

Spinoza relève-t-il de la théologie naturelle?

Autor(en): **Roothaan, Angela C.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **48 (1998)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381572>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SPINOZA RELÈVE-T-IL DE LA THÉOLOGIE NATURELLE? *

ANGELA C. M. ROTHAAAN

Résumé

*Dans les études spinozistes, une question centrale consiste à savoir comment concilier le rejet par Spinoza, conçu en termes philosophiques dans son *Éthique*, d'un Dieu personnel, avec sa description, dans son *Traité théologico-politique*, de Dieu comme celui qui accorde son pardon aux repentants. Cette question sera traitée ici sous l'angle du dilemme du Dieu des philosophes et du Dieu biblique. On remettra en question la conception courante, selon laquelle Spinoza opterait de manière non équivoque pour le Dieu des philosophes, en lisant ses œuvres comme une réponse à la fragmentation du cosmos dans la modernité. Une réponse qui ne surmonte toutefois pas la fragmentation.*

Ce texte traite des conceptions théologiques que Spinoza expose dans son *Traité théologico-politique*. Cette première phrase nécessite une explication par rapport à l'image courante que nous avons de Spinoza. Beaucoup ne connaissent de Spinoza que son *Éthique*, une œuvre qui continue de faire grande impression aussi bien par sa rigueur que par la relation entre philosophie et raison. Une œuvre considérée à travers les siècles, par ses partisans et ses adversaires, comme athéiste ou panthéiste. Le Dieu qui en est la figure centrale n'est pas un Dieu à qui l'on s'adresse par la prière, mais plutôt un concept philosophique.

Nous sommes surpris de lire alors que dans son *Traité théologico-politique*, Spinoza tente de trouver une définition de la «vraie foi»¹. S'il avait simplement voulu décrire la croyance des hommes vue de l'extérieur, il eût été vain et même impossible de parler de la vérité de cette croyance. Toute déclaration au sujet d'une telle vérité implique une prise de position de celui qui l'exprime, son adhésion à une certaine croyance. Mis à part une définition de la vraie foi, Spinoza présente en plus dans le même chapitre un credo en sept points où il établit de façon dogmatique les contenus de la foi sur lesquels selon lui tous

* Cet article est paru antérieurement en néerlandais sous le titre de «Spinoza : een natuurlijk theoloog?» dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 52 (1998), p. 33-47.

¹ Dans le chapitre XIV.

les hommes justes tomberont d'accord. C'est cette donnée qui nous permet d'attribuer à Spinoza des conceptions théologiques.

À l'égard de cette image de Dieu chez Spinoza, le point du credo le plus inattendu est le septième selon lequel «Dieu pardonne leurs péchés aux repentants», de telle sorte que nul n'ait à douter de son propre salut ni de la miséricorde divine². C'est bien d'un Dieu qui pardonne et se montre miséricordieux que Spinoza nous parle ici – d'un Dieu personnel – et non pas d'un Dieu en tant que substance infinie.

La relation entre cette conception anthropomorphique de Dieu et le message explicitement opposé que Spinoza expose dans son *Éthique*, a toujours constitué un problème pour l'étude de Spinoza³. Cette contradiction apparente a suscité diverses explications qui ont elles-mêmes toutes en commun a) qu'elles accordent le dernier mot à l'*Éthique* dans cette question, et b) qu'elles tentent d'interpréter les déclarations théologiques du *Traité théologico-politique* dans le langage de l'*Éthique*⁴.

L'interprétation du *TTP* que j'ai défendue ailleurs⁵ est basée sur une autre idée, à savoir que les deux ouvrages de Spinoza cités ci-dessus ont chacun un autre point de départ philosophique qui correspond à la différence entre philosophie spéculative et philosophie pratique⁶. C'est-à-dire à la différence entre d'une part la pensée de l'être unique intemporel et d'autre part la réflexion sur les actions pratiques des hommes dans la contingence historique. Une distinction que l'on trouve déjà chez Aristote. Et ce sont ces points de départ philosophiques différents qui donnent lieu à une autre écriture, à un autre discours qui peuvent apporter une explication au problème des deux conceptions de Dieu chez Spinoza.

Je me propose de reprendre ici cette interprétation, non pas comme dans mes publications précédentes au sein d'une discussion détaillée de la recherche sur Spinoza, mais dans un cadre plus vaste, à savoir celui de la question posée par la relation entre une conception philosophique et une conception religieuse de Dieu. Cette relation a constitué de tout temps un problème pour la philosophie et la théologie occidentales. Elle ressurgit dans la polémique au sujet

² Le credo dans son entier se trouve dans le *Tractatus theologico-politicus*, éd. Gebhardt (désigné par la suite dans les notes par l'abréviation *TTP G*), p. 177-178. Les traductions de Spinoza sont les miennes.

³ Au sujet des diverses interprétations tentant de résoudre ce problème, ainsi que des problèmes en découlant, voir A. ROOTHAAN, «De plaats van de theologie in Spinoza's filosoferen», in W. DERKSE e.a., *Subliem Niemandland*, Best, 1996b, p. 270-278.

⁴ L'exemple le plus connu en est peut-être le schéma de A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 197, p. 99.

⁵ A. ROOTHAAN, *Vroomheid, Vrede, Vrijheid, een interpretatie van Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*, Assen, van Gorcum, 1996a.

