

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

L'ETERNITE ET L'IMMORTALITE CHEZ SPINOZA

THESE DE MASTER RECHERCHE

Alber Erol NAHUM

Directeur de recherche: Prof.Dr. Kenan GÜRSOY

Mémoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"

Février, 2006

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

L'ETERNITE ET L'IMMORTALITE CHEZ SPINOZA

THESE DE MASTER RECHERCHE

Alber Erol NAHUM

Directeur de recherche: Prof.Dr. Kenan GÜRSOY

Mémoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"

Février, 2006

REMERCIEMENT

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche Prof. Dr. Kenan Gürsoy et les membres du jury Prof. Dr. Tülin Bumin et Prof. Dr. Cemal Bâli Akal qui m'ont encouragé, soutenu et rendu possible l'accomplissement de ce travail. Je témoigne également d'une profonde reconnaissance envers Dr. Ulus Baker et Yard. Doç. Dr. Nilgün Toker Kılınç qui ont contribué à l'enrichissement de ma recherche par leurs critiques et suggestions précieuses. Je voudrais spécialement remercier ma mère et mon père Raşel et İzak Nahum pour leur support si cher et si généreux.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION – L’EXPOSITION DU PROBLEME	1
Section 1 : Rigueur de la pensée et la clarté de la langue	1
Section 2 : Pourquoi le problème de l’éternité ?	6
PREMIERE PARTIE	13
LE RECIT DE L’IMMORTALITE : AMSTERDAM, JERUSALEM, ANDALOUSIE	13
Chapitre 1 - Immortalité dans la conjoncture théologico-politique d’Amsterdam au 17e siècle.....	14
Section 1 : L’actualité du problème théologico-politique.....	14
Section 2 : Une identité juive laïque et les « politiques d’immortalité »	17
Section 3 : Le contexte sociohistorique et idéologique.....	21
Section 4 : Une position ardue : Philosophe laïque et démocrate	28
Section 5 : Le statut théologico-politique de la communauté des juifs marranes à Amsterdam	33
Chapitre 2 - L’Immortalité de l’âme dans le Judaïsme.....	38
Section 1 : La littérature religieuse du Judaïsme	38
Section 2 : L’immortalité dans la Torah	45
Section 3 : L’immortalité dans les époques postbibliques	51
Section 4 : L’immortalité chez Maïmonide	55
Sous-section 1 : Spinoza et Maïmonide : Deux méthodes d’exégèse biblique	57
Sous-section 2 : Un point commun : « perfectionnement de l’endement ».....	60
Sous-section 3 : Une eschatologie contradictoire	62
Chapitre 3 - Hétérodoxie, Hérésie et Herem : L’immortalité à Amsterdam.....	71
Section 1 : L’excommunication de Spinoza.....	71
Section 2 : Les rabbins face à l’immortalité : Mortera, Aboab, Menasse.....	73
Section 3 : L’aventure du marranisme apostat.....	77
Sous-section 1 : La tragédie d’Uriel Da Costa.....	77
Sous-section 2 : Le libertinisme marrane et la double-vie à Amsterdam : Dr. Juan de Prado	82
Section 4 : La conversion philosophique de Spinoza.....	87
DEUXIEME PARTIE	90
ETERNITE CONTRE IMMORTALITE	90
Chapitre 1 - L’immortalité dans le contexte ou le problème de l’évolution de Spinoza	91
Section 1 : L’exigence du contexte et le développement intellectuel de Spinoza .	91
Section 2 : Irréductibilité du génie, subversive et agréable	95

Chapitre 2 - Au-delà de méthode et de négativité : Une philosophie de l'affirmation.....	100
Section 1 : Spinoza devant Kant et Hegel : Critique ou Affirmation ?.....	100
Section 2 : Les traits distinctifs du rationalisme de l'époque : Purification, simplification et infini.....	102
Chapitre 3 - Au-delà de Dieu des religions et Dieu des philosophes : Dieu Nature	109
Section 1 : Un Dieu contre tous les Dieux	109
Section 2 : Les attributs divins et les modes finis	117
Section 3 : Le « manifeste » spinoziste contre la théologie	121
Chapitre 4 - Au-delà du dualisme et du moralisme : L'homme unifié comme désir et persévérance.....	125
Section 1 : L'utilité de la doctrine : « Un modèle de la nature humaine ».....	125
Section 2 : Unité corps-esprit contre la supériorité de l'âme.....	128
Section 3 : Une éthique de désir contre la morale de bien et de mal	134
Chapitre 5 - Sentir l'Eternité dans la Mortalité.....	143
Section 1 : L'immortalité dans le lexique spinoziste	143
Section 2 : Troisième genre de connaissance, béatitude et éternité de l'esprit....	148
CONCLUSION.....	160
BIBLIOGRAPHIE	167

