

Baruch demandera aux héritiers d'en récupérer la plus grosse partie, pour ne conserver qu'une somme modeste. Le métier qu'il a choisi, et qu'il a appris lors de son séjour chez Van den Eden, n'est pas anodin : polisseur de verre pour fabriquer des lunettes, des microscopes et des télescopes. Le célèbre astronome Christiaan Huygens vantera ses verres d'optique, à tel point que Spinoza est sans doute, de son vivant, aussi connu en Europe pour sa pensée que pour la qualité de ses verres. Comme le souligne Pierre-François Moreau, excellent spécialiste contemporain du philosophe, « c'est un moyen de gagner son pain, mais il s'agit aussi d'un travail à la limite de l'optique théorique et de la science appliquée – c'est la "technologie de pointe" à l'époque, comme le serait l'informatique de nos jours¹ ». Je trouve toutefois émouvant de penser que cet homme a consacré ses journées, en somme, à aiguiser des verres pour l'acuité visuelle et à aiguiser la pensée pour l'acuité de l'esprit humain. Les démonstrations « sont les yeux de l'esprit² », écrira d'ailleurs Spinoza l'éclairé.

1. Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, 2007, p. 18.

2. *Éthique*, V, 23, scolie.

Une lecture critique de la Bible

« Les vestiges d'un asservissement antique de l'esprit. »

Après avoir passé quelques années dans sa paisible retraite de Rijnsburg, Baruch décide de se rapprocher de La Haye et emménage à Voorburg, joli village situé à moins de trois kilomètres de la capitale politique des Provinces Unies. C'est également là que réside Christiaan Huygens. On peut lire dans ce nouveau déménagement la volonté du jeune philosophe de se rapprocher des milieux politiques et d'étendre son influence. La république est en effet très fragile. Elle est gouvernée depuis 1653 par le grand pensionnaire Jean de Witt, un libéral éclairé, qui coordonne la politique économique et diplomatique des sept provinces. Mais elle est contestée par la maison d'Orange, qui souhaiterait rétablir

une forme de monarchie calquée sur le modèle britannique, avec le soutien des calvinistes. Calvinistes et orangistes sont aussi favorables à un État fort, centralisé et conquérant, à l'image de la France catholique de Louis XIV, alors que les républicains souhaitent maintenir un État décentralisé, pacifiste et libéral. La république est d'autant plus fragile que son soutien populaire est relativement ténu. Comme nous allons le voir, Spinoza ne cesse de s'interroger sur les raisons qui font que le peuple préfère souvent être asservi à un pouvoir fort, voire tyrannique, plutôt que de s'émanciper au sein d'une république tolérante et libérale.

C'est dans sa nouvelle demeure qu'il décide de ralentir la rédaction de l'*Éthique*, pour se consacrer à la rédaction de son ouvrage politique et religieux majeur : le *Traité théologico-politique*. Pendant près de cinq ans, de 1665 à 1670, il s'adonne à cette tâche dont les motivations semblent diverses, comme il s'en explique dans une lettre à Oldenburg datée de 1665 : dénoncer les préjugés des théologiens qui maintiennent le peuple dans l'ignorance et s'opposent à une libre réflexion ; se prémunir contre l'accusation d'« athéisme », dont il est victime et qu'il récuse totalement ; défendre enfin la liberté de croyance, de pensée et d'expression qui est sans cesse menacée, même dans la république libérale des Provinces-Unies. C'est ce dernier point qu'il

met en avant dans l'exergue du livre pour en justifier l'écriture et souligner la thèse centrale de son *Traité* : « Où plusieurs démonstrations sont données de cette thèse : la liberté de philosopher ne menace aucune piété véritable, ni la paix au sein de la communauté publique. Sa suppression, bien au contraire, entraînerait la ruine et de la paix et de toute piété¹. »