⁶ Pour une description plus précise de la différence entre les deux ouvrages sur ce point, voir A. ROOTHAAN, 1996a, p. 164-166.

de l'existence justifiée d'une théologie naturelle ou bien encore lorsqu'il s'agit de l'opposition entre nature et grâce.

Cette polémique en revient finalement à savoir si l'homme peut s'approcher de Dieu et comment. Cela ne lui est-il possible que lorsque Dieu lui ouvre pour ainsi dire la porte en se découvrant à lui dans sa révélation ⁷, donc par la grâce, ou bien l'homme en est-il capable par ses propres forces en utilisant ses facultés naturelles, comme cela se passe pour la théologie naturelle?

La publication il y a une petite dizaine d'années de l'ouvrage *Le Dieu des philosophes et le Dieu de Pascal* ⁸ du philosophe Theo de Boer a ressuscité ce problème aux Pays-Bas. Ce petit ouvrage inspiré du *Mémorial* de Pascal ⁹ souligne l'opposition entre le Dieu des «philosophes et des savants» et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. L'auteur, plaidant en faveur d'une conception biblique de Dieu, qu'il nomme «le Dieu de Pascal» y présente Spinoza comme le protagoniste par excellence de la conception du Dieu des philosophes. Citons comme exemple :

C'est sans aucun doute Spinoza qui s'est montré le plus conséquent dans l'identification de Dieu avec la nature, mais nous ne le suivrons certainement pas dans son *Deus sive natura* (Dieu ou la nature) ¹⁰.

Bien que l'on ne retrouve pas chez De Boer les nuances du spécialiste de Spinoza, cette image correspond bien à l'explication habituelle que les spécialistes nous donnent de la conception de Dieu chez Spinoza telle qu'elle apparaît dans l'*Éthique*. Ceux qui parmi eux s'intéressent plus particulièrement aux passages sur la foi dans le *TTP*, interprètent par la suite les déclarations que l'on y trouve sur le Dieu des croyants soit comme une analyse philosophique externe ¹¹, soit comme une forme de «religion rationnelle» autrement dit comme théologie naturelle ¹².

Dans le même temps, De Boer et d'autres également critiquent la «théologie naturelle» comme un phénomène moderne de la pensée occidentale ayant perdu tout contact avec son inspiration biblique originelle ¹³. Il est clair que cette critique doit être placée dans le contexte de l'opinion généralement

⁷ Révélation considérée comme «surnaturelle» ou non.

⁸ TH. DE BOER, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie*, La Haye, Meinema, 1989.

⁹ Pascal portait caché dans la doublure de son habit un petit texte décrivant sa profession de foi et que l'on y retrouva après sa mort.

¹⁰ TH. DE BOER, 1989, p. 88.

¹¹ Voir par exemple H. DE DIJN, «Spinoza et la religion révélée», *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 82 (1990), p. 241-251.

¹² Cf. par exemple S. ZAC, *Spinoza et le problème de l'interprétation de l'Écriture*, Paris, P.U.F., 1965, p. 230 et A. MALET, «*Le Traité Théologico-politique*» de Spinoza et la pensée biblique, Paris, Belles-Lettres, 1971.

¹³ David Burrell, philosophe et théologien, explique par exemple ce phénomène par la perte de la conception traditionnelle de la nature en tant que nature créée. Cf. D. BURRELL, *Freedom and Creation in Three Traditions*, Washington, Notre Dame

partagée de nos jours dans la littérature philosophique et théologique selon laquelle nous nous devons de soumettre la pensée occidentale et la modernité en tant que telle, à une critique approfondie en raison de leur caractère instrumentaliste et théorique, avec toutes les conséquences spirituelles, écologiques et sociales qui en découlent ¹⁴.

Je me propose maintenant de réexaminer les conceptions théologiques de Spinoza sur ce point. En outre, je voudrais contribuer à une revalorisation de la pensée moderne sur Dieu. La question est en fait de savoir si on n'est pas en train de créer une image trop peu nuancée de la pensée occidentale moderne. En d'autres termes si, en dehors du *Mémorial* de Pascal, il n'est vraiment pas possible de trouver une conception biblique de Dieu chez les philosophes modernes. Ces questions nous amènent justement à mettre en discussion l'interprétation des déclarations de Spinoza sur le Dieu des croyants dans le *TTP*, interprétation qui voudrait y voir une forme de théologie naturelle.

1. *Spinoza naturaliste*

Dans sa recherche sur l'origine de l'athéisme moderne, Michael Buckley nous apprend que c'est dans l'œuvre apologétique de théologiens tels que Lessius (1544-1623) et Mersenne (1588-1648) que s'est développé par excellence le Dieu des philosophes. Cherchant à prouver l'existence de Dieu à partir de l'impersonnalité de la nature, ils perdirent l'inspiration christologique et personnelle ¹⁵. Cette dernière fut bannie de la théologie philosophique et confinée au domaine de l'expérience religieuse privée. Les idées de la théologie naturelle ainsi mise en place furent selon Buckley reprises par les représentants de la nouvelle philosophie, Descartes et Newton. C'est ainsi que le Dieu des philosophes devint la clé de voûte d'une représentation mécaniste de l'univers ¹⁶. Dieu pouvait désormais être compris en termes de «force», comme cause efficiente, comme garantie pour une conception naturaliste du monde.

