

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

Qui a écrit le *Traité théologico-politique* ?

S'il ne fait aujourd'hui plus le moindre doute que c'est effectivement Spinoza qui a rédigé l'ouvrage, il faut rappeler que la première fois que le *Traité théologico-politique* a été publié, en 1670, ce fut avec un faux lieu d'édition (Hambourg au lieu d'Amsterdam), chez un faux éditeur (Henri Künrath au lieu de Jan Rieuwerts) et surtout sans nom d'auteur. Pourquoi ces fausses pistes, et pourquoi ce choix de l'anonymat ? Sans doute parce que Spinoza – qui, tout au long de sa vie, a moins cherché à recevoir la gloire qu'à éviter l'opprobre – devine que les thèses qu'il y défend vont heurter la sensibilité d'un certain nombre de ses contemporains et qu'il risque de s'attirer par conséquent les foudres des autorités. Il faut reconnaître que, sur ce point, il ne s'est pas trompé : très rapidement après la parution de l'ouvrage, une violente et durable polémique s'est élevée à travers toute l'Europe pour, le plus souvent, s'accorder à juger scandaleuses les idées qui y sont défendues. Spinoza a certes quelques défenseurs et amis, mais il a surtout beaucoup d'ennemis : on sait que, depuis 1656, il est déjà une sorte de paria aux yeux des autorités officielles juives d'Amsterdam qui l'ont exclu de la communauté, et que nombreux semblent être ceux qui, toutes confessions confondues, le considèrent comme un dangereux hérétique voire comme un pur et simple athée. Si le versant « théologique » du *Traité* est subversif, son versant « politique » n'est pas en reste : nous verrons qu'il se lance dans une véritable apologie de la liberté de penser et de la tolérance à l'égard de toutes les croyances. On comprend donc que, n'ayant pas fui les controverses et les ayant même provoquées, Spinoza ait préféré se préserver un peu. Même anonyme, le *Traité théologico-politique* n'a-t-il pas été officiellement interdit dès 1674 ?

Cependant, ce choix de la clandestinité et de l'anonymat derrière lequel Spinoza a voulu se cacher (même s'il n'a pas tardé à être démasqué) est aussi un atout extrêmement précieux pour tous ceux qui le lisent : il représente un précieux et irremplaçable gage de sincérité, car il nous permet d'être certain que le philosophe s'est donné les moyens de dire ce qu'il pensait, tout ce qu'il pensait, sans restriction ni crainte de subir les offensives des censeurs de tous ordres¹. À ce titre, le simple fait d'avoir l'audace de publier ce *Traité théologico-politique*, autrement dit d'oser porter sur la place publique ses idées tout en devinant le scandale retentissant qui allait s'ensuivre, était déjà en lui-même un manifeste en faveur de la liberté de philosopher.

La prise en considération du contexte historico-politique aide-t-elle à comprendre les enjeux du *Traité* ?

Même si le *Traité théologico-politique* n'est pas, ou pas seulement, un ouvrage de circonstances focalisé sur les préoccupations politiques de son époque, il paraît dans un contexte très particulier qu'il est utile de connaître pour mieux en mesurer toute la portée. Les Provinces-Unies de 1670, qui correspondent à peu près aux Pays-Bas actuels, sont à plusieurs égards une exception en Europe : à la fois politiquement car ils sont un pays « fédéral » au milieu de monarchies, économiquement par leur remarquable prospérité marchande, et culturellement en vertu de l'effervescence artistique (Rembrandt, Vermeer, Franz Hals), scientifique (Christian Huygens, Van Leeuwenhoek) et intellectuelle (Hugo Grotius) qui y règne. On ne saurait sous-estimer à cet égard le rôle exercé par la politique de « tolérance » qui caractérise le pays et qui en fait un refuge pour

1. Ces craintes ne sont pas dépourvues de tout fondement. En 1668, l'un des amis de Spinoza nommé Adriaan Koerbagh a, par exemple, été condamné à dix ans de prison pour avoir projeté de publier un livre intitulé *Une lumière brillant dans les ténèbres* parce que celui-ci s'est révélé être un brûlot contre la religion chrétienne.

