nie jamais expressément quelque chose de contraire à ce qu'elle a affirmé ou nié dans un autre passage. Mais personne ne peut ignorer la légèreté de ces deux thèses. » (206) Téméraires en effet, puisqu'elles impliquent une contradiction interne insurmontable : l'Écriture se contredirait elle-même lorsque l'on comparerait deux affirmations clairement posées – donc vraies – mais cependant

203 *Ibid.*, p. 489.

204 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 24.

205 « Dans la mesure où il a voulu expliquer l'Écriture par l'Écriture, je le loue [...]. » (SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 487.)

206 *Ibid.*, p. 489.

contraires. Spinoza donne l'exemple de Moïse : « Moïse affirme en effet directement que Dieu est un feu (voir Deutér., IV, v. 24) et nie directement que Dieu ait aucune ressemblance avec les choses visibles (voir Deutér., IV, v. 12). Suivant la règle exégétique sceptique, nous sommes tenus d'admettre la vérité des deux passages même si elles sont opposées. Cela est évidemment absurde : « Chacun d'eux [selon la règle] est universel et contraire à l'autre. Ce que l'un affirme directement, l'autre le nie directement. Donc [Alphakar] est tenu, selon sa propre règle, d'accepter comme vrai ce que, dans le même moment, il est tenu de rejeter comme faux. » (207) Cependant, l'enquête historique a révélé que l'Écriture contient de nombreux passages contradictoires, qu'on en « ... rencontre bien souvent dans la Bible » (208) En effet, il est clairement établie au chapitre II du *Traité théologico-politique* que les « ... Prophètes ont eu des opinions divergentes et contraires ... » (209), de même qu'au chapitre IX et X, il a été démontré « ... toutes les contradictions qui se rencontrent dans les récits historiques. » (210). Cette méthode, par conséquent, est inapplicable tant sont nombreuses les absurdités que l'exégète est tenu d'admettre en vertu de la règle. Spinoza, donc, la rejette.

Conclusion sur la méthode sceptique

Le scepticisme exégétique non seulement nie la liberté de philosopher, mais récuse purement et simplement l'usage de la raison en matière religieuse. Cette conception de l'Écriture ne peut avoir d'autre effet que de réduire les hommes à l'état de « bêtes brutes », mûs uniquement par les passions, et non par la raison, dont le propre de discerner le vrai et le faux. La foi, pour le sceptique, suppose en effet l'abêtissement du croyant. « Ce que Spinoza attaque derrière cet obscur rabbin [Alphakar], nous dit Sylvain Zac, c'est ce courant irrationaliste des penseurs croyants qui prétendent ne pouvoir sauver la foi qu'en méprisant la raison et en l'accusant de corruption. L'alliance de la religion et du scepticisme lui paraît aussi dangereuse que l'alliance de la religion et du dogmatisme philosophique. [...] Le scepticisme est une menace pour la liberté de penser. En se servant de la raison pour attaquer la raison, les théologiens sceptiques réduisent les hommes raisonnables, dont la qualité même d'homme consiste à discerner le vrai du faux, à l'état de bêtes, qui se fient à leur foi animale, sans se poser jamais des problèmes, et affirment même que l'abêtissement est la condition

207 *Ibid.*, p. 493.

208 *Ibid.*, p. 493.

209 *Ibid.*, p. 493

210 *Ibid.*, p. 493

indispensable de la foi. Il leur est alors facile de nier également le droit naturel et inexpugnable de tout homme à l'exercice libre du jugement. On dirait que les arguties des théologiens sceptiques sont employées tout exprès afin d'éteindre la lumière de l'intelligence.

» (211) La méthode sceptique est donc à rejeter puisqu'elle s'attaque, à partir d'un principe absurde, à la liberté de philosopher dans ce qu'elle a de plus fondamentale, à savoir la raison elle-même, essentielle, selon Spinoza, pour comprendre la vraie piété et la vraie foi qu'enseigne la Bible.

Critique de la méthode dogmatique

La méthode surnaturelle jugeait que l'autorité, en matière d'interprétation, revenait à une lumière surnaturelle. La méthode sceptique, en vertu de la tradition, estimait que cette autorité revenait plutôt à la lettre. Tous deux revendiquaient une autorité au-dessus de la raison. Spinoza montra que ces postures étaient absurdes, qu'elles ne faisaient aucun sens, et n'avait d'autorité que pour un insensé. Spinoza, à propos d'Alphakar, s'étonne en effet qu'un « homme doté de raison s'efforce de détruire la raison » (212). La troisième posture exégétique est cependant plus délicate : elle veut soumettre l'Écriture à la philosophie. Mais la raison philosophique n'est pas, comme nous l'avons vu, la lumière naturelle. Maïmonide cependant confère à la raison philosophique toute l'autorité exégétique, lui donnant préséance dans l'interprétation des mystères supposés. Mais, affirmera Spinoza, cette raison philosophique n'est qu'un fallacieux prétexte pour dissimuler ses propres préjugés. La méthode dogmatique de Maïmonide a cependant ceci de commun avec les autres méthodes : elle suppose une dimension mystique ou mystérieuse à l'Écriture. Par-là nous voyons que les méthodes interprétatives critiquées par Spinoza sont autant de variations autour de cette même croyance – que la méthode historico-critique démentie – qu'il y a dans l'Écriture des mystères cachés qui révéleraient une quelconque vérité ultime. La tare principale de toutes les méthodes falsificatrices, c'est qu'elles supposent une dimension mystérieuse à l'Écriture. Mais Maïmonide va plus loin, brouille les pistes, puisqu'il revendique la raison pour démontrer l'irrationnel et non quelque chose qui échapperait à cette dernière. Mais sa conception de la raison, nous dira Spinoza, est erronée. Ce que Spinoza critiquera chez Maïmonide, c'est la subtile perversité avec laquelle ce dernier trompe la raison elle-même, au moyen... de la

211 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 125.

212 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 487.

raison ! Mais ce retournement de la raison contre elle-même a des racines profondes, à commencer par le préjugé selon lequel l'Écriture contiendrait une dimension mystérieuse.

Un ésotérisme aristocratique

La falsification dogmatique de la religion repose sur l'idée d'un double sens contenu dans l'Écriture : l'Écriture contiendrait à la fois un sens ésotérique et un sens exotérique. Pour Maïmonide, représentant de l'exégèse dogmatique, l'Écriture contient une métaphysique, c'est-à-dire une philosophie spéculative occulte, dont le sens est caché, ésotérique, « voilé » pour ainsi dire par le sens externe, obvie et littéral. Par conséquent, pour Maïmonide, il revient au philosophe la tâche de découvrir ce sens caché par le recours à l'interprétation allégorique. Pour le reste des hommes, c'est-à-dire les non-philosophes, ils doivent se contenter du sens exotérique, accessible à la compréhension de tous, et accepter l'interprétation ésotérique d'une autorité religieuse composée de philosophes éclairés. En ce sens, on peut affirmer que la méthode dogmatique de Maïmonide est un « ésotérisme aristocratique » (213), que le vrai sens de l'Écriture ne peut être compris que par une élite de philosophes éclairés dictant ce qu'il faut entendre par la « vraie religion et le vrai culte » au reste des hommes, inaptes à en saisir le sens profond et caché. Pour Spinoza, cette approche de l'interprétation biblique menace la liberté de philosopher, puisque la philosophie devient objet de privilège et d'élection : seule l'élite philosophique peut pratiquer légitimement la philosophie, alors que les autres en demeurent privés. Or, cette posture élitiste et exclusive de l'exégèse repose, selon Spinoza, sur le préjugé falsificateur selon lequel l'Écriture contiendrait des vérités spéculatives ou philosophiques. En fait, pour Spinoza, Maïmonide n'a fait qu'accommoder l'Écriture aux spéculations aristotéliennes et platoniciennes, c'est-à-dire à ses propres préjugés philosophiques. Sa critique de la méthode dogmatique cherchera à établir sa fausseté relativement aux préjugés en vue de défendre la liberté absolue et pour tous de philosopher.