C'est précisément cette conception de Dieu, caractéristique de la pensée moderne, que l'on attribue généralement aussi à Spinoza ; et si nous avons en

University Press, 1993, p. 3-4. À partir de la distinction entre nature et grâce en termes de nature et surnature, l'auteur dit: «[...] une implication spontanée pourrait facilement être tracée, selon laquelle ce qui était naturel n'était pas en réalité une grâce mais plutôt un don [...]. Comme corollaire académique, une division du travail apparut entre philosophie et théologie, dans laquelle le Dieu unique, entité créatrice tendait à être rangé sous la rubrique *philosophique* (ou de la *théologie naturelle*), alors que le Dieu trinitaire sauveur, devint le sujet propre de la *théologie*.»

¹⁴ En raison de sa conception de la «force» comme essence de la réalité, De Boer voit en Spinoza l'exemple classique de la métaphysique occidentale qui aboutit à la technologie moderne et à la technique de l'atome, 1989, p. 54.

¹⁵ M.J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven & London, Yale University Press, 1987, p. 343-345.

¹⁶ M. J. BUCKLEY, 1987, p. 356.

mémoire les caractéristiques de Dieu telles qu'on les trouve dans l'*Éthique*, cela semble justifié. À partir du moment où Dieu y est défini comme substance, cause immanente ou comme nature, il n'existe plus de lien avec un Dieu personnel usant de sa volonté et agissant. Nous pouvons alors comprendre De Boer quand il nous dit :

Se révéler au meneur d'un peuple d'esclaves dans un buisson, voilà une chose qui n'est pas donnée à une *Causa sui* ¹⁷.

Une telle explication est renforcée par le fait que Spinoza lui-même place une conception anthropomorphique de Dieu expressément en dehors du courant de pensée philosophique cherchant à donner des preuves. C'est ainsi que nous lisons dans l'*Éthique* :

Pour le reste je me suis efforcé d'éliminer tous les préjugés qui pourraient entraver la compréhension de mes démonstrations ; [...] et étant donné que tous les préjugés [...] sont subordonnés à celui-ci: à savoir que l'on suppose généralement que toute chose dans la Nature, l'être humain y compris, agit dans un certain but; on affirme même avec résolution que Dieu lui-même commande toute chose dans une certaine intention [...], je me propose d'examiner en premier lieu ce préjugé [...] ¹⁸.

Ce qu'est la philosophie, Spinoza le définit ailleurs. Il la nomme une façon de penser *spéculative* ¹⁹, c'est-à-dire une façon de penser qui ne dépend pas directement du contenu de notre expérience, une pensée se fondant sur des idées générales ²⁰ et qui ne doit être déduite que de la nature ²¹. Nous pouvons en conclure que c'est dans le cadre de la raison théorique ou spéculative que l'on rencontre le «Dieu philosophique» de Spinoza. Dans ce cadre, sa pensée est ontologique, c'est-à-dire qu'elle interprète le monde comme celui de l'être intemporel, *sub specie aeternatis*.

Dans son *TTP* par contre, Spinoza considère le monde de l'expérience spécifiquement humaine, à savoir le monde de l'histoire et du langage naturel, de la réalité contingente où politique, morale et croyance ont chacune leur rôle ²². C'est le discours de la raison pratique que Spinoza suit ici, c'est-à-dire la réflexion sur les actes des hommes à la lumière de la contingence.

Jusqu'à présent, ce changement de perspective n'a guère été reconnu par les spécialistes de Spinoza. Dans plusieurs versions on a suivi, pour faire comprendre cette tension entre l'*Éthique* et le *TTP* sur ce point, l'optique de

¹⁷ DE BOER 1989, p. 158.

¹⁸ *Éthique* G, p. 77-78.

¹⁹ Cf. *TTP* G H XI, p. 158. N.B.: le latin «speculatio» est la traduction du grec «theôria».

²⁰ *TTP* G, p. 179.

²¹ *Ibidem*.

²² Selon Spinoza, la contingence apparaît dans la perspective de la temporalité de l'être humain poussé à l'action et incapable d'avoir une vue d'ensemble sur la totalité des causes dans le monde. Voir *TTP* G H IV, p. 58 et ROOTHAAAN, 1996a, note 243 (p. 70).

Leo Strauss²³, pour qui ce «retournement» de Spinoza s'explique par des raisons de stratégie de l'auteur, sans rapport avec le contenu philosophique. Dans son *TTP*, Spinoza aurait voulu créer les conditions politiques favorables à son idéal philosophique théorique de l'*Éthique* : soit en rendant possible l'exercice libre de la philosophie pour un petit groupe²⁴, soit en ouvrant la voie à une société sans classes où la raison de chacun trouverait son émancipation dans un discours théorique²⁵.

Mais Spinoza n'était-il pas trop philosophe pour abandonner dans son traité toute intention philosophique? Et s'il en était ainsi, comment devrions-nous situer sa réflexion sur la foi et la morale dans le cadre de la contingence par rapport à l'ontologie déterministe de son *Éthique*? La réalité historique de l'humanité constitue-t-elle pour Spinoza une rupture dans l'être? Est-ce qu'il se rend, pour citer Lévinas, dans un domaine que nous devrions appeler «autrement qu'être»²⁶ par le biais de son raisonnement pratique?