INTRODUCTION – L'EXPOSITION DU PROBLEME

Section 1 : Rigueur de la pensée et la clarté de la langue

Tous les commentateurs de Spinoza peuvent s'accorder du moins sur le point suivant : par son raisonnement établi le plus systématiquement possible, il a voulu éviter tous les contresens possibles ainsi que les équivoques et les ambiguïtés. Généralement ces notions se rapportaient pour lui, aux superstitions et aux préjugés qui dominaient l'esprit de son temps et c'est pour cela qu'il a refusé absolument de laisser les portes entrouvertes à un mystère dans le cadre de sa philosophie. Sa pensée devait être claire et totalement intelligible comme la nature elle-même. Les philosophes « amateurs » du 17^e siècle désiraient, avant tout, enlever de la pensée, le poids scolastique qui occultait les vérités concernant la vraie nature des choses. Cette tâche, exigeait la simplification de la pensée et la purification de l'entendement en se débarrassant de tout ce qui était considéré inutile et illusoire mais aussi imprécis et confus. De ce fait, à l'aube de la philosophie moderne, son fondateur Descartes ne visait pas seulement à écarter les pensées scolastiques mais il aspirait certainement à rompre une fois pour toutes avec les méthodes de réflexion et les formes d'écritures de l'école, à savoir, le syllogisme, les maximes détachés, les aphorismes etc. La nouvelle philosophie devait se baser sur une méthode rigoureuse par laquelle on exposerait et démontrerait l'enchaînement des prémisses rationnelles d'une manière précise, exacte et évidente. C'est pourquoi, Descartes s'est tourné vers les mathématiciens en disant « qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certains et évidents [...] »¹

Spinoza suit sans aucun doute les traces de son « maître » en ce qui concerne la conviction d'atteindre à une certitude maximale dans la philosophie en adoptant les formes géométriques et mathématiques. En effet pour Spinoza, c'est la seule

¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1989, deuxième partie, p.71

méthode par laquelle on peut arriver à comprendre les choses non par ses fins fictives mais par ses causes et ses essences. En ce sens, les mathématiques assumaient selon Spinoza un rôle de démystification. « [...] cette seule cause [le renversement de l'ordre de la Nature] certes eût pu faire que le genre humain à jamais ignorant de la vérité, si la *mathématique*, occupée non des fins mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avait fait luire devant les hommes une autre norme de vérité »² Nous allons voir l'importance de la connaissance par les causes et les essences. Spinoza montre qu'il prend l'ambition de Descartes à la lettre, en rédigeant son chef-d'œuvre sous forme géométrique et en l'intention de traiter des matières métaphysiques comme il s'agissait des objets géométriques, des plans et des lignes. Le souci de clarté constitue donc une des motivations principales dans la nouvelle entreprise philosophique de cette époque et surtout chez Spinoza. Semblablement à Descartes pour qui les idées claires et distinctes représentent une base solide et ferme pour la construction d'un système philosophique et scientifique, Spinoza s'efforce d'expliquer les matières, le plus clairement possible pour ne pas laisser la moindre place aux ambiguïtés et aux malentendus.