S'il a pour principale ambition de défendre la liberté de penser, Spinoza prend bien soin, on le voit, d'affirmer que celle-ci ne s'oppose en rien à la piété, c'est-à-dire à la foi véritable. Mais ce qu'il entend dénoncer avec force dès les premières pages de son *Traité*, c'est la superstition, sur laquelle se fonde trop souvent la religion pour prospérer. La superstition, explique-t-il, n'existerait pas si le sort nous était toujours favorable. C'est parce que la vie est incertaine, faite de hauts et de bas, que nous sommes portés à croire à toutes sortes de fables, qui nous aident à conjurer la crainte et à allumer l'espoir. Il remarque d'ailleurs que « les plus ardents à épouser toutes espèces de superstitions sont ceux qui désirent le plus immodérément les biens extérieurs² ». Ceux qui savent se contenter de peu sont moins sujets à la superstition, tout

1. Spinoza, *Traité théologico-politique*, préambule, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 606.

2. *Ibid.*, préface, p. 607.

simplement parce qu'ils ont moins peur de perdre et, se contentant de ce qu'ils ont, ne nourrissent pas l'espoir d'obtenir autre chose. Mais, surtout, il explique que la superstition est le meilleur moyen de gouverner la masse et qu'elle prend le plus souvent le visage de la religion. Il livre, en passant, une brève mais incisive critique de la religion musulmane, affirmant que, nulle part ailleurs que chez les Turcs, la pensée est muselée au nom de la religion, afin d'éviter tout trouble politique : « La simple discussion passe pour un sacrilège et tant de préjugés absorbent le jugement que la saine raison ne saurait plus se faire écouter, fût-ce pour suggérer un simple doute¹. » Dans une moindre mesure, il en va de même en Europe avec les monarchies, car, explique-t-il, « le grand secret du régime monarchique et son intérêt vital consistent à tromper les hommes, en travestissant du nom de religion la crainte, dont on veut les tenir en bride ; de sorte qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut² ». À l'inverse, la république, puisqu'elle entend respecter la liberté des hommes et se mettre à leur service plutôt que les dominer, n'a pas besoin d'user de la religion pour les empêcher de penser. Afin de mieux démontrer que la liberté de penser est tout aussi utile à la vraie foi qu'au maintien

1. *Ibid.*, préface, p. 609.

2. *Ibid.*

de la paix publique, Spinoza entend démasquer les ressorts profonds de la pseudo-religion fondée sur la superstition et mettre ainsi au jour, selon sa belle expression, « les vestiges d'un asservissement antique de l'esprit ».

Selon lui, la plupart des croyants n'ont conservé de la religion que le culte extérieur, et la foi, chez eux, ne consiste plus qu'en crédulité et préjugés, « de ceux qui réduisent les hommes raisonnables à l'état de bêtes [...] puisqu'ils semblent inventés tout exprès afin d'éteindre la lumière de l'intelligence¹ ». Et Spinoza d'expliquer que ces préjugés proviennent essentiellement du fait que les croyants, au mépris des lumières de la raison, lisent les Écritures sacrées à la lettre et « posent pour commencer la divine vérité de son texte intégral² ». Afin de vaincre ces préjugés, il se propose donc de lire les Écritures à l'aide de la raison, de mieux comprendre le contexte historique dans lequel ces textes ont été écrits, ainsi que l'intention de leurs auteurs. C'est alors que Spinoza met au point une « méthode d'interprétation des livres saints ». Sa parfaite connaissance de l'hébreu biblique et des textes de l'Ancien Testament, mais aussi de l'araméen, du grec et du latin pour le Nouveau Testament, comme sa longue fréquentation des historiens de l'Antiquité,

1. *Ibid.*, p. 611.

2. *Ibid.*, p. 612.

notamment Flavius Josèphe, favorisent évidemment cette immense entreprise.

Spinoza commence par s'interroger sur la révélation divine, à travers la fonction prophétique. Qu'est-ce qu'un prophète ? Pourquoi et comment peut-on le considérer comme un transmetteur de la parole divine ? Ses propos, transmis par écrit, sont-ils toujours fiables ? Ses premières remarques, décisives, résument le fond de sa pensée : la révélation divine passe d'abord par les lumières naturelles de l'esprit. Dieu se révèle par la raison, capable de le connaître et de comprendre ses décrets éternels : les lois immuables de la nature. « Toute révélation de Dieu à l'homme a pour cause première la nature de l'esprit humain », écrit-il, et « la connaissance naturelle n'est inférieure en rien à la connaissance prophétique¹ ». En quoi la révélation prophétique se distingue-t-elle de la révélation par la connaissance naturelle ? Les prophètes ont-ils une intelligence supérieure aux autres hommes ? Sont-ils capables de communiquer « d'esprit à esprit » avec Dieu ? Nullement, répond Spinoza, passant en revue nombre d'exemples tirés de la Bible. C'est par le biais de l'imagination, et non de l'esprit, que s'exprime le don de prophétie. « Les prophètes ont été doués, non d'une pensée