La méthode de Maïmonide est dogmatique car elle entend soumettre l'Écriture à la raison spéculative. En effet, pour Maïmonide, le seul moyen pour comprendre le vrai sens de l'Écriture est celui de l'allégorie. Or, l'interprétation allégorique de Maïmonide se fait à l'aune de la philosophie spéculative. Cette conception de l'exégèse est falsificatrice car, selon

213 PRÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, p. 161.

Spinoza, celui qui veut plier l'Écriture à la philosophie spéculative « ... attribuera fictivement aux prophètes bien des pensées qu'ils n'ont pas eues, même en songe, et interprétera de travers leur pensée. » (214) En effet, la méthode historico-critique nous apprend que « ... la doctrine de l'Écriture ne contient pas de spéculations élevées ni de doctrines philosophiques, mais seulement des choses très simples [soit des vérités morales] que même l'esprit le plus lent peut saisir. » (215) Le préjugé dogmatique selon lequel l'Écriture contient des vérités spéculatives tient à la conception maïmonidienne du prophète et de la prophétie. En effet, pour ce dernier, les prophètes sont des philosophes. L'interprétation dogmatique des Écritures devra donc, selon Maïmonide, exiger de l'exégète les mêmes qualités philosophiques que possèdent les prophètes en vue de comprendre la vérité qu'ils auraient, en tant que philosophes, révélée. La critique spinoziste de l'exégèse maïmonidienne s'élabore donc, en vertu des considérations précédentes, par une réfutation de ce préjugé et de ses conséquences. Pour Spinoza, cette méthode est « ... nocive, inutile et absurde. » (216)

La conception spinoziste du prophète et de la prophétie

L'examen critique des textes bibliques montre que les prophètes ne furent pas des philosophes, ni des savants, mais des orateurs et des interprètes de Dieu : « En hébreu en effet prophète se dit *nabi*, c'est-à-dire orateur et interprète ; mais dans l'Écriture ce terme s'emploie toujours au sens d'interprète de Dieu ... » (217) Les prophètes, en effet, ont toujours interprété la révélation de Dieu et de ses décrets et ce, non pas par des idées, mais par des images : « En parcourant donc les livres sacrés, nous verrons que tout ce que Dieu a révélé aux prophètes l'a été par des paroles ou par des figures, ou des deux façons à la fois, c'est-à-dire par des paroles et des figures ensemble. » (218) Or, ces paroles et ces figures ne sont pas des idées philosophiques mais bien des *idées imaginatives*, des *images* : « Ces paroles et ces figures étaient dans certains cas véritables et extérieurs à l'imagination du prophète qui les voyait ou les entendait ; dans d'autres cas imaginaires, parce que l'imagination du prophète était disposée, même en état de veille, de façon qu'il lui parût clairement entendre des paroles

214 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 483.

215 *Ibid.*, p. 451.

216 *Ibid.*, p. 321.

217 *Ibid.*, p. 79.

218 *Ibid.*, p. 83.

ou voir quelque chose. » (219) En effet, par l'examen historico-critique des Écritures, Spinoza remarque que «... personne n'a reçu de révélation de Dieu que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire par le secours d'une parole ou d'images ; il n'est donc pas nécessaire pour prophétiser d'avoir un esprit plus parfait, mais seulement une imagination plus vive... » (220) La première caractéristique du prophète est qu'il possède, non pas un entendement très puissant, mais plutôt une imagination très vive, par laquelle Dieu se révèle à lui par des images (sonores ou visibles). C'est pourquoi, affirme Spinoza, «... les prophètes ont presque tout perçu et enseigné par paraboles et énigmes et ont exprimé corporellement tout ce qui est spirituel : c'est que tout cela convient mieux à la nature de l'imagination. » (221) Or, contrairement à la connaissance naturelle ou démonstrative « ... qui n'a besoin d'aucun signe mais implique la certitude par sa propre nature ... » (222), la révélation prophétique exige, pour établir sa certitude, d'un signe extérieure venant la justifier : « ... les prophètes étaient certains de la révélation de Dieu non par la révélation elle-même mais par quelque signe... » (223) La deuxième caractéristique qui permet de reconnaître le prophète est donc que sa révélation fut accompagnée d'un signe. Mais d'où tire-t-il cette certitude ? Le signe lui-même est insuffisant à garantir la certitude de la prophétie ou de la révélation. Il faut que la révélation renferme une certitude morale, puisqu'une certitude mathématique est incompatible avec l'imagination « ... qui n'implique pas par sa nature la certitude, comme le fait toute idée claire et distincte... » (224) Pour que la certitude prophétique puisse être effective et reconnaissable par tous, il est nécessaire que le prophète ait une forte inclination pour la justice et la bonté. C'est en raison de la vertu et de l'exemplarité morale du prophète que ses révélations deviennent certitudes morales aux yeux de tous. Cette inclination pour la justice et la bonté constitue la troisième caractéristique du prophète, par laquelle est reconnu comme tel. « La *prophétie*, nous dit Jacqueline Lagrée, est une révélation faite par Dieu à un individu singulier. Trois points caractérisent le prophète : la vivacité de son imagination, un signe d'authentification, son inclination le juste et le bon. L'imagination prophétique, et donc ce qui est révélé, est tributaire de son tempérament : joyeux, le prophète annoncera des événements favorables (victoire, paix) ; triste, il prédira des catastrophes (guerres, disettes, captivité) ; paysan, le prophète parle de Dieu comme d'un berger, homme de cour, comme

219 *Ibid.*, pp. 83-85.

220 *Ibid.*, p. 95.

221 *Ibid.*, p. 111.

222 *Ibid.*, p. 115.

223 *Ibid.*, p. 115.

224 *Ibid.*, p. 115.

d'un roi. » (225) Ces trois caractéristiques (imagination vive , signe et vertu morale) constituent selon Spinoza les trois fondements de toute certitude prophétique, par quoi le prophète peut être reconnu comme tel. La révélation prophétique est donc toute entière imaginative. C'est pourquoi les prophètes se contredisent entre eux et ont des opinions différentes et opposées. L'enquête historique sur la vie, les mœurs et les complexions des prophètes révèle que les divergences quant aux prophéties particulières tiennent au tempérament de chacun des prophètes, chacun ayant le sien propre et différent des autres comme tout homme par ailleurs (226) :

« C'est pourquoi, puisque la certitude prophétique issue des signes n'était pas mathématique (c'est-à-dire une certitude qui suive de la nécessité de la perception de la chose que l'on perçoit ou que l'on voit), mais seulement une certitude morale, et que les signes n'étaient donnés que pour persuader le prophète, il suit de là que les signes étaient donnés en fonction des opinions et de la capacité du prophète ; de sorte que le signe qui rendait un prophète certain de sa prophétie était impuissant à en convaincre un autre, imbu d'opinions différentes ; pour cette raison, les signes étaient différents pour chaque prophète. Ainsi la révélation variait (...) pour chaque prophète, selon la disposition de son tempérament et de son imagination et en fonction des opinions qu'il avait embrassées auparavant. »²²⁷

Ainsi, les divers tempéraments corporels, leurs préjugés et le style des prophètes conditionnent les divergences d'opinions. En ce sens, la prophétie, nous dit Spinoza, n'a jamais « rendu les prophètes plus savants, mais [les] a laissés dans leurs opinions préconçues ; et c'est pourquoi nous ne sommes pas tenus de les croire en ce qui concerne les matières purement spéculatives. » (228) Suivant l'examen critique, les prophètes, en effet, « ... n'ont rien enseigné d'original concernant les attributs divins, mais ils ont eu à propos de Dieu des opinions qui sont tout à fait celles du vulgaire ; et leurs révélations se sont adaptées à ces

225 LAGRÉE, J., *Spinoza et la religion philosophique*, p. 50.

226 « En fonction du tempérament, elles variaient ainsi : si le prophète était joyeux, lui étaient révélées les victoires, la paix, et plus généralement tout ce qui pousse les hommes à la joie ; de tels hommes en effet ont coutume d'imaginer semblables événements. Si au contraire, le prophète était triste, c'étaient les guerres, les supplices et tous les maux qui lui étaient révélés ; et ainsi de suite, selon que le prophète était miséricordieux, doux, coléreux, sévère, etc., il était plus apte à *telles* révélations qu'à *telles autres*. En fonction de l'imagination, elles variaient ainsi : si le prophète était raffiné, il percevait la pensée de Dieu dans un style également raffiné ; s'il était confus, dans un style confus ; et de même, plus généralement, à l'égard des révélations représentées au moyen d'images : si le prophète était à la campagne, il voyait des généraux, des armées ; s'il vivait à la cour, il voyait le trône royal et autres choses semblables. » (SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, pp. 119-221)

227 *Ibid.*, p. 119.