Avant d'en venir à ces questions, je voudrais examiner si elles s'appliquent bien à Spinoza en faisant une petite incursion dans les péripéties de la pensée métaphysique et ontologique moderne.

2. La problématique de la métaphysique moderne

Dans la période de la pensée européenne dite «classique», la totalité de l'expérience humaine est donc encore rassemblée, selon Louis Dupré, sous le terme de «cosmos», comme il le dit dans son étude sur l'avènement de la modernité. En effet le terme «cosmos» renferme aussi bien l'humain que le divin ou le naturel. C'est ainsi que Dupré nous parle de l'existence de

[...] la croyance bien ancrée [dans la pensée grecque ancienne] en une unité de base des trois différents aspects de la nature : l'aspect physique, l'aspect théonomique et l'aspect anthropique²⁷.

La modernité a souvent été interprétée comme l'éclatement de cette unité. Selon cette explication, la nature s'émancipe par rapport à Dieu à partir du

²³ Cf. pour cette optique notamment L. STRAUSS, «How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise», in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Illinois, 1952, p. 142-201.

²⁴ Cette explication «élitaire» est défendue par exemple par S. Zac dans son ouvrage cité plus haut, par Y. Yovel in «Spinoza, the Multitude, and Dual Language», dans *Spinoza and other Heretics*, Princeton, Princeton University Press, 1989, 1^{ère} partie.

²⁵ Cette interprétation «révolutionnaire» fut développée par A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969 et reprise par A. NEGRI, *L'anomalia salvaggia*, Milano, Feltrinelli, 1981 et A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984.

²⁶ É. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974.

²⁷ L. DUPRÉ, *Passage to Modernity*, New Haven & London, Yale University Press, 1993, p. 24.

moment où on la conçoit en termes mécanistes au lieu de la concevoir téléologiquement. Dans le même temps, l'être humain s'émancipe à son tour de la nature en passant de l'état d'être naturel raisonnable à celui de sujet raisonnable tout court.

C'est peut-être un lieu commun d'affirmer que cette rupture se manifeste de façon exemplaire dans l'œuvre de Descartes. Je voudrais néanmoins utiliser sa pensée pour illustrer le phénomène en question. Dans sa recherche d'une base solide pour la connaissance, il en arrive tout d'abord à l'affirmation du sujet par son *cogito ergo sum* et il ne lui manque plus alors que la preuve de l'existence de Dieu comme fondement métaphysique pour assurer le contenu de cette connaissance. Bien sûr, dans ce mouvement de pensée, le sujet ne se trouve pas lui-même dans le monde concret ²⁸, mais dans l'espace imaginaire de la pensée – et c'est dans ce même espace qu'il rencontre le Dieu déjà supposé dans cette pensée. C'est ainsi que la preuve de l'existence de Dieu de Descartes se détache de toute expérience religieuse concrète. Elle a cessé d'être un exercice de pensée religieux, comme cela était le cas pour Thomas d'Aquin ²⁹ selon Buckley, et ne constitue plus qu'une garantie pour la vérité des connaissances du sujet.

Nous voyons donc qu'à l'époque moderne, la métaphysique s'intéresse sérieusement à la relation entre Dieu, l'homme et le monde, non plus à partir d'une expérience de l'unité originelle de ce trinôme, mais plutôt à partir d'une conception qui suppose l'autonomie des trois éléments. C'est par le raisonnement qu'ils se retrouveront réunis.

Spinoza nous propose une synthèse comparable (au sens littéral de réunion). Nous lisons en effet à la fin de l'*Éthique* que l'homme sage

[...] est éternellement et inéluctablement conscient de lui-même, de Dieu et des choses [...] ³⁰.

La réunion par le raisonnement de ces trois aspects, indissociables dans le cosmos antique, n'a pas le même caractère chez Spinoza et chez Descartes. Il ne s'agit pas chez Spinoza d'un fondement pour assurer la connaissance, mais bien d'une conscience propre à une «véritable sérénité» et qu'il considère comme le résultat d'une façon de penser juste. Il semble qu'ici la spiritualité ne soit pas placée en dehors de la pensée ; au contraire elle s'y fond totalement.

C'est Nietzsche qui par la suite attirera l'attention de façon dramatique sur le fait que cette appropriation de Dieu par le raisonnement avait déjà perdu le Dieu vivant. De là les appels de son fou : «Nous l'avons tué – vous et

²⁸ Il s'en défait avec beaucoup de peine si l'on considère les manœuvres rhétoriques «autobiographiques» qui précèdent le *cogito* de Descartes dans le *Discours de la méthode* (1637).

²⁹ Voir BUCKLEY, p. 342-343.

³⁰ V, st. 42, remarque.

moi!»³¹. Selon lui la métaphysique moderne mène au nihilisme. À mon avis nous devons comprendre ceci : dans la métaphysique moderne, ce n'est pas seulement la foi religieuse qui disparaît du discours philosophique, mais également la politique et la morale. Ces trois domaines concernent en effet l'expérience humaine concrète dont on s'efforce justement de faire abstraction.