1. *Ibid.*, chapitre I, p. 619 et 618.

plus parfaite, mais d'un pouvoir d'imagination plus vif¹. » Passant en revue quantité d'exemples bibliques, d'Abraham à Ézéchiël, sans oublier Moïse et Élie, Spinoza montre que cette révélation par le seul biais de l'imagination pose un problème crucial aux prophètes : ils ne sont pas certains que c'est bien Dieu qui leur parle. Il en va bien sûr de même pour leur auditoire. Et Spinoza d'expliquer pourquoi les prophètes ont toujours accompli des « signes » (perçus par eux-mêmes et par leurs auditeurs comme des miracles, c'est-à-dire des interventions directes de Dieu transgressant les lois de la nature) : puisque l'imagination ne peut apporter un pouvoir de certitude aussi fort que la raison, il faut que la parole prophétique, pour être crue, soit accompagnée d'un prodige, ce dont la révélation par l'esprit n'a nul besoin : « La prophétie est donc inférieure à cet égard à la connaissance naturelle, qui n'a besoin d'aucun signe, mais enveloppe de sa nature la certitude². » Nous verrons plus loin que Spinoza ne croit pas aux miracles : il s'agit, selon lui, de phénomènes inexplicables (mais pas inexplicables), produits par la puissance de l'imagination et de l'esprit humain. Toujours est-il que la fonction prophétique s'accompagne toujours de signes. Il en va de même dans le Nouveau Testament :

1. *Ibid.*, chapitre I, p. 634.

2. *Ibid.*, chapitre II, p. 636.

Jésus se plaint d'ailleurs que ses auditeurs aient toujours besoin de signes pour croire. Or, précisez encore le philosophe, les signes qu'accomplit le prophète, comme d'ailleurs son type de prophétie, sont fonction de sa sensibilité, de son tempérament, de ses opinions, de sa culture. Si le prophète, par exemple, est d'humeur joyeuse, il annoncera des événements positifs, susceptibles de mettre le peuple dans la joie. Si, au contraire, il est de tempérament colérique, il se fera le porte-parole de la colère divine, etc. De même, s'il vit à la campagne, sa révélation s'appuiera sur des images bucoliques, mais, s'il vit à la cour, il imaginera Dieu comme un roi entouré de sujets, et, s'il est soldat, comme le seigneur des armées. Bref, le discours prophétique ne doit jamais être pris à la lettre, mais toujours interprété, relativisé, précisément parce qu'il est relatif à l'imagination, au tempérament, aux opinions et au mode de vie du prophète. C'est la raison pour laquelle les prophètes divergent entre eux sur de nombreux points, à l'exception d'un seul, nous dit Spinoza : la nécessité de pratiquer la justice et la charité. Ces deux commandements constituent le leitmotiv de toutes les Écritures sacrées, et leur fonction essentielle, à travers toute une variété d'histoires et de récits qu'il ne faut jamais recevoir littéralement, consiste à enseigner aux hommes la nécessité de se montrer justes et charitables envers leur prochain.

Spinoza pose ensuite la question de la spécificité du peuple hébreu : a-t-il reçu en propre le don de prophétie et quelle est sa vocation particulière ? Il commence par expliquer que la notion d'« éléction divine » n'a rien à voir avec la jouissance de la véritable béatitude : celui qui jouit du vrai bonheur ne se sent en rien supérieur aux autres et n'a pas besoin d'affirmer sa supériorité par une prétendue éléction divine. « La joie qu'on éprouve à se croire supérieur, si elle n'est pas tout enfantine, ne peut naître que de l'envie et d'un mauvais cœur¹. » Comment expliquer dès lors que Moïse n'ait cessé d'expliquer aux Hébreux que Dieu les a élus parmi les autres nations (Deutéronome, X, 15), qu'il est près d'eux et non des autres (Deut., IV, 4-7), qu'il leur a accordé le privilège de le connaître (Deut., IV, 32) ? Tout simplement, répond Spinoza, pour « exhorter les Hébreux à la connaissance de la loi² » et à cause de « la puérilité de leur esprit³ ». Comme ils ne pouvaient accéder à la véritable béatitude par les lumières naturelles de la raison, il fallait leur tenir un discours adapté, qui, en les flattant, les incitait à suivre la loi divine qui se résume dans la pratique de la justice et de la charité. Moïse s'est donc adapté à l'esprit et