Un autre aspect important de ce souci de clarté et d'intelligibilité concerne les sens univoques donnés aux mots à l'intérieur du système. Comme toutes les autres philosophies authentiques, celle de Spinoza contient une certaine défiance à l'égard du langage ordinaire. Selon lui, une philosophie rigoureuse nécessite avant tout un appareil de concepts qui élimine les erreurs de ce langage qui posent des problèmes sévères pour le penseur. Autrement dit, la purification de l'entendement – le remède rationaliste pour les erreurs – comprend aussi la reconstitution du langage propre aux idées et à l'entendement humain qui peut seul garantir la connaissance adéquate des choses. La constatation de Spinoza se manifeste de la façon suivante : Le langage ordinaire se repose en effet sur l'imagination et le mémoire (les dispositions plutôt corporelles que mentaux) qui sont fréquemment les lieux des illusions qui ne nous procurent pas les causes et au niveau desquelles on aperçoit seulement les effets, les conséquences. En ce sens, le langage est une connaissance par les signes (une connaissance inadéquate). Pour cette raison, le langage tel qu'il est, ne nous assure pas un instrument fiable dans la recherche de la vérité. « Comme les mots sont une partie de l'imagination, c'est-à-dire comme nous formons fictivement de nombreux

² *Ethique* I, Appendice (trad. Appuhn *Œuvres* III)

concepts selon la manière dont les mots se composent vaguement dans la mémoire à partir de quelque disposition corporelle, il ne faut pas douter qu'ils puissent, comme l'imagination, être la cause de nombreuses graves erreurs si nous ne nous gardons pas très fermement. »³ Le langage y est conçu donc comme un système de signes équivoques en tant que les effets des mélanges corporels et qui restent toujours à la surface ; et les mots sont seulement des effets corporels ou des résultats des facultés et des processus erronés que la philosophie va renverser en les concevant par les racines. De même, comme c'est la vie commune de la foule, les effets de leurs expériences communes qui fondent le langage et les sens des mots, il est inévitable que dans les mains des théologiens ceux-là deviennent des instruments d'oppression politiques (comme c'est le cas par exemple pour les oppositions de Vrai et Faux, Bien et Mal etc.) Une entreprise philosophique ne doit pas s'attarder alors dans les significations courantes des mots si elle ne veut pas faire fausse route dès le début. « [...] Comme le vulgaire a d'abord trouvé les mots, qui sont ensuite employés par les Philosophes, il appartient à celui qui cherche la signification première d'un mot de se demander ce qu'il a d'abord signifié pour le vulgaire, surtout en l'absence d'autres causes qui pourrait être tirées de la nature du langage pour faire cette recherche. »⁴ La recherche philosophique doit s'intéresser uniquement à la nature des idées et des choses qui sont les expressions parallèles d'une réalité unique. Selon Spinoza, ceux qui n'ont pas compris cela ont dû inventer des distinctions fictives comme l'Etre réel et Etre de Raison. « Je ne m'étonne pas cependant, dit Spinoza, que les Philosophes attachés aux mots et à la grammaire soient tombés dans des erreurs semblables ; car ils jugent des choses par les noms et non des noms par les choses. »⁵

A part ces obstacles pour un projet philosophique, l'usage ordinaire des mots entraîne aussi des autres inconvénients sur le plan communicationnel et social. A cet égard pour Spinoza « l'erreur manifeste une distorsion entre les idées et les mots. [...] Du point de vu du corps, l'erreur est une mauvaise application des noms aux choses. L'Esprit pense vrai mais le corps par sa bouche ou par sa main exprime autre chose. »⁶ On a dit que les sens des mots étaient forgés par les expériences

³ *Traité de la réforme de l'entendement* §88, (trad. Lécrivain) p. 127

⁴ *Pensées Métaphysiques*, 1^{ère} partie, ch.6 p.352 (trad. Appuhn *Œuvres I*) On peut discerner ici les deux approches modernes pour les études linguistiques : étymologique diachronique et structuraliste

⁵ *Pensées Métaphysiques*, ch. 1, p.339

⁶ Chantal Jacquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, Paris, PUF, 2004, p.12

subjectives et les complexions corporels des hommes et pour cette raison, pour la plupart du temps les mots n'indiquent pas aux mêmes choses pour tout le monde. Spinoza conclut ainsi, « Et de là naissent la plupart des controverses, à savoir que les hommes n'expriment pas correctement leur pensée ou de ce qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui. »⁷ C'est une des bases des conflits sociales. Pour l'éviter, il est nécessaire de préciser à l'avance ce qu'on entend d'un mot quand on l'emploie. Des lors, créer une sorte de l'entente préliminaire sur les sens des mots, se présente comme une exigence philosophique.