Cette conséquence nihiliste peut s'illustrer très clairement aussi par la pensée de Descartes. Avant d'aller à la recherche d'un fondement pour une connaissance certaine (dans son *Discours de la méthode*), il s'assure d'abord dans la vie pratique par une morale provisoire – qui consiste à s'adapter à son milieu religieux et culturel (et donc ne constitue aucunement une morale à proprement parler). Il espère par la suite pouvoir construire une morale définitive à partir de son fondement métaphysique. Cela dit, on comprend facilement les raisons de son échec³². Descartes ne parvient pas, une fois entré dans l'espace imaginaire de la pensée, à retourner vers la vie pratique concrète.

De même, le fait que Spinoza suive différents discours philosophiques dans ses ouvrages «rhétoriques» et «géométriques» peut s'expliquer comme un phénomène d'éclatement du cosmos. Les différents discours ne se recourent que sporadiquement. Dans son *Éthique* théorique et spéculative, Spinoza s'en réfère uniquement au complexe de la politique, de la morale sociale et de la foi. Il ne l'intègre pas de façon systématique³³. Dans le *TTP* au contraire, le rapport entre un point de vue moral et religieux pratique d'une part, et la conception spéculative d'un mode de vie juste d'autre part, se retrouve refoulé dans une note³⁴. Il est apparemment impossible de mettre en relation directe le monde de l'expérience ainsi que les actes pratiques qui en découlent avec le Dieu/nature métaphysique.

Il est vrai que Spinoza insiste dans son *Traité politique*³⁵ sur le fait que nous devons nous garder de considérer l'humain comme un «état dans l'état» par rapport à la nature : en dernière instance tout dans le monde naturel doit être soumis aux lois de la nature universelle³⁶. Toutefois, pour décrire la dynamique propre du salut humain de la société, il se sert d'une perspective qui s'est détachée de la nature universelle et se trouve ancrée à l'expérience humaine de l'historicité et de la contingence³⁷.

³¹ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), livre III, 125, éd. G. Colli et M. Montinari, Berlin/New York, 1973, partie V, t. 11.

³² Cf. à ce sujet L. DUPRÉ, 1993, p. 116 sq. et W. RÖD, *Descartes. Die Genese des cartesianischen Rationalismus* [1964], 2^e éd. revue, Munich, Beck, 1982, ch. VIII.

³³ Une telle interprétation demande un effort spécial d'interprétation, tel que l'a fourni W. BARTUSCHAT, «Le fondement ontologique de la théorie politique de Spinoza», in C. DE DEUGD (éd.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam, Oxford, New York, 1984, p. 30-36.

³⁴ En note 34 du *Traité théologico-politique*, G, p. 264.

³⁵ Son dernier ouvrage inachevé, écrit également en style rhétorique.

³⁶ Cf. A. ROOTHAAN, 1996a, p. 149.

³⁷ Voir en ce qui concerne la religion, *TTP* G, p. 179 : «Pour ce qui est de la philosophie, ses fondements sont constitués par les concepts généraux, et elle ne doit

En dépit de ce changement de perspective indispensable à ses yeux, Spinoza tente cependant, en bon métaphysicien, de faire le lien entre les différents domaines de la pensée. Comme nous l'avons déjà dit, les divers discours renvoient les uns aux autres. Il serait possible de tenter une interprétation des différents discours entre eux en étudiant ces renvois ainsi qu'en examinant des déclarations analogues faites dans les divers ouvrages de Spinoza³⁸. Dans le but de savoir comment Spinoza traite la problématique de la fragmentation du principe de la métaphysique, je voudrais m'efforcer ici de formuler une telle interprétation en me restreignant à deux termes tirés de l'*Éthique* et du *TTP*, ceux de «*conatus*» et de «droit naturel». Cette exploration devrait me permettre en fin de compte d'approcher de l'attitude de Spinoza concernant la relation entre «nature» et «grâce».

3. *Le droit naturel et le salut humain*

Quand Spinoza examine les bases de l'État dans les chapitres 16 et 17 de son *TTP*, il part de l'expérience imaginaire de ce que l'on appelle l'état de nature en se représentant la situation des êtres humains en dehors de toute institution politique. Cette opération mentale a pour objectif de définir leur droit naturel : le droit qui, selon la nature, revient aux hommes. Il s'agit donc de concevoir la situation des êtres humains en partant de la perspective naturelle universelle ; en d'autres mots nous assistons ici à une transgression de la limite entre les différents discours distingués plus haut. Une étude de cette entreprise peut faire apparaître dans quelle mesure Spinoza parvient par la pensée à rendre l'unité au cosmos fragmenté.

Il constate ensuite que :

[...] la première loi de la nature est que chaque chose s'efforce, dans la mesure où elle est elle-même, de persévérer dans son propre état³⁹.

Ce passage concorde singulièrement avec la constatation faite dans l'*Éthique*, selon laquelle

être déduite que de la nature : quant à la religion, ses fondements se retrouvent dans l'histoire et le langage, et on ne doit la déduire que de l'Écriture et de la révélation [...].»

³⁸ À mon avis, la première tâche de la recherche sur Spinoza consiste à examiner comment les différents discours peuvent être interprétés à partir de ces renvois. N.B. : il s'agit d'autre chose que la synthèse que Matheron fait dans son livre de 1969 à partir des divers ouvrages philosophiques de Spinoza. Afin de réaliser cette synthèse, Matheron se sert d'un cadre d'interprétation hégéliano-marxiste extérieur à la pensée de Spinoza. Cf. ROTHAAAN, 1996a, p. 59.