1. *Ibid.*, chapitre III, p. 652.

2. *Ibid.*, p. 652.

3. *Ibid.*, p. 653.

au cœur « endurci » des Hébreux pour les faire grandir en humanité. Les mots utilisés par Spinoza semblent très durs, mais ils ne font finalement que reprendre ceux utilisés par Moïse et les prophètes bibliques, qui ne cessent de se plaindre des vices du peuple et de sa résistance à ouvrir son cœur et son intelligence aux décrets divins. Là où Spinoza diverge fortement de la lecture rabbinique (et même chrétienne) traditionnelle de la Bible, c'est qu'il ne considère pas que l'élection du peuple hébreu soit le fait d'une quelconque préférence de Dieu, mais un artifice pédagogique, afin que les Hébreux comprennent et pratiquent la loi divine, laquelle réside dans les lois immuables de la nature : « Par gouvernement de Dieu, j'entends l'ordre fixe et immuable de la nature, autrement dit l'enchaînement des choses naturelles ; en effet, nous avons dit plus haut et montré ailleurs que les lois universelles de la nature suivant lesquelles tout se produit et tout est déterminé, ne sont pas autre chose que les décrets éternels de Dieu¹. » Une telle conception de Dieu et de sa providence est évidemment aux antipodes de celle dominante chez les juifs et les chrétiens, qui imaginent un Dieu extérieur à la nature, doué de sensibilité et de volonté à la manière humaine, capable de s'éprendre d'un peuple particulier pour se révéler (puis ensuite pour les chrétiens, selon le même

1. *Ibid.*, p. 653.

modèle de l'élection, qui aimera d'un amour singulier le peuple des baptisés). Pour Spinoza, ces représentations anthropomorphiques relèvent de la peur et de l'ignorance, ce que Freud, plusieurs siècles plus tard, tentera de montrer en reliant ces représentations « enfantines » d'un Dieu extérieur au monde, tout-puissant, aimant et protecteur, au « désespoir » ressenti par l'enfant prenant conscience que le monde est dangereux, qu'il va mourir un jour et que ses parents ne sont pas suffisamment puissants pour le protéger¹. Même si, comme nous le verrons plus loin, la pensée de Spinoza est beaucoup moins matérialiste que celle de Freud, il n'en demeure pas moins que c'est précisément ce qu'il explique dans son *Traité théologico-politique*, et l'on comprend pourquoi, si ces idées, comme c'est probable, étaient en germe dans son esprit quelques années plus tôt, il a été banni avec une telle violence de la communauté juive.

Au surplus, Spinoza aggrave son cas lorsqu'il approfondit la question de l'élection du peuple hébreu. Même s'il en montre le caractère purement pédagogique et relatif, il ne le nie pas non plus. Il considère en effet que, selon les décrets divins (ou lois de la nature), ce que le peuple hébreu a de singulier (ce en quoi il parlera d'« élection »), « consiste dans la seule félicité

1. Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*.

temporelle de leur État et dans les avantages matériels¹ ». Reprenant les prophéties bibliques, Spinoza entend en effet montrer que la seule chose que Dieu a promise aux patriarches, c'est la constitution d'une nation puissante, d'un État fondé sur sa Loi, qui garantisse au peuple sa sécurité matérielle. « La Loi ne promet rien d'autre aux Hébreux en retour de leur obéissance que l'heureuse continuation de leur État et les autres avantages de cette vie, et, au contraire, la ruine de l'État et les pires désastres s'ils sont insoumis et rompent le pacte². » L'élection est donc collective, temporelle et même provisoire : la notion d'élection divine n'a plus aucun sens depuis la destruction de l'État théocratique d'Israël, il y a plus de 2 500 ans. Dès lors, les juifs ne sont plus tenus de se soumettre aux préceptes de la Loi de Moïse, mais, comme tout être humain, à ceux de la raison naturelle qui dicte, par la loi divine « inscrite dans notre cœur », une conduite juste et bonne³.

