présentation

Le dossier que nous présentons dans ce numéro est issu d’un colloque tenu à Paris les 28 et 29 mars 2019, à l’initiative de la revue *La Pensée*, du Groupe d’étude du matérialisme rationnel et organisé sous l’égide de la Fondation Gabriel Péri. L’auteur du *Traité théologico-politique* apparaît à nombre de commentateurs comme l’une des pièces maîtresse pour conduire une réflexion renouvelée sur les rapports des religions et de la politique. Certainement parce qu’il est l’un des premiers, mais non le premier, à engager une lecture critique des Écritures, mettant en œuvre une méthode lisant l’Écriture « par l’Écriture seule », sans ajout extérieur, autrement dit soumettant ce texte-ci aux règles que la critique se donne pour tout texte : analyse grammaticale et sémantique de la langue dans laquelle le texte est rédigé, prise en compte du destinateur et du destinataire, mise en rapport autant que faire se peut du contexte et du texte, mise en garde contre toute projection sur le texte qui révèlerait les (bonnes ou mauvaises) intentions du commentateurs au lieu du sens du texte.

Le *Traité* paraît à Amsterdam en 1670, chez Jan Rieuwertsz, sans nom d’auteur : même dans la libérale république des Provinces-Unies, cette précaution paraît nécessaire, mais bien vite inutile, au philosophe, que l’on reconnaît. Son titre et son sous-titre en donnent le programme : *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*. Par *liberté de philosopher*, il faut comprendre la liberté nécessaire au travail intellectuel, philosophique comme scientifique, mais aussi la liberté d’opinion, donc aussi celle d’interpréter les textes, y compris les textes religieux, et de publier ses pensées. La raison s’ancre dans les lois de la nature humaine, de l’esprit humain et des affects qui le déterminent : « dans aucune république on ne peut tenter (si ce n’est avec un insuccès total) d’obtenir que les hommes, si divergentes et opposées que soient leurs opinions, ne parlent que selon le commandement du Souverain. […] Le plus violent des États sera donc celui où l’on refusera à chacun la liberté de dire et d’enseigner ce qu’il pense. En revanche, un État bien réglé sera celui où l’on accordera à chacun cette liberté »[[1]](#footnote-1). Aujourd’hui, après les expériences politiques du xxesiècle, ce théorème prend une résonnance particulièrement forte.

Toute la difficulté et tout l’intérêt de l’analyse de Spinoza tiennent au trait d’union, donc à la conjonction par laquelle il réunit le théologique et le politique, loin de les opposer comme deux entités hétérogènes extérieures l’une à l’autre. En prenant des perspectives différentes, tous les articles affrontent cette question au centre des recherches actuelles sur le *Traité* en même temps que ce qui en constitue l’intérêt pratique dans le moment contemporain.

Comme le montre Laurent Bove, le *théologico-politique* n’est pas seulement une instance négative pour le philosophe, mais le nom d’un problème à résoudre, « celui de l’adéquation possible des deux instances dans la construction des conditions nécessaires de l’exercice de la liberté selon une paix véritable ». Il poursuit en montrant la distinction que notre auteur fait entre la « théologie », qui est orientée à donner un enseignement pratique simple et compréhensible par tous, qui n’est donc pas une philosophie ou un savoir, mais une morale, et les « théologiens » qui, en usant de la rhétorique des philosophies de Platon et d’Aristote, en ont fait un instrument de domination, exploitant la tendance universelle à la superstition que provoque, en tout homme, la crainte. L’enjeu est alors de faire apparaître la possibilité d’une « foi » non religieuse qui, inscrite dans le cœur des citoyens, réalise une union véritable qui ne peut être que démocratique et qui se prémunisse contre « l’envie », singulièrement l’envie à l’encontre des immigrés.