les savants¹ comme pour tous ceux qui, à cause de leur religion par exemple, craignent d'être inquiétés, voire persécutés dans leur pays. Amsterdam, en particulier, est une capitale riche, florissante, renommée dans toute l'Europe et qui connaît durant ces décennies un formidable développement. C'est un véritable « siècle d'or » dont profite la ville mais qui touche à sa fin deux ans plus tard, lors de la guerre de Hollande : non seulement l'armée hollandaise a été mise en déroute et le territoire largement envahi par les troupes de Louis XIV, mais en outre les tensions internes à la société qui ont engendré de plus en plus de troubles durant les années 1660 éclatent maintenant au grand jour. Les émeutes voient s'affronter les deux camps antagonistes qui divisaient depuis longtemps le pays. Du côté des opposants se trouve le parti des Orangistes avec alors à leur tête Guillaume III – le futur roi d'Angleterre – qui rassemble les partisans d'un régime fort et autoritaire : ils sont soutenus par les couches populaires et rurales de la société, souvent pro-monarchistes, et surtout par les calvinistes les plus stricts (pour ne pas dire les plus « intégristes »). De l'autre côté se situent les bourgeois qui soutiennent une république plus libérale et tolérante, plus « démocratique » dirait-on aujourd'hui et plus ouverte à l'autonomie des savants et aux élites intellectuelles : ceux-là dirigent le pays avec à leur tête depuis 1653 le grand pensionnaire Johan De Witt, mais leur renversement en 1672 marquera la fin de la république.

Quels sont les rapports qu'entretiennent à cette époque les Églises et l'État ?

À ces rivalités politiques s'ajoutent des enjeux proprement religieux, qui semblent (à tort, puisque, en réalité, c'est sur le terrain politique et non religieux que les Provinces-Unies s'entredéchireront) plus pressants que les premiers. De fait, après la Réforme protestante,

1. L'exemple le plus fameux est sans doute celui de Descartes qui est venu s'y installer, content de voir les marchands des Provinces-Unies plus affairés à leur commerce que soucieux des découvertes scientifiques en tant que telles.

l'indépendance des Provinces-Unies a été acquise au terme d'une lutte de plusieurs dizaines d'années menée à la fin du XVI^e siècle contre l'oppression espagnole, donc catholique, et orchestrée principalement par les protestants calvinistes. Aussi le calvinisme s'est-il imposé comme la branche dominante du protestantisme qui, de ce fait, jouit de certains privilèges d'État. Catholiques, juifs, luthériens, mennonites, etc., sont certes tolérés, car la liberté de culte est alors de règle dans les Provinces-Unies, mais cette tolérance n'exclut pas certaines tensions entre les partisans d'une ligne plus rigoureusement orthodoxe et ceux qui font davantage preuve de souplesse dans leurs interprétations théologiques¹. Or toutes ces querelles qui agitent son époque sont très présentes à l'esprit de Spinoza lorsqu'il écrit le *Traité théologico-politique* ; il prend d'ailleurs clairement position par rapport à ces débats, en fixant des limites au pouvoir qui est dévolu aux pasteurs, considérant que leur autorité est indue dès lors qu'elle empiète sur le domaine politique. Il s'agit donc de redonner à l'État une souveraineté qu'il ne doit pas déléguer aux religions (ou prétendues telles) et de le rappeler à sa mission originelle.

Quel est le but poursuivi par le *Traité théologico-politique* en général ?

Dans une lettre datée de 1665², Spinoza explique clairement qu'il poursuit dans le *Traité théologico-politique* trois buts à la fois :

1. Ces tensions conduisent parfois les calvinistes à s'affronter entre eux. La plus célèbre querelle voit, à propos de la doctrine de la prédestination un peu comme lors de la controverse entre les jésuites et les jansénistes en France, s'opposer les « arminiens » (également appelés les « remontrants »), minoritaires, qui sont libéraux et modérés par la place qu'ils accordent au libre-arbitre, aux « gomaristes » (ou « contre-remontrants »), plus stricts dans leur manière de considérer que seule la prédestination est salvatrice. Ce sont ces derniers qui l'ont emporté en parvenant à la condamnation de l'arminianisme.
2. Il s'agit de la lettre 30 (selon la numérotation habituelle de la Correspondance de Spinoza) qui est adressée à Henry Oldenburg en octobre 1665.