Spinoza achève sa réflexion sur la prophétie en insistant sur la nécessaire distinction entre la loi divine, entendue comme vraie connaissance et amour de Dieu, et la loi divine, entendue comme

1. *Ibid.*, chapitre III, p. 655.
2. *Ibid.*, chapitre III, p. 656.
3. *Ibid.*, chapitre V, p. 683.

règles et prescriptions religieuses à travers le culte et les cérémonies. La véritable loi divine, pour Spinoza, ce n'est pas l'observance du culte et des rituels, mais la poursuite du souverain bien, la béatitude qui nous vient de la connaissance et de l'amour de Dieu. Ce thème essentiel couronnera son *Éthique*, et nous y reviendrons, mais, puisqu'il l'évoque déjà dans le *Traité théologico-politique*, commençons à l'expliciter. Reprenant l'adage aristotélicien suivant lequel l'entendement (le *noos* grec, que l'on pourrait aussi traduire par « esprit ») est la meilleure partie de notre être, notre souverain bien et notre plus grande félicité consistent dans la perfection de notre esprit. Aristote affirmait déjà que c'était la contemplation divine, activité parfaite de notre esprit, qui nous apportait le bonheur suprême¹. Spinoza abonde en ce sens : « C'est en la connaissance et en l'amour de Dieu que consiste notre souverain Bien et notre béatitude². » Il s'ensuit que la loi divine, inscrite dans notre esprit et dans notre cœur, consiste à aimer Dieu, non pas par crainte d'un quelconque châtement, mais parce que cette connaissance et cet amour constituent « la fin ultime et le but de toutes les actions humaines³ ». C'est à travers la connaissance de la nature et de

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7.
2. *Ibid.*, *Traité théologico-politique*, chapitre IV, p. 669.
3. *Ibid.*, p. 670.

ses lois que le philosophe accède à cette connaissance et à cet amour de Dieu. Spinoza concède toutefois que peu d'hommes y parviennent, et c'est en cela que les Écritures sacrées sont utiles à l'homme : même si elles ne lui apportent pas la joie suprême de la contemplation divine, elles lui donnent des règles de conduite nécessaires à la vie sociale, notamment la pratique de la justice et de la charité. Ainsi, il distingue la loi divine, « innée à l'âme humaine et comme inscrite en elle¹ », qui conduit à la béatitude, de la loi religieuse, qui vise à éduquer l'homme par des commandements, en vue de la pratique de l'amour et de la justice.

Spinoza explique que le but des cérémonies et des rituels consiste à imposer une sorte de « servitude volontaire » – « faire que les hommes n'agissent jamais suivant leur propre décret, mais toujours sur le commandement d'autrui² » – afin de favoriser la vie sociale. Il cite en exemple des rites chrétiens (baptême, messe, fêtes, etc.) qui ont été institués par le Christ et les apôtres comme « des signes extérieurs de l'Église universelle et non pas comme des choses qui contribuent à la béatitude ou qui ont en elles-mêmes un caractère sacré ». Mais finalement, conclut Spinoza, paraphrasant Jésus et Paul³, on juge l'homme à

1. *Ibid.*, chapitre V, p. 679.

2. *Ibid.*, p. 687.

3. Galates, V, 22.

ses fruits, et « celui qui porte des fruits tels que l'amour, la joie, la paix, l'égalité d'âme, la bonté, la bonne foi, la douceur, l'innocence, la maîtrise de soi, [...] qu'il ait été instruit par la seule Raison ou par la seule Écriture, est bien réellement instruit par Dieu et possède la béatitude¹ ».