Spinoza applique ses principes linguistiques préliminaires à son vocabulaire et au lieu d'inventer un nouveau lexique, de créer des mots nouveaux pour un jargon philosophique propre à lui seul, il préfère emprunter des concepts aux diverses traditions de pensée, au langage courant et de les adapter en leur donnant des sens tout à fait nouveaux et subversifs dans le cadre de son système. Ce faisant, il nous présente dès le début un langage auto référentiel (« j'entends par... ») pour la lecture de son œuvre et un plan d'immanence pour la lecture de l'univers en entier. En conséquence, quand on lit Spinoza, il ne faut point penser aux sens conventionnels des mots dont tout le monde fait l'usage. Il avertit ses lecteurs à ce propos vraiment capital pour la compréhension de l'œuvre : « Je sais que ces mots ont dans l'usage ordinaire un autre sens. Mais mon dessin est d'expliquer la nature des choses et non le sens des mots, et de désigner les choses par des vocables dont le sens usuel ne s'éloigne pas entièrement de celui où je les emploie, cela soit observé une fois pour toutes. »⁸ Alors ce qui importe, c'est de ne pas mélanger le contenu des termes spinozistes (des termes ontologiques, jusqu'aux termes psychologiques et éthiques) avec l'usage ordinaire de ces mots.

D'où suit qu'il est indispensable d'accorder aux concepts le sens que l'auteur de l'*Ethique* entend d'eux, les sens tel qu'ils nous sont présentés souvent dans les définitions. Ce faisant, Spinoza exécute un autre dessein qui caractérise sa pensée : une philosophie *pratique*.⁹ En effet, selon Deleuze, l'*Ethique* est rédigé sur deux plans différents ; d'une part, pour les spécialistes qui connaissent déjà le jargon philosophique et de l'autre part, pour « l'homme de la rue » qui peut et doit

⁷ *Ethique* II, prop.47, scolie

⁸ *Ethique*, III, Définitions des Affects XX explication

⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981

comprendre le contenu du livre, parce qu'il s'agit là des passions, de l'imagination, de la vie quotidien de tout le monde.¹⁰ Alors quand Spinoza parle de Dieu, des essences etc., il commence par les *redéfinir* (« j'entends par Dieu... »). Nous pouvons dire que dès le début, nous rencontrons l'invention ou la production des « notions communes » et les concepts qui rendront la vérité et ses acquis communicables. Et même les concepts le plus abstraits acquièrent un rôle décisif dans la concrétisation de la description de la vie, d'où peut-être l'actualité et la pertinence de Spinoza. Pour dire encore avec Deleuze, « C'est un philosophe qui dispose d'un appareil conceptuel extraordinaire, extrêmement poussé, systématique et savant ; et pourtant il est au plus haut point l'objet d'une rencontre immédiate et sans préparation, tel qu'un non-philosophe, ou bien quelqu'un dénué de toute culture, peuvent en recevoir une soudaine illumination, un 'éclair'. »¹¹ Un éclair qui rend l'œuvre de Spinoza, accessible et attirante même aux lecteurs non-instruits, en leur permettant de repérer en eux une idée adéquate et d'en produire plus, afin de passer de la passivité à vivre activement selon leurs puissances d'agir. Il importe aussi de noter que certains commentateurs découvrent dans le langage de Spinoza, un rythme, un mouvement et un style inséparable de sa pensée. D'où selon Meschonnic la poétique de la pensée spinoziste.¹² Ce rythme poétique abonde, selon Deleuze, en « deux vitesses de lectures tout à fait différentes » et renferme un amalgame deux chaînes d'écritures : l'un qui marche continuellement avec des propositions et des démonstrations et l'autre qui s'arrête dans les scolies pour illustrer un point ou argumenter et discuter avec les théologiens, les philosophes contemporaines et ses prédécesseurs juifs. A ce point, Wolfson, n'hésite pas de discerner deux Spinoza (Benedictus et Baruch) derrière ces deux styles différentes : « Dans le cas de l'*Ethique* de Spinoza, il y a, d'un côté, un Spinoza explicite, que nous appellerons Benedictus. C'est lui qui parle en termes des définitions, d'axiomes et de propositions ; c'est lui également, qui raisonne selon la méthode rigide du géomètre. Et puis, de l'autre côté, il y a le Spinoza implicite, qui se cache derrière ces propositions, ne se dévoilant qu'occasionnellement dans les scolies ; son esprit est gorgé des doctrines philosophiques traditionnelles, et sa pensée arpente les sentiers logiques battus par les argumentations médiévales. Nous l'appellerons Baruch.