³⁹ OP G, ch. XVI, p. 189.

[...] chaque chose s'efforce, dans la mesure où elle est elle-même, de persévérer dans son être ⁴⁰.

Cette loi naturelle est, dans l'état de nature, également valable pour les hommes ⁴¹. Elle amène chacun à tenter d'être soi-même, dans la mesure du possible. Finalement c'est cela qui constitue le droit naturel : le *conatus* (l'aspiration) propre à toute chose, dans la mesure où il s'applique aux hommes de façon spécifique et pour autant que l'on considère ces derniers en dehors de leurs institutions politiques.

Spinoza poursuit en déclarant qu'en aucun cas le droit naturel, autrement dit les facultés naturelles, ne peuvent engendrer le salut humain. Il est déterminé par la convoitise et le pouvoir et non pas par la raison ⁴². En d'autres termes : dans l'état naturel les hommes ne sont pas libres, car ils sont soumis à la contrainte de leur (propre) nature. Ce n'est que dans le rapprochement avec d'autres (en créant des institutions politiques) que les hommes acquièrent un pouvoir sur la nature. Et ce n'est qu'à ce moment-là qu'ils pourront exercer leur droit naturel.

Il y a deux raisons à cela : tout d'abord l'état de nature est si dangereux que l'individu est pratiquement condamné à être écrasé par les événements naturels ; et en second lieu, l'être humain n'accédera à une véritable individualité (parce que consciente) qu'en reconnaissant la différence entre les hommes. Être soi-même, chaque chose l'est en fait jusqu'à un certain point, l'être humain par contre ne devient lui-même qu'en formant une société avec d'autres êtres humains. Dans le cas d'une société organisée, l'être humain naturellement égoïste passe d'une appropriation sans limites à une reconnaissance de la différence entre l'autre et soi-même, qui lui permettra d'acquérir une identité personnelle *consciente*.

Dans quelle mesure Spinoza parvient-il à dépasser les limites séparant ses discours ? A-t-il réussi à assurer une base systématique du droit humain dans le concept ontologique général du *conatus* ? Pas vraiment, à mon avis. En premier lieu, il est nécessaire pour déterminer le droit naturel de faire abstraction de la réalité concrète de l'existence humaine et d'envisager un monde imaginaire sans institutions politiques – un monde pratiquement impossible à concevoir. En second lieu, pour se représenter un droit naturel *réel*, Spinoza doit abandonner de nouveau la clarté relative des concepts de ce monde imaginaire et se déplacer d'un bond vers un état où communauté et conscience

⁴⁰ *Éthique*, G, III, 6, p. 146. D'ailleurs, la différence est aussi singulière que la correspondance. Dans l'*Éthique*, où Spinoza écrit dans une perspective ontologique, il choisit de façon logique le terme «être» (*esse*) pour le remplacer par le terme ontologique neutre d'«état» (*status*) dans le *TTP*. Cette différence illustre ma thèse selon laquelle Spinoza pratique des discours différents.

⁴¹ L'analyse ci-dessous reprend en grande partie le chapitre 3.3 et suite de ROOTHAAN 1996a.

⁴² OP G, ch. XVI, p. 190.

de soi ont toujours été présentes. Il est donc difficile de parler d'un rapport conceptuel clair entre le discours ontologique et le discours pratique.

Quelle peut être notre conclusion en ce qui concerne la problématique de la métaphysique moderne? Si nous comparons Spinoza et Descartes dans leurs efforts de relier les différents domaines de la pensée, nous devons reconnaître que Spinoza prend le risque d'un manque de clarté conceptuelle pour tenter de mettre en relation un tant soit peu le discours ontologique et le discours pratique. Mais ce qu'il ne fait pas, c'est sacrifier l'un à l'autre. En dépit du déterminisme de son ontologie, il tente de faire une analyse de la liberté humaine et de la conscience de l'identité personnelle. Même s'il faut alors s'accommoder d'un problème d'interprétation.

La question est maintenant de savoir quelles en seront les conséquences pour son approche du problème du rapport de la nature et de la grâce. Dans le *TTP*, il décrit le phénomène de la révélation d'une façon qui s'accorde difficilement avec sa conception de Dieu exposée dans l'*Éthique*. Je commencerai par donner une définition plus précise de ses idées théologiques et je terminerai en évaluant les conséquences de cet accord difficile. Il s'agit de savoir si Spinoza s'expose lui aussi à la critique que l'on adresse de nos jours à la théologie naturelle, dans le prolongement d'une critique de la modernité.

4. *Spinoza théologien*

Pour parler de Dieu par rapport aux expériences religieuses concrètes, il faut se placer en dehors du discours de la théologie philosophique naturelle. C'est là l'enjeu de la théologie du XX^e siècle dite de la «mort de Dieu» que Van Bunge analyse dans son article sur Spinoza et la théologie contemporaine⁴³. Pour cette théologie, Dieu, dans l'expérience religieuse concrète, est tellement inconnaissable et impuissant face au monde que parler de Lui en termes d'être suprême, de garantie de la connaissance certaine ou de substance infinie n'a plus de sens.