228 *Ibid.*, p. 127.

opinions ... » (229) Spinoza, donc, en vertu de la méthode historico-critique, dément le préjugé selon lequel les prophètes étaient des philosophes, c'est-à-dire qu'ils avaient des connaissances spéculatives certaines ; ce qui ne réfute pas l'idée que la révélation des prophètes fut nulle, mais portait bien sur des sujets de nature morale, sur lesquels ils s'accordaient tous : « Spinoza, nous dit Jacqueline Lagrée, ne récuse pas l'existence d'une révélation prophétique ; il nie seulement qu'elle porte sur autre chose qu'un enseignement moral c'est-à-dire qu'il lui dénie toute valeur spéculative. L'examen précis de la Bible, de l'histoire du peuple juif, montre que la révélation a toujours été adaptée au tempérament, à l'origine (urbaine ou rurale) et à la capacité de compréhension du prophète, à ce qu'exigeait enfin le temps de la prophétie. Elle n'a jamais augmenté notre connaissance de la nature ou de Dieu. De fait, les prophètes ont eu des opinions diverses voire opposées sur Dieu mais ils se sont toujours accordés sur l'enseignement moral et lui seul. C'est là que se situe le noyau dur de la révélation, l'invariant d'une variation. » (230) Cette conception du prophète et de la prophétie sera utile pour comprendre la critique méthodologique de la méthode de Maïmonide.

Critique méthodologique de la méthode de Maïmonide

Au sujet de sa méthode, Spinoza est catégorique : « ... nous condamnons la position de Maïmonide comme nocive, inutile et absurde. » (231) À quoi il faut ajouter, comme l'estime Sylvain Zac, que sa méthode est aussi fantaisiste et arbitraire (232). Cependant, avant d'exposer la critique selon ces quatre acceptions (arbitraire, nuisible, inutile et absurde), voyons en quoi consiste la méthode de Maïmonide.

La méthode allégorique de Maïmonide

Selon Maïmonide, l'exégète doit interpréter chaque passage selon qu'il s'accorde ou non avec la raison spéculative. S'il advient que le sens littéral contredise la raison sous le rapport de la vérité, même si, sous le strict rapport du *sens* il soit clair, alors il est nécessaire de l'interpréter

229 *Ibid.*, p. 131.

230 LAGRÉE, J., *Spinoza et la religion philosophique*, pp. 50-51.

231 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 321.

232 ZAC, S., *Spinoza critique de Maïmonide*, p. 414.

allégoriquement : « ... d'après [Maïmonide] chaque passage de l'Écriture admet plusieurs sens et même des sens opposés, et nous ne pouvons savoir quel est le vrai sens d'aucun passage, qu'autant que nous savons qu'il ne contient rien, tel que nous l'interprétons, qui ne s'accorde avec la Raison ou qui lui contredise. S'il se trouve, pris dans son sens littéral, contredire à la Raison, tant clair paraisse-t-il, il faut l'interpréter autrement. » (233) Pour Maïmonide, en effet, la voie privilégiée de l'interprétation, en tant que règle exégétique, est prescrite par Dieu lui-même par le truchement des paroles de Salomon (*Prov.*, 25 :11). La méthode d'interprétation de Maïmonide est effectivement allégorique et c'est par le recours aux *Proverbes* qu'il justifie cette approche particulière. Dans son *Guide des égarés*, le théologien juif nous explique que le discours biblique possède deux réalités sémantiques distinctes, c'est-à-dire deux sens de nature différente : l'un interne ou implicite, accessible seulement à celui qui possède un esprit assez pénétrant pour en saisir la profonde et difficile vérité, et l'autre externe ou explicite, accessible à tous, car il ne contient pas de vérité à proprement parler, mais seulement la prescription morale selon laquelle l'homme doit régler ses actions. À propos du double sens contenu dans les passages des Écritures, Maïmonide s'exprime ainsi :

« Le sage [Salomon] a dit « Comme des pommes d'or dans des filets [*maskiyot*] d'argents, telle est une parole dite selon ses différentes faces » [Prov. 25 :11]. Écoute l'explication du sujet dont il parle : *maskiyot* sont des ciselures réticulaires, je veux dire où il y a des ouvertures [formées] de mailles extrêmement fines, comme les ouvrages des orfèvres ; on les appelle ainsi parce que le regard y pénètre [...]. Il dit donc : comme une pomme d'or dans un filet d'argent à ouvertures très fines, telle est la parole dite selon ses deux faces. Et vois comme cette sentence s'applique à merveille à l'allégorie en règle ; car il dit que le discours qui a deux faces, c'est-à-dire qui a un [sens] extérieur et intérieur, doit avoir l'extérieur beau comme l'argent, mais son intérieur doit être encore plus beau que son extérieur, de manière que son intérieur sera, en comparaison de son extérieur, comme l'or est à côté de l'argent. » (234)

En effet, pour Maïmonide, les prophètes communiquent allégoriquement les vérités, le « vrai dans toute sa réalité » (235). Selon lui, les vérités sont exprimées par le truchement des énigmes et des paraboles des prophètes, c'est-à-dire de manière opaque, difficile c'est-à-dire de manière équivoque. En effet, «... d'après [Maïmonide], nous dit Spinoza, chaque passage de l'Écriture admet plusieurs sens et même des sens opposés... » (236). L'équivocité et par

233 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 154.

234 MAÏMONIDE, M., *Le Guide des égarés*, pp. 67-68.

235 *Ibid.*, p. 68.

236 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p.154.

conséquent l'obscurité de ces passages est la marque, l'indice ou plus précisément l'indication, selon Maïmonide, que ces derniers contiennent une vérité cachée à laquelle une lecture superficielle ne peut accéder :

« Il faut aussi qu'il y ait dans son extérieur quelque chose qui puisse indiquer à celui qui l'examine ce qui est dans son intérieur [nous soulignons], comme il en est de cette pomme d'or qui a été couverte d'un filet d'argent à mailles très fines : car, si on la voit de loin ou sans l'examiner, on croit que c'est une pomme d'argent ; mais si l'homme à l'œil pénétrant l'examine bien attentivement, ce qui est en dedans se montre à lui, et il reconnaît que c'est de l'or. Et il en est de même des allégories des prophètes : leurs paroles extérieures [renferment] une sagesse utile pour beaucoup de choses, et entre autres pour l'amélioration de l'état des sociétés humaines, comme cela apparaît dans les paroles extérieures des Proverbes [de Salomon] et d'autres discours semblables ; mais leur [sens] intérieur est une sagesse utile pour les croyances ayant pour objet le vrai dans toute sa réalité. »
(237)

En effet, l'Écriture, selon Maïmonide, contient « ... des allégories très obscures qu'on rencontre dans les livres des prophètes sans qu'il soit bien clair que ce sont des allégories, et qu'au contraire l'ignorant et l'étourdi prennent dans leur sens extérieur sans y voir un sens ésotérique. » Le sens équivoque des allégories (paraboles et énigmes) est donc indicatif : il indique qu'une vérité ésotérique s'y cache, le « vrai dans toute sa réalité ». Le vrai sens de l'Écriture se manifeste selon deux modalités épistémologiques : l'une exotérique, accessible au commun des hommes, à la communauté, et ayant pour fin l'« amélioration de l'état des sociétés humaines », l'autre ésotérique, accessible seulement aux êtres doués d'un « œil pénétrant » (238), d'une profondeur de vue intellectuelle exceptionnelle. Ces êtres sont pour Maïmonide les philosophes, seuls aptes à découvrir les vérités métaphysiques contenues dans l'Écriture et cachées sous le « filet d'argent à mailles très fines » (239), dont l'équivocité énigmatique ou parabolique est l'indice : « [...] pour que le sens véritable soit atteint, nous dit Catherine Chalier, il faut encore deux conditions : que l'extérieur, malgré la suffisance apparente de son sens et de sa beauté textuelle, porte une faille, fût-elle infime et légère, qui indique la présence d'une réalité cachée [nous soulignons] ; qu'un homme à « l'œil pénétrant » (*baal ain hada*) s'aperçoive de cette faille et décide de l'explorer minutieusement, lentement et intelligemment. » (240) La compréhension du vrai sens de l'Écriture dépend d'un perfectionnement intellectuel supérieur en deçà duquel on doit se contenter d'intérioriser des

237 MAÏMONIDE, M., *Le Guide des égarés*, pp. 67-68.

238 CHALIER, C., *Spinoza lecteur de Maïmonide*, p. 40.

239 MAÏMONIDE, M., *Le Guide des égarés*, p. 68.

240 CHALIER, C., *Spinoza lecteur de Maïmonide*, pp. 39-40.

commandements et obéir fidèlement aux préceptes et injonctions prophétiques, et au-delà duquel des vérités d'un ordre métaphysique deviennent saisissables pour l'homme tributaire d'un *don* exceptionnel, d'un privilège intellectuel ; en somme, il doit être philosophe, c'est-à-dire procéder en vertu de la raison spéculative.