1) d'abord, dénoncer les préjugés des théologiens qui empêchent de philosopher, autrement dit critiquer certains malentendus concernant le sens et la portée réels des Écritures, et notamment des métaphores que contiennent les récits des miracles et des prophéties. C'est en effet ce à quoi s'emploient les douze premiers chapitres de l'ouvrage, qui en constituent la partie proprement « théologique » puisqu'y sont étudiés de nombreux textes bibliques – dans la mesure où c'est essentiellement le judéo-christianisme qui intéresse Spinoza ;

2) se défendre ensuite de l'accusation d'athéisme souvent portée contre lui en expliquant que le véritable sens de la religion repose sur l'éthique qu'elle fonde, autrement dit sur les œuvres ou les actions des hommes plus que sur leur foi ou leurs croyances. Bien qu'il ne soit pas expressément question de cet objectif dans l'ouvrage, où Spinoza ne parle pas de sa propre personne, cette défense est implicitement conduite par la manière générale dont, des chapitres XIII à XV, il explique l'essence de la piété, distingue la foi et la raison et énumère les croyances susceptibles de fonder le socle d'une religion universelle ;

3) argumenter enfin en faveur de la liberté publique de penser (ou de philosopher) en montrant que celle-ci n'est pas du tout dangereuse pour l'État et qu'elle lui est même, au contraire, très bénéfique. Effectivement, c'est ce que s'attachent à faire les cinq derniers chapitres (soient les chapitres XVI à XX) qui délimitent la partie « politique » de l'ouvrage où le souci de la paix civile apparaît primordial.

Ces différents objectifs, notamment le premier et le troisième, sont d'ailleurs évoqués dans le titre complet de l'ouvrage – long et explicite, comme c'est souvent l'usage à l'époque –, à savoir *Traité théologico-politique contenant un certain nombre de dissertations par lesquelles se trouve démontrée la thèse suivante : la liberté de philosopher peut non seulement être accordée sans danger pour la sauvegarde de la piété et la paix de l'État, mais en outre elle ne saurait être retirée sans que la paix de l'État et la piété elle-même ne soient supprimées avec elle*. Or, parmi tous les chapitres du *Traité théologico-politique*, aucun mieux que le

chapitre XX ne montre cette innocuité et cette utilité de la liberté de philosopher, sans doute parce qu'il est celui qui clôt l'ouvrage et qu'il bénéficie donc de tous les acquis des chapitres antérieurs.

Quel est le but du chapitre XX en particulier ?

Véritable plaidoyer en faveur de la liberté de penser, le chapitre XX est le véritable aboutissement de l'ensemble de l'ouvrage qui le préparait tout entier. Spinoza l'explique très bien lui-même dans un extrait de la préface du *Traité théologico-politique* où il fait le lien entre la thèse qu'il avance et la situation privilégiée dont il jouit à Amsterdam¹ : « Puis donc que ce rare bonheur nous est échu de vivre dans une République, où une entière liberté de juger et d'honorer Dieu selon ses caractéristiques propres est donnée à chacun, et où tous considèrent que la liberté est le plus cher et le plus doux des biens, j'ai cru ne pas entreprendre une œuvre d'ingratitude ou sans utilité, en montrant que non seulement cette liberté peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais que de même on ne pourrait la supprimer sans détruire la paix de l'État et la piété. Telle est la thèse que mon principal objet a été de démontrer dans ce Traité. Pour y parvenir, il a été nécessaire d'abord d'indiquer les principaux préjugés concernant la religion, c'est-à-dire les restes de notre servitude antique ; puis aussi les préjugés se rapportant au droit des autorités souveraines de l'État. Beaucoup en effet, dans leur licence effrontée, s'efforcent de leur enlever ce droit en grande partie et de détourner d'elles sous couleur de religion le cœur de la multitude encore sujet à la superstition des idolâtres, ce qui nous ferait retomber dans une servitude universelle². » Prouver en quel sens, pour reprendre ces mots de la préface, « la liberté est le plus cher et le plus doux des biens », voilà qui résume bien l'objectif de Spinoza dans ces quelques pages dont l'écho n'a jamais cessé de retentir depuis plus de trois siècles.