¹⁰ Ulus Baker, "Spinoza: Hayatın Geometrisi" *Virgöl Sayı*: 1, Ekim 1997

¹¹ Deleuze, *op. cit.* p. 173

¹² H. Meschonnic, *Spinoza Poème de la pensée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002 p.49

Benedictus est le premier des modernes ; Baruch est le dernier des médiévaux. »¹³
 Certes, ces deux flux sont motivés pourtant par le même souci de cohérence et d'intelligibilité.

Section 2 : Pourquoi le problème de l'éternité ?

« Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. »

Ethique, V, 23, scolie

Malgré ses soucis d'intelligibilité et de communicabilité ainsi que son souhait de bâtir un système clos, totalement cohérent et autoréférentiel, il est bien évident que ni par l'exposé géométrique et ni par les sens univoques de ses concepts, Spinoza n'a pas pu s'échapper aux interprétations diverses et contradictoires touchant différentes matières de son système. Comme toutes les autres œuvres maîtresses de la philosophie, celle de Spinoza a suscité de nombreux débats, des critiques et des polémiques à travers les siècles. Elle a exercé une influence profonde dans quantité de domaines et non seulement sur les « philosophes de profession » mais aussi sur les poètes, les écrivains voire des scientifiques. Elle a été interprétée de plusieurs manières et donna naissance à une littérature prolifique surtout à partir de 18^e siècle. Bréhier, l'explique comme ci-après : « Il n'est pas de doctrine qui ait excité autant d'enthousiasme et autant d'indignation que celle de Spinoza ; il n'en est pas beaucoup qui ait été comprise plus différemment et jugée plus diversement. »¹⁴ La multiplicité des divergences dans l'interprétation de sa philosophie peut être surprenante à première vue : pour certains il était un panthéiste, d'autres le considéraient comme un matérialiste ; on a vu en lui à la fois le successeur de Descartes, un rationaliste absolu prédécesseur des Lumières, un kabbaliste en chambre et le précurseur de l'idéalisme allemand, du marxisme et même de la psychanalyse. Il est vraiment curieux de voir même aujourd'hui les écoles adversaires avec des vues politiques totalement différents se réclamant de Spinoza.

Les grandes vagues de spinozisme ont été vécues dans différentes époques et dans différentes formes : a) 18^e siècle Spinoza (ou M. de Lettres comme on l'appelait

¹³ Harry Austryn Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, Paris, Gallimard, 1999 p.9

¹⁴ Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1996 (7^e édition) tome 2 pp.139-175

à l'époque) était la véritable source d'inspiration pour les *philosophes* des Lumières, de Voltaire à Diderot et pour cette époque il était considéré comme un matérialiste athée révolutionnaire. b) Au 19^e siècle les idéalistes allemands ont découvert l'œuvre de Spinoza et pour eux toute pensée découlait de son système moniste. Cette fois, Novalis le référait comme un « ivre de Dieu ». Dieu comme la substance était le point de départ pour toute philosophie. Hegel l'explicita dans sa fameuse formule : « Spinoza constitue un tel point crucial dans la philosophie qu'on peut dire en fait on a le choix entre le spinozisme ou pas de philosophie du tout. »¹⁵ Or, il fallait commencer par Spinoza et sa substance absolue pour le dépasser vers l'Idée (un absolu non formelle avec un contenu), en résolvant sa contradiction interne. Alors aux yeux de Hegel, Spinoza n'est qu'un « moment » de vrai qui ne parvient pas à couvrir tout le vrai.¹⁶ c) Spinozisme qui coule comme pensée souterraine, refait son apparition au 20^e siècle encore une fois en France, à travers le marxisme structuraliste et l'anti-humanisme théorique d'Althusser. Néanmoins, les plus grandes redécouvertes de Spinoza à l'époque portent le nom de Deleuze. Donc depuis les fins des années soixante, Spinoza n'est plus réduit à un penseur simplement post-cartésien ou un néo-stoïcien ou encore un mystique oriental. Sauvé d'être un objet pour le seul l'intérêt académique, le spinozisme devient sous la plume des commentateurs français une philosophie vivante, un point d'appui pertinent pour l'éthique et la politique contemporaine. En fait, l'enjeu en France était d'abord d'assigner un précurseur à Marx, autre que Hegel et sauver par là Marx de l'interprétation humaniste et historiciste.¹⁷ D'autre part, pour Deleuze, le spinozisme était dès le début une philosophie pratique, une philosophie de l'événement et de l'affirmation représentant la vraie alternative à l'hégélianisme et à la psychanalyse qui étaient conçus par les spinozistes comme des conceptions souvent réductionnistes. En France, on voit que les études spinozistes n'ont cessé d'augmenter depuis, et on dispose aujourd'hui d'une littérature secondaire colossale, sur toutes les matières de la philosophie spinoziste.