Vérité révélée et vérité spéculative

Pour Maïmonide, en raison de sa méthode allégorique, la vérité biblique ou révélée est identique à la vérité spéculative ou métaphysique (241). En effet, il fonde cette thèse selon cet axiome : la vérité ne peut pas, logiquement, contredire la vérité. Par conséquent, la vérité des prophètes est la même que la vérité spéculative. Ainsi, le prophète *est* un philosophe, puisqu'il révèle et communique aux hommes les mêmes vérités que les philosophes, mais selon une autre manière, c'est-à-dire allégoriquement par des énigmes et des paraboles. L'exégète, donc, doit être lui aussi philosophe puisque la vérité qu'il cherche à dévoiler est, selon Maïmonide, de nature spéculative : « Pour Maïmonide, nous dit Sylvain Zac, les prophètes sont des philosophes et même de grands philosophes. D'où il résulte que, pour lui, la connaissance du processus cognitif de la prophétie peut servir de base à une théorie de la connaissance de la métaphysique elle-même. » (242) Redécouvrir le « processus cognitif de la prophétie » (243), c'est-à-dire les conditions épistémologiques de la connaissance des vérités bibliques, par le moyen de la philosophie aristotélicienne qui en donne l'explication, s'avère être le fondement de la méthode allégorique de Maïmonide. C'est pourquoi, *in fine*, la méthode allégorique exige de l'exégète qu'il interprète conformément à la raison spéculative.

Critique formelle : une méthode falsificatrice, inutile et arbitraire

Maïmonide suppose en effet qu'à l'occasion où le sens ne peut pas être compris de manière littérale, il faut employer la raison spéculative pour en comprendre le sens caché, ésotérique.

241 « Mais tout en partant, comme Spinoza, du principe de l'Unité du vrai, Maïmonide affirme, au contraire, qu'il ne peut y avoir de contradiction entre les vérités révélées et les vérités philosophiques, entre la foi et le savoir. [L'Écriture] est une source de vérité d'ordre spéculatif. » (ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 16.

242 ZAC, *Spinoza critique de Maïmonide*, p. 417.

243 *Ibid.*, p. 417.

Lorsque, en effet, le sens d'un passage est contraire à la raison spéculative, il faut l'interpréter autrement, c'est-à-dire allégoriquement, comme l'exige la méthode. Or, ce que Maïmonide appelle « raison » n'est pas la lumière naturelle, ni la philosophie au sens où Spinoza l'entend, c'est-à-dire comme autonomie mentale procédant par démonstrations, comme enchaînement logique des idées adéquates. Maïmonide appelle raison la philosophie spéculative même d'Aristote : « La philosophie que Maïmonide et les autres juifs cultivés de son temps pratiquent, c'est la philosophie péripatéticienne, réinterprétée par les doctrines des philosophes arabes. Cette philosophie est, à leurs yeux, la philosophie même. » (244) Ce que Maïmonide appelle « raison » ou « philosophie » n'est au fond que la philosophie aristotélicienne et ses propres opinions philosophiques. Le premier tort de l'exégèse maïmonidienne est que ce dernier accommode l'Écriture à ses propres opinions philosophiques selon sa « fantaisie », et non en fonction de la raison au sens bien compris, entendue comme lumière naturelle : « Exposer des spéculations aristotéliciennes et platoniciennes à propos de l'Écriture, nous dit Sylvain Zac, ce n'est pas l'interpréter, mais c'est l'accommoder à ces spéculations. » (245) Ainsi, avec Maïmonide, c'est la philosophie péripatéticienne qui interprète l'Écriture et qui se *découvre elle-même*, comme dans un miroir, par l'allégorie.

Maïmonide déforme le sens de l'Écriture en l'aristotélisant, c'est-à-dire en lui imposant ses propres opinions philosophiques. Par exemple, les prophètes n'étant pas des philosophes, il n'y a pas de métaphysique contenu dans l'Écriture, et s'il y en a une, c'est qu'elle a été projetée par l'exégète lui-même : « [Maïmonide] torture l'Écriture, affirme Zac, de façon à y découvrir une métaphysique qui n'y est nullement contenue. Mais procéder ainsi, ce n'est pas interpréter l'Écriture, mais l'accommodement à sa propre fantaisie. » (246) L'interprétation de Maïmonide est une *falsification* « aristotélisante » qui altère conséquemment le véritable sens de l'Écriture et la Parole divine puisque, comme il a été établi précédemment par la méthode historico-critique, rien dans l'Écriture ne nous permet d'affirmer qu'elle contient une philosophie spéculative.

Parce qu'elle se fonde sur la raison ou philosophie spéculative aristotélicienne, la méthode de Maïmonide peut aussi être dite *inutile*. En effet, pour Spinoza, la méthode dogmatique et

244 ZAC, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 17.

245 *Ibid.*, p. 20.

246 *Ibid.*, p. 19.

allégorique de Maïmonide n'explique rien, ne démontre rien, puisque les démonstrations que qu'il entend découvrir dans l'Écriture sont celles précisément qu'il y met lui-même : « En réalité, nous dit Sylvain Zac, toutes les démonstrations philosophiques que Maïmonide met dans la bouche des sectateurs de Moïse se surajoutent aux textes bibliques et n'en découlent nullement. » (247) Dans l'Écriture, en effet, il y a une «... inintelligibilité essentielle... car la plus grande partie de l'Écriture est consacrée à des récits miraculeux et à des révélations qui échappent à la compréhension humaine. » (248) Non seulement Maïmonide entend faussement démontrer l'inintelligible par le recours à l'allégorie, mais aussi torture et falsifie ce qui est clair et évident – soit les données historiques – pour les mêmes raisons, c'est-à-dire au nom de ses opinions religieuses et philosophiques. Contrairement à la méthode historico-critique qui ne prend en considération que les données claires, s'occupant du sens du discours et non de sa vérité, la méthode dogmatico-allégorique remplace l'inintelligible avec ses propres opinions philosophiques, et falsifie les seules données ayant une valeur philologique et historique pour y substituer ses propres opinions : « ... [selon Maïmonide] il nous est permis, selon nos opinions préconçues, d'expliquer et de forcer les paroles de l'Écriture, de nier le sens littéral, si clair et explicite soit-il, et de le changer en un autre. Chacun voit bien comme cette licence, outre qu'elle contredit diamétralement ce que nous avons démontré [...]. Mais soit, concédons-lui cette grande liberté : qu'y gagne-t-on ? Rien assurément. Ce qui, en effet, est indémontrable, et qui constitue la plus grande partie de l'Écriture, une telle manière de procéder ne nous permettra pas de l'étudier et une telle norme ne nous permettra pas de l'expliquer ni de l'interpréter – alors qu'au contraire, en suivant notre méthode, nous pouvons expliquer la plupart des passages de ce genre et argumenter sûrement [...]. Quand à ce qui est compréhensible par sa nature, il est facile [...] d'en tirer le sens du seul contexte. Ajoutons que la méthode de Maïmonide est-elle parfaitement inutile. » (249) La méthode de Maïmonide est en réalité impuissante à expliquer ce qui est inintelligible dans l'Écriture. Si elle prétend l'expliquer, ce n'est pas en vertu d'une méthode allégorique capable de percer les mystères contenus dans l'Écriture, mais simplement parce qu'elle emploie des démonstrations extérieures au contenu biblique qu'elle projette dans ce dernier, soit les démonstrations de la philosophie d'Aristote. Les mystères ne sont pas, pour Spinoza, des vérités cachées, mais purement et simplement des incohérences ou des énonciations obscures quant à leur signification. Chercher une vérité cachée dans l'Écriture, c'est-à-dire la

247 *Ibid.*, p. 21.