Spinoza se penche ensuite sur la question des miracles, dont il rappelle la fonction de « signes », mais il estime tout à fait erroné de les considérer comme des actes divins contredisant les lois naturelles : « Si l'on admettait que Dieu agit contrairement aux lois de la nature, on serait obligé d'admettre aussi qu'il agit contre sa propre nature, et rien ne peut être plus absurde². » Les prodiges rapportés dans les Écritures, soit n'ont pas réellement eu lieu, et il importe de les lire comme des récits symboliques, soit ont bel et bien eu lieu, et la raison humaine sera certainement un jour capable d'en donner une explication.

Il se livre enfin à une étude plus approfondie de la méthode visant à interpréter l'Écriture. Ces derniers chapitres commencent par une charge violente contre les clercs, les théologiens et les autorités religieuses, qui utilisent et interprètent les Écritures afin de consolider leur pouvoir

1. *Traité théologico-politique*, chapitre V, p. 692.

2. *Ibid.*, chapitre VI, p. 695.

et d'étendre leur domination sur les hommes : « Seule une ambition criminelle a pu faire que la religion consistât moins à obéir aux enseignements de l'Esprit-Saint qu'à défendre des inventions humaines, bien plus, qu'elle s'employât à répandre parmi les hommes, non pas l'amour, mais la lutte et la haine la plus cruelle sous un déguisement de zèle divin et de ferveur ardente¹. » En notre époque marquée par un nouveau déchaînement des passions religieuses et de massacres d'innocents commis au nom de Dieu, cette parole de Spinoza frappe par sa pertinence. L'interprétation des Écritures ne doit donc surtout pas être réservée à une caste qui s'en arrogerait le droit ou le monopole. En cela, Spinoza est plus proche des protestants que des catholiques, puisque l'un des fondements de la Réforme consiste justement à dessaisir le clergé catholique du monopole de l'interprétation des Écritures afin de le généraliser à tous les fidèles, qui doivent les interpréter en communion les uns avec les autres.

La méthode proposée par Spinoza pour interpréter les Écritures repose évidemment sur la raison commune à tous les humains : « Puisque la plus haute autorité appartient à chacun pour interpréter l'Écriture, il ne doit pas y avoir d'autres règles d'interprétation que la lumière naturelle commune à tous ; il n'y a pas de lumière

1. *Ibid.*, chapitre VII, p. 712.

supérieure à la nature, il n'y a pas d'autorité extérieure aux hommes. » Ainsi fondée en raison, sa méthode propose trois critères essentiels. Tout d'abord, la maîtrise des langues dans lesquelles les Écritures ont été rédigées, à commencer par l'hébreu biblique, tant pour l'Ancien Testament que pour le Nouveau qui, bien qu'écrit en grec, regorge d'hébraïsmes. Il s'agit ensuite de noter et de regrouper tous les thèmes abordés dans les divers livres de la Bible, puis de relever leurs contradictions et leurs ambiguïtés. Il s'agit enfin de recueillir le maximum d'informations historiques concernant l'époque, le contexte culturel et politique dans lequel les livres ont été écrits, et, si on le peut, sur la personnalité et l'intention de leurs auteurs, ainsi que sur le public à qui ils étaient destinés. L'enquête doit aussi porter sur l'histoire de chaque livre : dans quelles mains sont-ils tombés, qui les a reconnus comme canoniques, comment ont-ils été regroupés, etc. ?

En quelques pages, Spinoza pose les fondements d'une lecture historique et critique de la Bible (que l'on pourrait tout aussi bien appliquer au Coran ou à tout autre texte sacré). Il faudra attendre plus de deux siècles pour que cette méthode scientifique prospère, d'abord dans les milieux protestants, puis dans les milieux catholiques. Et il est fascinant de constater que les principes énoncés par Spinoza sont toujours mis en œuvre aujourd'hui. On peut donc le considérer