Deux groupes de textes se consacrent aux analyses historiennes de Spinoza, c’est-à-dire à cette dimension qui relève de l’expérience qui vient comme une mise à l’épreuve des concepts du système, comme une manière de leur donner une consistance effective. Trois textes sont consacrés à l’histoire des Hébreux, même si elle trame la plupart d’entre eux. Celui de Gérard Bras aborde la question de la place de la religion dans la constitution du peuple hébreu, religion présente dans la « lignée des Israélites » qui sert, sous l’aspect de la croyance en l’élection divine, de « mode de production » des lois structurant la société civile et la vie politique, au point de s’identifier avec la société. Il ne s’ensuit pas pour autant qu’elle soit au fondement de la « république des Hébreux » : si sa place rend compte de la manière dont elle s’est constituée lors de l’alliance au Sinaï et de la manière avec laquelle l’obéissance aux lois est obtenue, voire de la forme de l’État, il n’en reste pas moins vrai, pour le philosophe hollandais, qu’elle est soumise à l’autorité politique. Celui de Nicolas Israël relit certains passages du *Traité* à la lumière des travaux contemporains en anthropologie, faisant apparaître une dimension que la critique n’avait pas vue : le statut de l’organisation tribale, antérieure à l’unification nationale opérée par Moïse, et que celle-ci ne détruit pas. Spinoza opère cette distinction cruciale et passée jusqu’ici inaperçue : « Eu égard à Dieu et à la religion, on devait certes les considérer comme des concitoyens ; mais, eu égard au droit de chaque tribu sur une autre, seulement comme des confédérés »[[2]](#footnote-2). La forme tribale perdurant sous la forme nationale joue le rôle de structure de résistance en particulier contre la prétention de l’État souverain à décider du pur et de l’impur. Une telle enquête n’est pas sans écho avec certains aspects de la situation contemporaine, singulièrement au Moyen-Orient ou en Afghanistan. Dans une autre perspective, Sophie Laveran interroge « l’amour de la patrie », affect qui unit les Hébreux de façon ambivalente. En effet, trouvant son origine dans la croyance en l’élection du peuple, il détermine la haine des autres nations, à la fois que les autres éprouvent pour eux et qu’eux-mêmes éprouvent à l’encontre des autres, ennemis possibles susceptibles de détruire l’État. Mais positivement, ce patriotisme unifie le peuple qui, ne pouvant imaginer vivre hors du sol de la patrie, est déterminé joyeusement, et non par crainte, à l’obéissance aux lois communes. L’enjeu, cette fois, est de savoir si un tel patriotisme peut s’envisager délivré de son cadre théologique, ou dans une vie rationnelle. Quel statut accorder au patriotisme ? Est-il distinct du nationalisme ? Est-il séparable d’une sacralisation de l’État ?