¹⁵ Cité par Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990, p.17

¹⁶ Ibid., p.19

¹⁷ Dans un entretien, Matheron raconte cette période de commencement d'une façon très sincère : « Au début, donc, j'avais commencé à étudier Spinoza parce que j'y voyais quelqu'un qui avait eu le grand mérite, par-delà les limites que lui imposaient sa perspective de classe, d'être un précurseur de Marx ; et maintenant, j'ai plutôt tendance à voir dans Marx quelqu'un qui a le grand mérite d'être l'un des successeurs de Spinoza dans certains domaines » "A propos de Spinoza" Entretien avec Alexandre Matheron, réalisé par Laurent Bove et Pierre François Moreau in *Multitude Web*

Mais l'équivoque est toujours là. Toutes ces littératures secondaires qu'on a évoquées, n'ont pas absenté d'accroître le nombre des sujets de controverse. Parmi les points discutés du spinozisme il y en a un qui a beaucoup troublé les commentateurs et qui a engendré les plus virulents différends. Ceci constitue également le sujet de notre travail : l'éternité de l'esprit ou l'immortalité de l'âme. L'équivoque qui relie peut-être Benedictus à Baruch, les thèmes médiévaux à ceux des modernes. Pierre-François Moreau, un des plus éminents commentateurs contemporains de Spinoza, constate, à juste titre que « ce terme et ses usages ont fait couler beaucoup d'encre dans la littérature secondaire. »¹⁸ A vrai dire, la littérature sur ce sujet est assez riche pour former un domaine de spécialité à part. Ceci dit, nous devons préciser à l'avance, que nous n'avons pas comme objectif d'effectuer une étude exhaustive même juste pour ce champ de travail. Pourquoi alors choisir un tel sujet qui contient déjà une discussion chargée et volumineuse, qui donne de l'embarras même aux spécialistes distingués de Spinoza et un sujet sur lequel on peut aisément se tromper et qui est notoirement difficile à pénétrer ? Ce choix demande tout d'abord des justifications en vertu desquelles nous allons présenter notre itinéraire qui servira de traiter de ce problème.

Cette difficulté de comprendre l'éternité « relative à l'homme » provient en effet d'une rupture ou d'un changement de ton radical de 5^e livre de l'*Éthique* qui semble, à première vue, contredire sinon négliger ce qui a été dit dans les quatre premiers chapitres précédents. A strictement parler, nous savons qu'un des buts décisifs de Spinoza est de nous faire rejeter les illusions qui nous rendent passifs et assujettis devant les forces « inconcevables » des événements de la nature, des interventions de la « volonté divine » ou tout simplement de la fortune. Sans aucun doute les doctrines religieuses de l'immortalité de l'âme ou de vie après la mort comptent parmi ces « asiles d'ignorances » lesquelles il niait même avant sa carrière comme philosophe. Et on a avancé même, que ses vues sur ce sujet étaient un des raisons plus importantes de sa féroce excommunication. En outre, c'est encore Spinoza qui énonce l'unité et le strict parallélisme (l'unité ? l'égalité) entre le corps et l'esprit en mettant davantage l'accent sur le rôle du corps à propos de l'individuation de l'homme ainsi que la vanité morale d'un espoir ou crainte pour une récompense ou châtement dans une vie au-delà. Alors c'est le fondement même