Ici se profile l'ombre de la conception philosophique moderne de Dieu : le Dieu de Descartes ou de l'*Éthique* de Spinoza n'est généralement plus considéré comme Dieu, mais comme la clé de voûte d'une pensée des fondements, tenue pour dépassée depuis la destruction de la métaphysique menée par Heidegger. Pour les théologiens qui ont pris au sérieux les développements de la pensée moderne, il n'«y» a donc plus de Dieu du tout. Il n'en va pas autrement pour la philosophie : Emmanuel Lévinas, le philosophe ayant ré-évoqué Dieu dans un langage post-heideggerien en parlant de l'«Autre», a donc tenu à préciser que cette évocation devait dépasser la métaphysique

⁴³ W. VAN BUNGE, «Spinoza's Atheïsme», in E. KUYPERS (éd.), *Sporen van Spinoza*, Leuven/Apeldoorn, 1993, p. 89-113.

comprise en tant qu'ontologie. L'être n'est plus le domaine où Dieu est présent. Au contraire, c'est l'«absence» de Dieu qui crée la possibilité d'une éthique.

Il est toutefois intéressant de remarquer que cette impossibilité de trouver un lien entre l'expérience religieuse concrète et l'établissement de la présence de Dieu dans la pensée semble correspondre au phénomène de la différence des discours chez Spinoza. En fait, le Dieu des croyants n'«est» pas. Par contre, en tant qu'«exemple de la vraie vie», il a la signification d'une représentation motivant profondément les hommes à vivre selon les lois divines de l'amour du prochain et de la justice. Ce Dieu qui s'est révélé au cours de l'histoire humaine et qu'évoquent les récits de la tradition biblique, apparaît en tout cas dans le credo de Spinoza comme un souverain plein de bonté et tout-puissant ⁴⁴. Dans son *TTP*, Spinoza donne donc une description phénoménologique de Dieu, tel qu'il apparaît au croyant.

Mais il ne s'en tient pas là. Spinoza exprime également des pensées théologiques. Une lecture herméneutique de la Bible l'amène à définir ce qui, selon lui, constitue l'essentiel de la tradition judéo-chrétienne. C'est ainsi qu'il en vient à déterminer ce qu'est la «vraie» foi, dans ses sept «dogmes» auxquels on doit en tout cas se soumettre pour pouvoir vivre une vie juste, c'est-à-dire dans l'obéissance à Dieu. Selon Spinoza, la foi n'est en premier lieu rien d'autre

[...] que la possession d'une conviction telle au sujet de Dieu que si nous ne l'avions pas, l'obéissance à Dieu disparaîtrait, et la nécessité de cette conviction s'imposerait à ceux qui s'étaient soumis à cette obéissance ⁴⁵.

Une telle conviction est «vraie», libre de toute superstition, lorsqu'elle existe par

[...] la connaissance de sa [...] justice divine et de son amour [...] ⁴⁶.

Spinoza explicite ensuite cette connaissance en sept points, constituant ce que l'on peut appeler son credo minimal :

1. Il existe un Dieu, un être suprême, d'une justice et d'une miséricorde extrêmes, autrement dit, un exemple de la vraie vie.
2. Ce Dieu est unique, et pour cela digne de la plus haute vénération, d'une entière admiration et du plus grand amour.
3. Dieu est omniprésent, tout lui est connu, d'où vient sa justice absolue.
4. Dieu dispose du plus haut droit et du plus grand pouvoir sur tout. Il n'est donc soumis à rien ; en fait, tous lui sont soumis.
5. La vénération de Dieu et l'obéissance ne se font que par la justice et l'amour (*charitas*), autrement dit par l'amour du prochain (*amor proximum*).

⁴⁴ Et toutes les idées ontologiques que les hommes rattachent à cette représentation n'ont pas de prise sur la vraie piété (*pietas*).

⁴⁵ *TTP* G, ch. XIV, p. 175.

⁴⁶ *TTP* G, ch. XIII, p. 168.

6. Tous ceux qui suivent cette vie et obéissent à Dieu sont sauvés, par contre ceux qui vivent sous l'emprise des plaisirs sont perdus.
7. Dieu pardonne leurs péchés aux repentants, de telle sorte que nul n'ait à douter ni de son propre salut, ni de la miséricorde divine⁴⁷.

Le caractère dogmatique de ce credo repose toutefois, et cela ne surprendra personne étant donné le divorce des différents discours, non pas sur une définition métaphysique de l'essence de Dieu, mais bien sur le constat pratique que sur ces points, il ne doit subsister aucune divergence chez les «hommes justes» (*honesti*)⁴⁸. La théologie de Spinoza se fonde donc en dernière instance sur l'expérience concrète de ceux qui vivent une vie juste. C'est ainsi que l'on peut caractériser les conceptions théologiques de Spinoza comme une réflexion sur la morale concrète, comme une forme de raisonnement pratique.

Cela nous permet de faire remarquer que l'absence de fondement métaphysique ne conduit pas la théologie de Spinoza au nihilisme moral. En se distanciant du Dieu philosophique dans son *TTP*, c'est-à-dire en décrivant Dieu comme absent au sens ontologique, Spinoza ouvre plutôt la perspective sur la possibilité d'une vie morale et spirituelle, transmise par la tradition religieuse en tant que «grâce» et «révélation».