248 *Ibid.*, p. 21.

249 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 321.

considérer comme un texte mystique, c'est finalement prendre la Bible pour ce qu'elle n'est pas, autrement dit c'est occulter la réalité philologique et historique du texte afin d'y substituer ses propres fantaisies.

Lorsque Maïmonide n'accommoder pas l'Écriture à la philosophie d'Aristote, note Spinoza, il n'hésite pas à l'accommoder à ses propres opinions religieuses, au prix d'une infidélité par rapport à son propre principe qui est de soumettre l'Écriture à la raison spéculative ou philosophie. Ainsi, dans l'interprétation de l'Écriture, Maïmonide, en plus de falsifier l'Écriture, est *arbitraire*. Spinoza donne un exemple précis : lorsqu'il s'agit d'interpréter l'Écriture afin de savoir si elle enseigne la thèse de l'éternité ou de la création *ex nihilo* du monde, Maïmonide affirme que la raison spéculative, devant cette question, est impuissante. La thèse aristotélicienne de l'éternité du monde est, pour Maïmonide, indémontrable, de même que la thèse de la nouveauté du monde. Cependant, la première contrevient à la Loi juive [la Torah], alors que la seconde est conforme avec cette dernière. C'est sur ce seul critère, celui de la conformité de la thèse avec la Loi juive, que Maïmonide interprétera l'Écriture et affirmera qu'elle enseigne la thèse de la nouveauté du monde.

Maïmonide, à ce sujet, donne deux raisons : la première consiste à affirmer que la thèse de l'éternité du monde, n'étant pas démontrée ou démontrable, ne peut faire l'objet d'une interprétation allégorique, comme il est possible, par exemple, avec l'incorporité du Dieu, laquelle est démontrable : « Sache que, si nous évitons de professer l'éternité du monde, ce n'est pas parce que le texte de la Loi [de la Torah] proclamerait le monde *créé* ; car les textes qui indiquent la nouveauté du monde ne sont pas plus nombreux que ceux qui indiquent la incorporité de Dieu. Au sujet de la nouveauté du monde aussi, le moyens d'une interprétation allégorique ne nous manqueraient pas et ne nous seraient pas interdits ; au contraire, nous pourrions employer ici ce mode d'interprétation, comme nous l'avons fait pour écarter la incorporité [de Dieu]. (...) Mais deux raisons nous ont engagées à ne pas faire cela et à ne pas l'admettre. L'une est celle-ci : l'incorporalité de Dieu a été démontrée, et il faut nécessairement avoir recours à l'interprétation allégorique, toutes les fois que, le sens littéral étant réfuté par la démonstration, on sait [d'avance] qu'il est nécessairement sujet à l'interprétation. Mais l'éternité du monde n'a pas été démontrée, et, par conséquent, il ne convient pas de faire violence aux textes et de les interpréter allégoriquement, pour faire prévaloir une opinion dont on pourrait aussi bien faire prévaloir le contraire, en raisonnant

d'une autre manière. » (250) La méthode allégorique est donc, dans un premier temps, inapplicable. La seconde raison consiste à affirmer que la thèse de l'éternité du monde est non-conforme à la religion juive et que, par conséquent, c'est la thèse opposée qui doit être adoptée, soit celle de la nouveauté du monde. Si Maïmonide rejette la thèse de l'éternité, c'est qu'elle rend impossible le miracle, lequel est le fondement ou la base de la religion juive puisqu'elle justifie le dogme de l'élection du peuple juif, de la prophétie, etc. : « La seconde raison est celle-ci : notre croyance dans l'incorporalité de Dieu ne renverse aucune des bases de notre religion, ni ne donne de démenti à rien de ce qu'ont proclamé les prophètes. Il n'y a en cela [aucun inconvénient], si ce n'est qu'au dire des ignorants ce serait contraire aux textes [de l'Écriture] ; mais, ainsi que nous l'avons montré, il n'y a là rien qui lui soit contraire, et c'est là plutôt le but de l'Écriture. Mais admettre l'éternité [du monde] telle que la croit Aristote, c'est-à-dire comme une *nécessité*, de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait saper la religion par sa base, taxer nécessairement de mensonge tous les miracles, et nier tout ce que la religion a fait espérer ou craindre, à moins, par Dieu ! qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles, comme l'ont fait les *bâtenis* [ou allégoristes] parmi les musulmans, ce qui conduirait à une espèce de folie. (...) » (251) Ainsi, la thèse de l'éternité du monde élaborée par Aristote n'étant pas convaincante sur le plan démonstratif et rationnel selon Maïmonide, de même que sa thèse opposée de la création du monde, il préfère arbitrairement, c'est-à-dire indépendamment de la méthode allégorique qu'il a posée d'abord comme fondement de l'interprétation, donner son adhésion à la thèse de la création du monde qu'il juge conforme à la Loi juive, c'est-à-dire une opinion strictement religieuse et non démontrable par la raison spéculative.

L'interprétation dogmatique de Maïmonide qui consiste à soumettre l'Écriture à la raison a donc cette triple conséquence : *primo*, elle falsifie l'Écriture elle-même, en en faisant une philosophie spéculative, *secundo*, l'interprétation de l'Écriture, sous ce rapport, se présente comme inutile, puisqu'elle n'ajoute rien à la philosophie elle-même et *tertio*, elle est arbitraire ou fantaisiste, dans la mesure où elle semble tolérer l'irrespect ou l'infidélité par rapport à ses propres principes. Ainsi, sous le rapport formel ou théorique de la méthode, et pour ces trois raisons, l'interprétation maïmonidienne est à rejeter.

250 MAÏMONIDE, M., *Le Guide des égarés*, pp. 645-646.
251 *Ibid.*, p. 646.

Critique matérielle : une méthode obscurantiste et nuisible

La méthode allégorique de Maïmonide, dans la mesure où elle exige une science d'élite, est obscurantiste. En effet, pour Maïmonide, il est nécessaire d'être soi-même philosophe pour comprendre le sens ésotérique, soit la vérité supposée de l'Écriture. Par conséquent, le vulgaire, c'est-à-dire tous les non-philosophes, les non-savants, doivent d'une part s'en remettre à la lecture littérale de l'Écriture qui n'énonce que des prescriptions morales très générales, mais aussi se soumettre à l'interprétation qu'en font les théologiens-philosophes. Toute question spéculative, qui ne contient pas les règles en vue de l'usage de la vie, est déterminée par l'autorité des théologiens-philosophes. « Les philosophes, soutient Sylvain Zac, constitueraient ainsi un nouveau pontificat, qui, trahissant l'esprit et l'essence de la philosophie, prescriraient des soi-disant vérités philosophiques comme des dogmes. » (252) La méthode allégorique de Maïmonide trahit d'une part la nature même de la philosophie, en ce sens qu'elle doit s'appuyer sur un pouvoir autoritaire pour faire entendre ses vérités, alors qu'elle n'exige que le libre raisonnement pour transmettre et partager les vérités qu'elle enseigne. Maïmonide fait de la philosophie une science dogmatique qui impose ses vérités au lieu de les expliquer de manière convaincante, c'est-à-dire démonstrativement. D'autre part, elle est nuisible aux non-philosophes, qui doivent s'en remettre aveuglément à l'interprétation du « pontificat » théologique, croire sur parole tout ce que cette autorité proclame être vrai, et taire toute forme de remise en question relative aux spéculations sur la nature de Dieu, ses attributs, ses décrets, etc., dans la mesure où *a priori* ils n'ont aucune légitimité pour postuler quoi que ce soit relativement à cette matière. Maïmonide est donc aussi sectaire et cette position s'oppose à celle de Spinoza selon lequel la philosophie est universellement communicable, chacun pouvant comprendre la vérité s'il s'y efforce.