Trois articles portent sur la place que Spinoza accorde au christianisme. Pierre-François Moreau enquête sur les origines du christianisme telles que Spinoza les conçoit, en s’appuyant sur deux concepts, celui de « complexion » ou de configuration affective formée dans et par l’histoire individuelle ou collective et celui de « personnage » qui permet de déterminer le sens d’un énoncé. Pris entre la complexion des Juifs et celle des Grecs, le christianisme primitif évolue du Christ aux apôtres et des apôtres à saint Paul qui introduit la philosophie grecque au sein d’une parole initialement éthique : en même temps que cela rend possible sa diffusion dans tout l’Empire, sous forme de religion privée, cette greffe importe les arguties philosophiques au sein de la théologie, ouvrant la voie à la formation d’une caste de théologiens séparée du commun, le dominant de son pseudo-savoir, et se protégeant institutionnellement, par le célibat des prêtres, des tentatives de mainmise politique. Il se constitue en puissance distincte du politique, État dans l’État, capable de peser sur lui. C’est l’enseignement du Christ, tel que le comprend le philosophe exclu de la synagogue d’Amsterdam et écrivant son *Traité* à l’attention des chrétiens dégagés des préjugés véhiculés par les religions instituées, qu’interrogent Jacqueline Lagrée et Henri Laux. Il s’agit d’un personnage singulier, puisque conçu comme le seul homme ayant reçu directement la révélation divine en son entendement, sans être philosophe, mais docteur s’adressant au peuple sur le même mode que celui dont usent les prophètes. Sa conduite et ses propos tendent à faire sortir de la soumission à la loi énoncée de façon hétéronome, la loi de Moïse, pour privilégier celle qui parle au cœur et mettre l’accent sur les prescriptions éthiques en période de crise politique majeure. C’est la voie des « fruits de l’esprit » selon un mot de saint Paul, dont Jacqueline Lagrée débusque les usages, explicites ou cachées, en cherchant à comprendre la différence d’avec celle des œuvres, privilégiée dans le vocabulaire le plus courant de Spinoza. S’agit-il d’un repli éthique dans la sphère privée ? Henri Laux montre qu’il n’en est rien, que l’on trouve bien dans le Christ de Spinoza une dimension politique, dimension qui n’a pas échappé à un lecteur engagé au côté des fouriéristes, comme Jules Prat au xixe: la prescription de justice et de charité n’est pas sans effet politique. Cependant, parce qu’elle est universelle et non destinée à une nation organisant son État, la parole du Christ est démarquée de la politique. Pourtant, elle n’est pas sans effets politiques. C’est le cas, notamment, de la prescription qui commande de tendre la joue gauche quand la droite a reçu une gifle : si elle contredit au principe de la justice instituée, elle prône non un modèle à suivre partout et tout le temps, mais une règle de conduite non violente en état de crise dans laquelle la rébellion même est impuissante, parce que c’est le lien social lui-même qui est sacré (Laurent Bove). Au bout du compte, c’est la dimension *éthique*, et non pas morale, du Christ que Henri Laux fait ressortir, dimension éthique c’est-à-dire celle qui fonde les règles de conduite non sur l’autorité d’une énonciation, mais qui les déduit des principes de liberté des conduites humaines non idéalisées. En ce sens, le Christ est une figure politique, alors même qu’il n’y a pas de politique christique parce qu’il ne vise pas à constituer et fortifier un État déterminé, ni à occuper une position de pouvoir au sein de l’État.

On comprend que lire Spinoza aujourd’hui n’a aucun intérêt s’il s’agit de procéder à un embaumage : tous les auteurs s’efforcent de philosopher *avec* Spinoza, pour reprendre un terme utilisé autrefois par Pierre Macherey. Philosopher avec c’est, dans le souci de la précision de la lecture, poser des questions susceptibles d’éclairer le moment contemporain, en l’occurrence la manière dont se nouent religions et politique. En passer par le philosophe hollandais implique de se mettre à distance de la manière dont la modernité a pu se donner à elle-même le récit de l’émancipation comme émancipation à l’égard des religions, comme si liberté politique et religions constituaient deux sphères extérieures l’une à l’autre.

Cette appropriation se lit dans l’article que Nicolas Léma consacre à la philosophie sous-jacente au commentaire qu’Alexandre Matheron consacre au Christ de Spinoza. S’il le met en tension avec la lecture donnée par Jean-Toussaint Desanti dans son *Introduction à l’histoire de la philosophie,* c’est pour récuser sa réduction « idéaliste », donc « bourgeoise », dont l’auteur de l’*Éthique* serait coupable. Loin d’une telle « faute », le « troisième genre de connaissance », connaissance intuitive qui dépasse la démonstration de type mathématique pour saisir immédiatement une singularité dans son essence, est rapprochée par Matheron de ce que Mao Tsétoung dit dans *De la pratique* : il serait la marque du nécessaire engagement de la connaissance dans la transformation du monde, sans lequel elle se réduirait à une abstraction intellectuelle, ce qu’est le deuxième genre de connaissance spinoziste. On peut déduire de là une possible théorie du militantisme dont on trouve les germes dans le statut des apôtres tel qu’il est construit dans le *Traité théologico-politique*. Ce qui laisse à penser que la vérité, sous son aspect d’intensité maxima, dans « la connaissance concrète d’une situation concrète » est, si ce n’est révolutionnaire par elle-même, en tout cas condition *sine qua non* de toute transformation révolutionnaire de la société.