5. Dieu, principe ou père

Chez un penseur moderne comme Spinoza, nous remarquons que la théologie passe de l'ordre de la science avec ses fondements spéculatifs et métaphysiques telle qu'elle l'était à l'époque pré-moderne, à une approche de Dieu dans la réflexion sur une vie morale juste. La théologie se place ainsi dans la perspective du discours pratique. La séparation du domaine de la spéculation et du domaine de la pratique n'est pourtant pas si absolue qu'elle ne permette pas le passage de l'un à l'autre. Par la séparation de la philosophie et de la théologie réalisée dans son *TTP* au chapitre 15 et qui correspond à la séparation entre une réflexion pratique et une réflexion spéculative, Spinoza tente de rendre possible un changement de perspective. En partant de la perspective ontologique de l'*Éthique*, il est donc impossible de parler d'un Dieu qui décide et qui agit (il en va d'ailleurs de même pour l'être humain) et dans la perspective pratique du *TTP*, il est impossible de parler de Dieu comme d'un Dieu présent. Van Bunge nous dit qu'il est impossible de

[...] voir Dieu à la fois comme Père et donc comme Personne et comme principe éternel et immuable⁴⁹.

⁴⁷ Cf. *TTP* G, p. 177-178.

⁴⁸ Cf. *TTP* G, ch. XIV, p. 176-177.

⁴⁹ VAN BUNGE, 1993, p. 106.

Devant cette impossibilité, Spinoza se décide pour le Dieu des philosophes, selon le même auteur, sans équivoque et également dans le *TTP*⁵⁰. Au terme de notre recherche nous ne pouvons accepter une telle conclusion. Il est impossible que Spinoza choisisse le Dieu des philosophes, étant donné la complémentarité des deux perspectives, l'une s'appuyant sur la pratique et l'autre sur la spéculation. La philosophie spéculative ne permet pas de considérer Dieu ni les hommes comme des êtres agissant librement, conception nécessaire d'un point de vue historique. Inversement, le discours pratique ne peut rien dire sur Dieu, l'homme ou le monde du point de vue de la perspective théorique de l'être infini. Il est en effet impossible de considérer Dieu comme père et comme principe dans le même temps, c'est-à-dire dans le même discours. Ce que Spinoza tente d'expliquer, c'est qu'il est possible aux hommes de passer d'une perspective à l'autre⁵¹.

Dans plusieurs de ses ouvrages, Spinoza parle donc de Dieu soit comme principe soit comme «père» (en fait comme «souverain», mais en tout cas comme d'une personne). Comme nous l'avons déjà dit, il n'existe pas de séparation absolue entre les deux domaines. Il serait plus juste de parler d'une indépendance relative des différents domaines liés aux différents discours, le domaine géométrique et celui de la rhétorique. Un point qui les unit est notamment la façon dont Spinoza situe l'homme dans les différentes perspectives : celle de Dieu/la nature qui se montre indifférente à nous (c'est ainsi que nous le ressentons)⁵² en ce qui concerne notre spécificité humaine, et la perspective de notre histoire humaine propre (qui se ne différencie pas d'une expérience spécifique de cette nature devant l'importance du salut humain), où Dieu le législateur se révèle en nous indiquant la voie du salut spécifiquement humain.

La réponse à donner à la question posée dans le titre est donc que Spinoza, dans la mesure où il est naturaliste, n'est pas théologien, et dans la mesure où il est théologien, abandonne le discours naturaliste (ou du moins le modifie jusqu'à le rendre méconnaissable).

Cette conclusion nous oblige à réviser l'image de Spinoza évoquée au début de ce texte à l'appui des écrits de De Boer. Spinoza pense également la nature et la grâce, mais il le fait dans des cadres relativement indépendants. Il ne nous les présente pas comme enchevêtrés dans une seule expérience de la réalité comme cela pouvait être le cas dans la pensée prémoderne. Cette insistance à écrire en partant de perspectives différentes n'entraîne pourtant pas Spinoza dans le piège de l'appauvrissement spirituel et moral qui menace Descartes en vertu de la même fragmentation de la pensée. Il semble réaliser ce que Dupré considère être le véritable bénéfice de la pensée moderne. Bien que, selon cet

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ En note 34 du *TTP*, G, p. 264.

⁵² Cette perspective constitue le centre d'intérêt du spécialiste de Spinoza, H. DE DIJN. Voir par exemple son ouvrage *Einstein en Spinoza*, Delft, 1991.

auteur, la dissolution du cosmos antique nous ait amenés à une description philosophique partielle de la réalité,

[...] cette partialité pourrait en fin de compte avoir moins d'importance que l'autonomie gagnée par la modernité pour les trois composantes de la culture.⁵³

Chez Spinoza, le bénéfice de l'autonomie ne se réduit pas aux trois composantes du cosmos originel, Dieu, l'homme et la nature. Chez lui, les choses sont plus compliquées du fait qu'il approche la réalité d'un côté à partir de la pensée spéculative et d'un autre côté à partir de la réflexion sur l'expérience concrète. Dans la première perspective, les trois composantes se trouvent réunies par le concept ontologique central de «nature» ou d'«être». Mais par ailleurs Spinoza gagne par rapport à la totalité moniste de l'ontologie, l'autonomie relative de la réalité spirituelle et pratique «transmise» aux hommes par la tradition historique.

⁵³ L. DUPRÉ, 1993, p. 251.