La position de Maïmonide contient déjà dans ses prémisses deux erreurs qui en font une méthode obscurantiste, c'est-à-dire qui s'oppose à l'autorité suprême de la lumière naturelle. En effet, elle suppose, premièrement, que *les philosophes, dans leurs jugements relatifs aux vérités de l'Écriture, sont infaillibles*. Corrélativement, elle affirme aussi que *le vulgaire, les non-philosophes, sont incapables de saisir par eux-mêmes le véritable sens de l'Écriture*.

252 ZAC, S., *Spinoza critique de Maïmonide*, p. 415.

La première erreur, selon laquelle les philosophes sont infaillibles en matière de vérité, s'explique par le fait que ce que Maïmonide entend par philosophe est une conception désuète, « vestiges, nous dit Spinoza, de la servitude antique » (253). La conception aristotélicienne du philosophe est fautive pour Spinoza : la philosophie d'Aristote – et celle de Platon *in extenso* – se fonde, estime Spinoza, sur une méthode dépassée (syllogistique et dialectique par opposition à la *vraie méthode*, la méthode géométrique) et remplie de préjugés, préjugés qu'il appelle les « spéculations des platoniciens et des aristotéliciens ... » (254) *A posteriori*, le philosophe ne se rencontre que très rarement, compte tenu de la difficulté inhérente à devenir philosophe (255). Sur ce point, la méthode de Maïmonide est obscurantiste, puisque, d'une part, elle donne une *fautive conception du philosophe*, et d'autre part, elle légitime les « philosophes-théologiens » à se croire savants, alors qu'ils ne font que perpétuer des préjugés hérités de Platon et d'Aristote dans l'ignorance la plus totale de la « vraie philosophie », c'est-à-dire la philosophie déduite selon l'ordre dû, telle qu'elle est présentée dans l'*Éthique*.

La seconde erreur, selon laquelle le vulgaire est inapte à saisir le vrai sens de l'Écriture, repose sur l'idée que l'Écriture renferme une métaphysique ou une philosophie spéculative. Pour Spinoza, l'Écriture renferme des vérités morales très simples et facilement perceptibles pour quiconque fournit l'effort de lire et qui se préoccupe honnêtement des moyens pour accomplir son propre salut parmi les hommes. « Quant à la foule d'aujourd'hui [...] elle peut saisir facilement en toute langue tout ce qui est nécessaire au salut, même si elle ignore les raisons, tant ce sont choses communes et usuelles ; et la foule se repose sur cette compréhension ... » (256) Par conséquent, c'est réduire artificiellement et arbitrairement le vulgaire à l'ignorance philosophique que de l'estimer incapable de saisir les vérités de l'Écriture, puisqu'en réalité le vulgaire est tout à fait apte, lorsqu'on invalide l'idée d'une métaphysique inhérente à l'Écriture et qu'on réhabilite l'idée de lumière naturelle, à saisir les vérités morales que cette dernière contient.

Enfin, pour quelles raisons cependant cette posture obscurantiste est-elle *nuisible* ? Elle l'est à double titre : elle donne au théologien une autorité qu'il ne mérite pas et qu'il peut employer à

253 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p.63.

254 *Ibid.*, p. 67.

255 SPINOZA, B., *Éthique*, V, XLII, scolie, pp. 387-388.

256 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, p. 319.

sa fantaisie, c'est-à-dire selon ses propres préjugés et opinions. Elle est donc nuisible à la théologie elle-même et à la philosophie, puisqu'elle leur confère une légitimité qu'elles ne contiennent pas et par le fait même altère leur véritable fonction : la première est d'enseigner l'obéissance aux vérités morales, indépendamment d'un pouvoir politique coercitif, la deuxième est de vivre selon les préceptes de la raison et de faire entendre, autant que faire se peut, l'utilité d'une *vie vraie* aux hommes. Cependant, cette posture est encore plus nuisible, du point de vue de la politique, c'est-à-dire de la cohérence sociale et la sécurité. En effet, l'instauration d'une sorte de « pontificat théologico-philosophique » ne peut que produire des schismes, des séditions, des révoltes et des fanatismes parmi les hommes, puisqu'un tel pontificat, selon sa propre conception du sens de l'Écriture, possède l'autorité de condamner comme hérétique ou « mauvais penseur » quiconque se ferait par lui-même une idée sur les questions ou sur la manière d'honorer Dieu. C'est la liberté de penser qui est ici attaquée par cette conception pontificale du philosophe : « (...) l'attitude de Maïmonide, nous dit Zac, n'est pas si différente de celle des théologiens dans les pays chrétiens et même dans la « libre Hollande », qui proclament hérétiques tous ceux qui n'acceptent pas les vérités spéculatives contenues dans l'Écriture et reconnues comme telles par la tradition de l'Église. Prescrire une vérité philosophique à la manière d'un dogme, c'est, dans tous les cas, étouffer la liberté de penser. » (257) Étouffer la liberté de penser, c'est-à-dire le droit de raisonner et de juger, est tout à fait nuisible pour l'État. Contraindre les hommes à penser d'une telle ou telle manière, les forcer à adopter une vision du monde qu'ils n'ont pas choisi ou qui ne correspond pas à la leur propre a, à court, moyen ou long terme, un effet socialement destructeur. C'est d'après les lois de sa nature qu'enveloppe son essence que l'homme provoque des séditions lorsqu'il est contraint par la force d'adopter une *manière de voir* qui contredit la sienne (258).

« Les hommes sont ainsi faits, pour la plupart, qu'ils ne supportent rien avec moins de patience que de voir tenues pour criminelles les opinions qu'ils croient vraies, et imputé à crime ce qui les pousse à la piété envers Dieu et les hommes. Cela les conduit à haïr les lois et à tout oser contre le Magistrat ; à juger qu'il est non pas honteux, mais au contraire tout à fait légitime, de soulever pour cette raison des séditions et de provoquer n'importe quel trouble. Puisqu'il est donc établi que la nature humaine est ainsi constituée, il s'ensuit que les lois que l'on institue sur les opinions concernent non les scélérats, mais les hommes au caractère libre ; elles servent

257 ZAC, S., *Spinoza critique de Maïmonide*, p. 415.

258 Selon l'idée de mimétisme affectif : « ... chacun a naturellement le désir que les autres vivent selon son naturel à soi [entendons : sa complexion, son *ingenium*, sa manière d'être et d'imaginer les choses], et comme tous ont un pareil désir, ils se font pareillement obstacle ; et comme tous veulent être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement. » (SPINOZA, B., *Éthique*, III, prop. XXXI, scolie, p. 254.)

non pas à réprimer les méchants, mais plutôt à irriter les justes, et elles ne peuvent être maintenues sans grand danger pour l'État. » (259)

Imposer une vision du monde théologique et spéculative, sous prétexte que la plupart des hommes sont incapables de se faire une idée sur la divinité et des questions qui en découlent et affirmer dogmatiquement un « pontificat » philosophico-religieux est nécessaire pour les contenir et les orienter, est du point de vue de l'État et de la cohésion sociale éminemment nuisible. Une telle posture est analogue à la figure du « pompier-pyromane » ou du « médecin-empoisonneur » : un tel traitement idéologique, sous prétexte d'éviter au genre humain des débordements violents, des impiétés et des immoralités, les cause plutôt qu'il ne les éradique efficacement. Un pontificat de philosophes éclairés engendre lui-même le mal qu'il prétend combattre. En bonne logique, les choses ne peuvent que dégénérer, si l'application d'une telle vision est maintenue concrètement par la force coercitive et renforcée à chaque éruption de révolte contre les « vérités » décrétées par le « Saint-Siège des philosophes-théologiens ». Par une loi de nature en effet, les hommes ne peuvent pas penser de la même manière, en raison de la complexion (*ingenium*) de chacun :