Ce que nous nommons « laïcité » est bien sûr au centre de l’intérêt que nous pouvons porter à l’enquête spinoziste sur le théologico-politique et qui vise à déterminer les conditions capables d’assurer la souveraineté absolue de l’État sur la sphère publique, à empêcher qu’une Église s’érige en « État dans l’État », c’est-à-dire divise la société contre elle-même. Dans un vocabulaire qui naît chez Locke, comme le montre Étienne Balibar, ceci relève de la liberté de conscience. Ce qui engage deux conceptions de la laïcité et de la tolérance sensiblement différentes : celle de Hobbes qui justifie la primauté de l’État dans la sphère du contrôle des croyances proférées en public, position dans laquelle s’origine en bonne part la « laïcité à la française », et celle de Locke qui tend à faire de la conscience individuelle une forteresse infrangible, que l’État ne doit pas mettre en cause, où l’on peut voir la base de la théorisation anglo-saxonne de la sécularisation. Le refus de la séparation entre intérieur et extérieur engage Spinoza à prendre la question sous un autre angle que celui de la liberté de conscience : sur l’impossibilité de soumettre les opinions des citoyens à la norme étatique et l’impossibilité d’empêcher un citoyen de communiquer ses opinions. C’est cette absence de séparation entre intériorité subjective et extériorité mondaine que Vittorio Morfino étudie soigneusement pour fonder une théorie de l’imagination collective. Il montre, à partir de l’exemple pris dans le rapport que Moïse entretient avec son peuple, comment la pensée du prophète s’explique moins par sa puissance singulière que par son être d’expression d’un imaginaire constituant collectif (Laurent Bove). Une telle imagination collective reste prise dans un schéma de type hégélien qui fait du peuple un sujet collectif. D’où la proposition de Vittorio Morfino, mise en rapport avec le concept althussérien d’idéologie : penser une production transindividuelle de l’imagination, d’une imagination qui ne se constitue pas de l’interrelation entre individus, mais qui résulte des relations multiples et complexes au sein du tout social déterminé ayant cumulé des expériences collectives diverses, donc affecté d’une temporalité multiple.

Il s’agit alors de comprendre comment l’État doit ou peut traiter les opinions religieuses. C’est le verbe *accommoder* qui concentre la thèse de Spinoza, comme le montre Chantal Jaquet. Cela suppose, selon Alain Billecoq, que la sphère du religieux ait été délimitée : non pas savoir ou philosophie, mais dispositif subjectif pratique qui donne sens à l’obéissance sociale. Ce qui veut dire aussi qu’elle est soumise au politique et ne doit pas mettre en cause les décisions du souverain. Il s’ensuit que c’est la religion qui doit être accommodée à l’État et non l’inverse. Encore faut-il préciser que cela ne touche pas la piété et le culte intérieur, que l’État ne peut atteindre, mais le culte extérieur qui ne doit pas contredire les lois de la république. Ceci fait apparaître en Spinoza un penseur de l’ajustement et non le chantre d’un système univoque se soumettant la réalité : ce sont les nécessités concrètes de la conjoncture historique qui conduisent l’État à s’accommoder de la religion et aux religions à s’accommoder avec les lois de la république, le principe étant le maintien de la cohésion du tout social.

Nous espérons que la richesse et l’actualité de ce dossier seront l̓occasion pour chaque lecteur d’un approfondissement de sa réflexion sur une question, celle du rapport de la politique et des religions, particulièrement important dans l’actualité.

*La Pensée*

1. . Spinoza, *Œuvres*, *Tractatus Theologico-Politicus – Traité théologico-politique.* Texte établi par Fokke Akkerman. Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999, ch. XX, p. 635-637. [↑](#footnote-ref-1)
2. . *Traité théologico-politique*, XVII, p. 557. [↑](#footnote-ref-2)