1. Voir sur ce point ci-dessous le texte n° 10.

2. *Traité théologico-politique*, préface, § 8, éd. GF p. 22.

INTRODUCTION PHILOSOPHIQUE

Que signifie « théologico-politique » ?

Le trait d'union entre les adjectifs « théologique » (ou « théologico- ») et « politique » ne doit pas induire en erreur : Spinoza ne cherche pas à montrer l'indéfectible étroitesse de l'union entre la théologie et la politique, comme s'il pensait que tout ce qui avait trait à la théologie était aussi politique, et vice-versa. En réalité, le *Traité théologico-politique*¹ : il est théologique² dans la mesure où Spinoza y traite des différentes manières d'interpréter les Écritures saintes, de la signification des prophéties et des miracles, etc. ; il est ensuite politique puisque le philosophe y examine la juste place que les gouvernements doivent concéder à la liberté de leurs citoyens et évalue en conséquence les différents régimes politiques. Mais ce qui est particulièrement original dans le cas du *Traité théologico-politique*, c'est la façon dont Spinoza lie ensemble ces deux questions alors que dans de multiples traditions (aussi bien dans l'héritage juif que dans l'héritage catholique, notamment à travers la tradition issue de saint Augustin), elles sont volontiers séparées comme le sont la Terre et le Ciel, autrement dit comme le sont tout ce qui concerne le monde des affaires humaines temporelles d'un côté et tout ce qui concerne Dieu et la vie spirituelle de l'autre. Spinoza rassemble ces deux domaines et les

-
1. Il arrive que les considérations théologiques et les considérations politiques se recourent ponctuellement, notamment lorsqu'il est question de l'État des Hébreux parce qu'en l'espèce celui-ci était appuyé sur des autorités théologiques. Mais la transition entre les deux domaines se fait aussi par la façon dont Spinoza accuse certains théologiens de tirer profit de leur pseudo-connaissance de la Bible pour exercer un pouvoir proprement politique sur les consciences.
 2. Le terme de « théologie » n'est pas ici à entendre au sens d'un discours sur Dieu (son existence, sa nature, ses attributs, etc.) mais au sens d'une exégèse (c'est-à-dire d'une interprétation) rationnelle et logique des écrits bibliques.

réunit autour d'une problématique unique : celle de la défense de la liberté de penser. Il dénonce en effet la complicité qui peut lier un certain dogmatisme religieux avec un pouvoir politique abusant de son autorité (qui n'est légitime que jusqu'à un certain point) pour glisser vers des formes plus ou moins douces de tyrannie.

Que penser de ce qu'affirme la Bible ? La question de la religion, de son interprétation et de sa vérité

Mais peut-on réellement penser de manière libre alors que des textes sacrés prétendent détenir la vérité ? Quelle est la marge effective de liberté dont jouit celui qui reçoit des injonctions qui valent comme des enseignements divins ? Spinoza répond à ces questions dans les seize premiers chapitres du *Traité théologico-politique* au moyen d'un examen rationnel des énoncés bibliques fondé sur une méthode originale et innovante : au lieu de présupposer *a priori* et avec déférence que la Bible dit la vérité, Spinoza propose de considérer son contenu comme on étudierait n'importe quel autre texte, et donc d'examiner minutieusement dans quel contexte historique tel ou tel passage a été rédigé, quelle est la signification authentique des mots hébreux qui ont été utilisés, quelles sont les compétences de son rédacteur et quelles ont pu être ses intentions, etc. Il s'agit donc, en un mot, de traiter les textes sacrés comme s'ils étaient des textes profanes de manière à ne plus s'étonner des idées les plus extravagantes qu'ils contiennent mais au contraire à retrouver une signification rationnelle qui puisse en éclairer le sens. Pour ne donner qu'une seule illustration : comment expliquer que la Bible à travers la figure de Moïse déclare par endroits que « Dieu est un feu » et ailleurs que Dieu n'a aucune ressemblance avec les choses visibles ? Spinoza parvient à la conclusion qu'il ne faut pas entendre de manière littérale l'assimilation de Dieu au feu, étant donné que le terme hébreu souvent