« Lorsque chaque individu est sommé en quelque sorte de *penser comme un autre*, nous dit Étienne Balibar, la force productrice de sa pensée devient destructive. À la limite, on obtient à la fois une sorte de folie (furieuse) des individus et une perversion de toutes les relations sociales. Cette contradiction se manifeste évidemment de façon aiguë lorsque l'État s'identifie à une religion, soit que le pouvoir civil soit absorbé par le pouvoir religieux, soit qu'il impose aux individus une « vision du monde » concurrent de la religion et ainsi, qu'on le veuille ou non, de même nature qu'elle. Un tel système ne pourrait durer que si tous les individus pouvaient effectivement croire au même Dieu de la même façon et dans les mêmes termes. Mais une telle uniformité est impossible et impensable. Dans toute société, qu'elle soit barbare ou civilisée, chrétienne ou « idolâtre », on observe un perpétuel surgissement d'opinions opposées sur la divinité, la piété et la moralité, la nature, la condition humaine. C'est que, pour l'essentiel, les opinions des hommes sont de l'ordre de l'imagination, et que, de façon irréductible, l'imagination de chacun (récits qu'il échafaude, images qu'il projette sur le monde) dépend de sa « complexion propre » – ce que Spinoza appelle d'un terme difficilement traduisible son *ingenium* (...). Entendons par là (...) une mémoire forgée par l'expérience de la vie et des rencontres, qui s'inscrit à la fois dans l'esprit (ou l'âme) et des dispositions du corps propre, en fonction de sa composition singulière. Pour que les opinions des individus puissent être réduites à une seule vision du monde, il faudrait non seulement qu'ils désirent tous exactement la même chose, mais qu'ils fassent les mêmes expériences, en bref qu'ils soient indiscernables et substituables les uns aux autres. Ce qui est une contradiction dans les termes. » (260)

259 SPINOZA, S., *Traité théologico-politique*, p. 645.

260 BALIBAR, E., *Spinoza et la politique*, pp. 39-40.

En effet, il y a grand danger, selon Spinoza, à la prétention de détenir une fois pour tous la vérité et de l'imposer autoritairement aux autres de manière définitive et sans discussion. En effet, c'est le moyen le plus subtil – parce qu'invisible, la contrainte n'étant pas fait directement sur les corps mais sur les âmes – pour pousser les hommes à la révolte et à la sédition. L'épisode, décrit précédemment, du conflit théologique entre Remontrants et Contre-Remontrants en est l'exemple. C'est en ce sens, dans ses conséquences pratiques, c'est-à-dire relativement à son application effective et politique, la méthode de Maïmonide est nuisible : elle nuit à la cohésion sociale en précipitant *tendanciellement* les mouvements séditieux au sein de l'État (261).

Conclusion sur la critique des méthodes falsificatrices

Les méthodes falsificatrices critiquées par Spinoza ont tous un dénominateur commun : elles contraignent les autres hommes à adhérer à leur vision du sens l'Écriture, soit en niant que la raison puisse comprendre le sens de l'Écriture (méthode surnaturelle), soit en affirmant qu'elle est insuffisante, voire condamnable (méthode sceptique), soit en affirmant que seule une minorité de philosophes puisse avoir accès à sa compréhension (méthode dogmatique). Mais toutes ces manières de se positionner par rapport à la raison supposent un préjugé fondamental : la croyance dans les mystères, c'est-à-dire dans ce qui est inintelligible dans l'Écriture. La raison, ou la liberté de penser, de juger ou de philosopher, est soit ignorée, abaissée ou confisquée par ces interprétations. En d'autres termes, elle est menacée, dans la mesure où les théologiens cherchent à imposer leur vision par ce qui est proprement irrationnel, et par là empêchent tout exercice de la lumière naturelle dans l'interprétation de l'Écriture. L'irrationnel est, dans sa réalité, « ce qui sépare, ce qui tire les hommes en sens divers et opposés ; au contraire le rationnel unit et c'est à partir d'une visée de raison que l'État est constitué. » (262) Faire de l'irrationnel la vérité, la divinité de l'Écriture, c'est la falsifier, puisque cette irrationalité est toujours accommodée selon les préjugés de l'interprète et de son ambition.

261 « Or l'État ne peut se conserver que par des lois auxquelles chacun est tenu. Si tous les membres d'une même société veulent se passer des lois, par ce fait même ils dissoudront la société et détruiront l'État. » (SPINOZA, S., *Traité théologico-politique*, p. 159.)

262 MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, p. 164.

CONCLUSION

Nous avons vu que dans un premier temps la nécessité, pour Spinoza, d'élaborer une critique biblique. La superstition engendre nécessairement l'intolérance : elle a, sur la société, un effet corrosif. Spinoza remarque en effet que la subversion effective de la religion en superstition est le résultat des préjugés des théologiens qui, dans un désir immodéré de domination, empêchent toute forme de liberté de penser. Au centre de la subversion se trouve la falsification théologique, falsification produite par l'ambition des théologiens et leur crainte de perdre le pouvoir. Ils n'ont, en effet, de pouvoir que par la fausseté et la crédulité de la foule, et partout où règnent les préjugés des théologiens, règne l'irrationnel, c'est-à-dire le déchaînement des passions tristes. C'est à cette seule condition que les théologiens et autres prédicants peuvent ainsi régner : empêcher la liberté de penser par la falsification théologique, rendue possible par un appareil culturel et symbolique faisant autorité. La critique biblique cherche à combattre la superstition afin, précisément, de défendre la liberté de penser. La liberté de penser appelle à élaborer une nouvelle méthode, apte à saisir, sans préjugé et en toute liberté d'esprit, le sens véritable de l'Écriture.

Dans un second temps, nous avons vu en quoi la critique biblique s'inscrit dans un contexte historique précis et quelles sont les conséquences pratiques et concrètes de la falsification théologique. Nous avons vu que la théologie est, en elle-même, porteuse de schismes et de séditions, car elle n'est jamais simple mais multiple. En effet, là où des théologies s'élaborent, nous constatons que se multiplient les controverses théologiques : la théologie crée des divergences quant à la manière adéquate (pieuse) et inadéquate (impie) d'honorer Dieu au sein d'une même religion. Ces controverses, loin d'être des discussions inoffensives entre savants, accompagnent les conflits politiques en vue de les justifier. La réalité politique de la falsification théologique, c'est le conflit. Ainsi, on voit pourquoi Spinoza, témoin de son temps, voulut élaborer une critique biblique : offrir, sur le plan théorique, les moyens de neutraliser le fanatisme, la sédition, les schismes, etc., causés par une interprétation fallacieuse, mais aussi proposer une interprétation de l'Écriture qui puisse résoudre le problème des antagonismes théologiques et politiques pour enfin restituer à l'Écriture son véritable enseignement, qui est un message d'amour et de charité, et non de haine et d'avarice.

Dans un troisième temps, nous avons exposé la méthode historico-critique de Spinoza et nous avons montré en quoi elle permettait une interprétation neutre, c'est-à-dire dont les règles

empêchent de confondre ce qui est donné dans l'Écriture avec les opinions de l'exégète. Sa méthode est philologique car elle ne s'intéresse qu'au contenu du texte et à son histoire. En effet, le principe de sa méthode, qui la distingue définitivement des autres, est que l'Écriture doit être interprétée par elle-même et non en vertu d'une autre instance (tradition, philosophie, etc.) qui viendrait l'expliquer. L'Écriture n'a pas à être expliquée. Sa signification est comprise par elle-même puisqu'en vertu de la lumière naturelle seulement les enseignements qu'elle contient et la pensée des auteurs peuvent être compris. C'est pourquoi Spinoza affirme que la seule règle d'interprétation valable est la lumière naturelle, seule autorité légitime pour interpréter l'Écriture. En effet, la lumière naturelle ne produit pas un corps doctrinal déterminé et rival des autres, par opposition, par exemple, à l'interprétation de Maïmonide. L'interprétation est neutre, puisqu'elle est immanente au texte, et ne fait intervenir aucun élément externe au texte lui-même, qui doit être reconnu pour ce qu'il est, c'est-à-dire un document historique contenant un enseignement moral très simple et aisément perceptible par tous. C'est précisément parce qu'elle n'admet comme règle d'interprétation que la lumière naturelle qu'elle n'empêche pas, mais pose plutôt la liberté de penser, de juger et d'honorer Dieu selon la complexion de l'interprète. En effet, puisque l'Écriture ne contient aucun mystère, ni de philosophie spéculative, mais seulement des vérités morales très simples et aisément perceptibles par tous, chacun est loisible d'interpréter selon sa manière propre de voir et d'imaginer, selon son « naturel », sans risquer d'imposer cette même interprétation aux autres.