comme le fondateur de l'exégèse moderne. Mieux encore, alors qu'il avait à son époque beaucoup moins de matériel historique pour mener à bien son enquête, l'exégèse contemporaine a validé l'essentiel de ses conclusions : à savoir notamment que la Torah (le Pentateuque) n'a pas été écrite par Moïse lui-même, mais par un auteur bien plus tardif¹, et que cet auteur est très probablement le prêtre et scribe Esdras² qui ramena des milliers d'exilés judéens de Babylone à Jérusalem en 459 avant notre ère. C'est dans le souci de revivifier la religion juive qu'il rédigea la Torah à partir de nombreuses traditions orales et de quelques sources écrites. Au XVII^e siècle, une telle affirmation était parfaitement irrecevable, tant pour les juifs que pour les chrétiens. De nos jours, elle fait l'unanimité chez les savants et ne heurte plus la plupart des croyants. Seuls les juifs orthodoxes et les chrétiens fondamentalistes la récusent, continuant d'affirmer, envers toute raison, que la Torah a été écrite mot pour mot par l'œuvre de Moïse et date environ du XII^e siècle avant notre ère.

Spinoza est parfaitement conscient du scandale que vont provoquer ses analyses : « Ceux pour qui la Bible, telle qu'elle est, est comme une lettre de Dieu envoyée du ciel aux hommes, ne manqueront pas de clamer que j'ai commis le péché

1. *Ibid.*, chapitre VIII, p. 739.

2. *Ibid.*, p. 745.

contre le Saint-Esprit ; j'ai posé en effet que la parole de Dieu est fautive, mutilée, déformée, que nous n'en avons que des fragments, qu'enfin la charte attestant le pacte conclu par Dieu avec les Juifs a péri. » Et d'ajouter, avec ce mélange d'enthousiasme et d'optimisme qui le caractérise : « Je ne doute pas cependant que, s'ils consentent à examiner la question, ils ne cessent de protester. C'est moins la raison en effet que les textes mêmes des prophètes et des apôtres qui le proclament : la parole éternelle de Dieu, son pacte et la vraie religion sont divinement écrits dans le cœur de l'homme¹. »

Selon Spinoza, l'Écriture n'est pas là pour nous donner des explications scientifiques du monde (l'affaire Galilée est encore dans tous les esprits), mais des règles de vie édictées dans une liste de commandements auxquels il faut se soumettre. Ces règles se résument essentiellement à la pratique de la justice et de la charité, qui fondent toute vie sociale harmonieuse. Mais, tandis que la raison naturelle, et donc la philosophie, nous permettent d'y souscrire par notre libre consentement et notre plein entendement, la foi nous invite à les respecter par obéissance. « Comment ne pas voir que l'un et l'autre Testaments ne veulent point donner d'autre leçon ? Que l'un

1. *Ibid.*, chapitre XII, p. 786-787.

et l'autre ne se sont fixé pour objectif d'obtenir une soumission volontaire¹. » La foi et l'observance des commandements religieux, même s'ils sont servitude, peuvent malgré tout conduire au bonheur par la pratique de l'amour du prochain, commandement qui constitue « la norme unique de la foi universelle² ». Spinoza cite la première Épître de Jean l'Évangéliste : « Quiconque aime est enfant de Dieu et connaît Dieu, mais celui qui n'aime pas son prochain ne connaît pas Dieu, car Dieu est amour³. »

Il convient donc, pour finir, de bien distinguer la pensée de la foi, la philosophie de la théologie. La philosophie cherche la vérité et la béatitude suprême, tandis que la foi vise à l'obéissance et à la ferveur de la conduite. Puisqu'elle est d'un autre ordre, « la foi laisse donc à chacun la liberté totale de philosopher⁴ ». De même, la théologie n'est pas au service de la raison (mais de la foi), ni la raison au service de la théologie. « L'une et l'autre ont leurs royaumes propres : la raison celui de la vérité et de la sagesse, la théologie celui de la ferveur croyante et de la soumission⁵. » Même s'il privilégie évidemment la quête rationnelle de la sagesse

1. *Ibid.*, chapitre XIV, p. 805.

2. *Ibid.*

3. I Jean, IV, 7-8.

4. *Traité théologico-politique*, chapitre XIV, p. 812.

5. *Ibid.*, chapitre XV, p. 818.

à la soumission de la foi, Spinoza n'en demeure pas moins conscient que « l'Écriture a apporté aux hommes une immense consolation. Tous, sans exception, peuvent obéir, tandis qu'une fraction assez faible du genre humain atteint à la valeur spirituelle, sans autre guide que la raison¹ ».

1. *Ibid.*, p. 824.