Enfin, dans un quatrième temps, nous avons montré la critique des méthodes adverses, et en quoi elles sont toutes fausses aux yeux de Spinoza. Non seulement elles sont fausses, mais chacune d'elles, à sa manière, empêche la liberté de penser, soit en dévalorisant la lumière naturelle (méthode surnaturelle), soit en la niant et la condamnant (méthode sceptique), soit encore en la confisquant et la falsifiant (méthode dogmatique). Cette critique permet de montrer la supériorité de la méthode spinoziste, dont la lumière naturelle est la seule règle d'interprétation, puisqu'elle échappe aux préjugés des théologiens, lesquels ne sont jamais qu'une manière d'obscurcir et d'invertir l'enseignement contenu dans l'Écriture au lieu de l'éclairer dans toute sa simplicité.

Spinoza, par sa méthode, peut ainsi montrer que, dans l'Écriture elle-même, il n'y a point de philosophie, ni mystère ou vérité occulte et, par la critique des méthodes adverses, que l'opinion contraire est absurde et liberticide. Dès lors que la théologie n'a plus aucune autorité

sur la philosophie, la liberté de philosopher, et plus largement la liberté de penser, est redevenue possible : cette liberté est l'émancipation de l'intelligence même, devenue sa propre autorité logique et éthique, indépendante d'une quelconque autorité qui lui serait extérieure. Par là nous concluons que la critique biblique est une entreprise de démythification et de libération : elle cherche à redonner à la religion sa dimension universelle et exhorte tous les hommes à conquérir, pour eux-mêmes, leur propre liberté.

BIBLIOGRAPHIE

BALIBAR, Étienne, *Spinoza et la politique*, éd. Presses universitaires de France, Coll. Philosophies, Paris, 1985, 127 p.

CHALIER, Catherine, *Spinoza lecteur de Maïmonide – la question théologico-politique*, Éditions du Cerf, Paris, 2006, 326 p.

DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, éd. Presses universitaires de France, coll. Épiméthée, Paris, 1968, 409 p.

LAGRÉE, Jacqueline, « Dérisonner avec ou sans la raison » in *Nature, croyance, raison. Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Les cahiers de Fontenay, Paris, 1992, 332 p.

LAGRÉE, Jacqueline, *Spinoza et la religion philosophique*, Cercle de Réflexion Universitaire du lycée Chateaubriand de Rennes, 1993-1994, 64 p.

LAUX, Henri, *Imagination et religion chez Spinoza*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, 317 p.

MAÏMONIDE, Moïse, *Le guide des égarés*, Éditions Verdier, Paris, 1979, 693 p.

MATHERON, Alexandre, « Politique et religion chez Hobbes et Spinoza » in *Philosophie et religion*, Éditions sociales, Paris, pp. 91-121.

MONTEBELLO, Pierre, *Deleuze – La passion de la pensée*, éd. Vrin, Paris, 2008, 256 p.

MOREAU, Pierre-François, *Problèmes du spinozisme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, 204 p.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza. État et religion*, ENS éditions, Paris, 2005, 113 p.

MUGNIER-POLLET, Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, 355 p.

SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, trad. Roland Caillois, éd. Gallimard, Paris, 1954, 398 p.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres 1 – Traité de la réforme de l'entendement, etc.*, trad., Charles Appuhn, éd. Garnier, Paris, 1949, 570 p.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres 4 – Traité politique & Lettres*, trad. Charles Appuhn, éd. GF Flammarion, Paris, 1966, 379 p.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, trad. Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1999, 857 p.

VERBEEK, Theo, *Spinoza's Theologico-political Treatise*, Ashgate, Cornwall, 2003, 204 p.

VINCEGUERRA, Lorenzo, *Spinoza et le signe – la genèse de l'imagination*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2005, 334 p.

ZAC, Sylvain, « Spinoza, critique de Maïmonide » in *Les Études philosophiques*, No. 3, *SPINOZA*, Presses Universitaires de France, 1972, pp. 411-428.

ZAC, Sylvain, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, 241 p.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	2
INTRODUCTION	4
CHAPITRE 1 : PROBLÉMATISATION	5
THÈSE DU TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE : DÉFENDRE LA LIBERTÉ DE PENSER CONTRE LES PRÉJUGÉS DES THÉOLOGIENS	5
LA SITUATION PROBLÉMATIQUE : SUBVERSION DE LA RELIGION EN SUPERSTITION	7
DÉTERMINATION DE LA CAUSE DE LA SUPERSTITION	12
LA CRAINTE COMME CAUSE DE LA SUPERSTITION	13
NÉCESSITÉ D'UNE DÉFENSE DE LA LIBERTÉ DE PHILOSOPHER	18
NÉCESSITÉ ET JUSTIFICATION D'UNE CRITIQUE BIBLIQUE	21
CHAPITRE 2 : CONTEXTE HISTORIQUE	23
LE CONTEXTE HISTORIQUE DU TTP : LA CRISE SOCIALE	23
CONDITIONS POLITIQUES DU TTP	24
CONFLITS POLITIQUES : INFLUENCE DU THÉOLOGIQUE SUR LE POLITIQUE	26
LES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES : L'EXEMPLE DE LA QUESTION DE LA GRÂCE	29
LE CONFLIT THÉOLOGIQUE DES DEUX CALVINISMES	30
SPINOZA DANS SON CONTEXTE HISTORIQUE	31
CHAPITRE 3 : LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE	34
CRITIQUE BIBLIQUE : UNE HISTOIRE CRITIQUE DE LA BIBLE	34
UNE EXIGENCE DE NEUTRALITÉ	35
PREMIÈRE PROCÉDURE : L'ENQUÊTE HISTORIQUE ET LA DOCUMENTATION	39
DEUXIÈME PROCÉDURE : DÉTERMINATION DES CONCEPTS	41
TROISIÈME PROCÉDURE : DÉTERMINATION DE LA DOCTRINE UNIVERSELLE DE L'ÉCRITURE	43
QUATRIÈME PROCÉDURE : APPLICATION DE LA DOCTRINE DE L'ÉCRITURE	44
SPÉCIFICITÉ DE LA MÉTHODE SPINOZISTE	45
LA LUMIÈRE NATURELLE COMME RÈGLE D'INTERPRÉTATION	47
RAISON SPÉCULATIVE ET LUMIÈRE NATURELLE	47
LA RAISON SPÉCULATIVE OU PHILOSOPHIQUE	49
LA RAISON ENTENDUE COMME LUMIÈRE NATURELLE : UNE FACULTÉ DE DISCERNEMENT	49
LA RAISON ENTENDUE COMME LUMIÈRE NATURELLE : UNE FACULTÉ UNIVERSELLE	51
L'HÉRITAGE CONCEPTUEL DE LA CONCEPTION SPINOZISTE DE LA LUMIÈRE NATURELLE : THOMAS D'AQUIN ET PARACELSE	52
CONCLUSION SUR LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE	55
CHAPITRE 4 : CRITIQUE DES TROIS TYPES DE MÉTHODE	56
CRITIQUE DE LA MÉTHODE SURNATURELLE	61
CRITIQUE DE LA MÉTHODE SCEPTIQUE	62
<i>L'origine divine et l'autorité du texte</i>	<i>63</i>
<i>La règle universelle de la méthode sceptique</i>	<i>64</i>
<i>L'examen critique de la méthode sceptique</i>	<i>65</i>
<i>Fausseté de la règle</i>	<i>66</i>
<i>L'absurdité des conséquences de la règle</i>	<i>67</i>
<i>Conclusion sur la méthode sceptique</i>	<i>68</i>
CRITIQUE DE LA MÉTHODE DOGMATIQUE	69
<i>Un ésotérisme aristocratique</i>	<i>70</i>
<i>La conception spinoziste du prophète et de la prophétie</i>	<i>71</i>
<i>Critique méthodologique de la méthode de Maïmonide</i>	<i>74</i>
<i>La méthode allégorique de Maïmonide</i>	<i>74</i>
<i>Vérité révélée et vérité spéculative</i>	<i>77</i>
<i>Critique formelle : une méthode falsificatrice, inutile et arbitraire</i>	<i>77</i>
<i>Critique matérielle : une méthode obscurantiste et nuisible</i>	<i>82</i>
<i>Conclusion sur la critique des méthodes falsificatrices</i>	<i>86</i>
CONCLUSION	87

BIBLIOGRAPHIE.....90