¹⁸ Pierre-François Moreau, *Spinoza l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p.503

de ses pensées ontologiques et éthiques qui est incompatible avec une doctrine d'immortalité ou d'une vie bienheureuse d'au-delà. En tout état d'apparence, ses vues s'enracinent de ses convictions initiales comme jeune membre de la communauté juive d'Amsterdam. Comment ne pas s'étonner alors quand on rencontre ces formules qui sortent de la plume de même philosophe : « Il est donc temps maintenant de passer à ce qui touche à la durée de l'esprit [mentis durationem] sans relation avec l'existence du Corps [Corpus pertinent]. » Et une autre encore plus difficile à digérer et que nous avons beaucoup de peine à comprendre, « L'Esprit humain ne peut être entièrement détruit avec le Corps, mais il reste de lui quelque chose qui est éternel. »¹⁹

Le présent travail se propose donc de discuter cette *quelque chose* ou cette *partie éternelle* de l'esprit qui demeure après la mort c'est-à-dire la décomposition du corps, et d'essayer de dégager (s'il existe vraiment) l'ambiguïté de ces énoncés. Est-ce qu'il s'agit vraiment d'une obscurité, d'une opacité ou pire encore d'une incohérence (comme certains commentateurs évoquent) de la part de Spinoza ?

La méfiance envers les choses susceptibles de changer et de périr qui va de pair avec le vif désir pour l'éternité (plus précisément le désir de résister à la temporalité et à devenir) a été un trait décisif dans les traditions religieuses aussi que chez plusieurs écoles philosophiques depuis l'Antiquité. Cette conception joue avant tout un rôle primordial dans le mépris à l'égard du corps humain, le terrain des affects, des appétits, des sensibilités, des douleurs et des désirs qui sont voués aux changements constants et qui menacent – même si ce n'est pas ouvertement et consciemment – l'obéissance aveugle aux valeurs préétablies de la société qui repose sur la soumission. Ce *terra incognita* fût le supplément dangereux qu'il fallait exclure, un fardeau à rejeter et à omettre de la pensée pure et contemplative. Comme certains écrivains le fait remarquer, la révolte silencieuse du corps humain qui recommence à la renaissance et à l'aurore de la modernité a trouvé son apogée dans la philosophie moderne, des théories esthétiques et du matérialisme jusqu'à la phénoménologie et la psychanalyse etc. Si l'on veut distinguer une caractéristique que les grands philosophes partagent, on peut la chercher dans la compréhension profonde de la place centrale du corps et de corporalité dans tous ce qui est humain. Spinoza certainement y fait partie, en effet, c'est celui qui tient la recherche

¹⁹ *Ethique* V, prop.20, scolie et prop.23

concernant la puissance d'un corps pour une exigence, dans un projet proprement éthique et qui tient la vertu comme l'effort de persévérance d'un corps. En ce sens, l'éthique spinoziste consiste avant tout d'un projet ontologique. Dans ce cas là, les questions qui se posent deviennent extrêmement attirantes : Est-ce que Spinoza préfère passer au-delà de ses fondements ontologiques et psychophysiques (c'est-à-dire une vision de nature régie par des lois nécessaires et immuables dont l'homme n'est qu'une partie) pour pouvoir ouvrir une place à l'immortalité de l'âme ? Est-ce qu'on doit lire les propositions qui suivent la vingtième proposition de la dernière partie de l'*Ethique* comme un compromis à l'égard de sa tradition et d'ancêtres judaïques ou Spinoza révèle-t-il la côté mystique de sa pensée dans le livre cinq ? Est-ce que cette partie est vraiment incompatible avec le reste du système ? Est-ce qu'il est possible qu'il cherche ici à se réconcilier avec les autres courants de pensée de l'époque comme le cartésianisme ? De là découle toute une série de questions purement philosophiques (notamment la différence entre l'éternité et l'immortalité, le statut ontologique de l'existence relative à la durée, la possibilité d'un 'moi' dans l'éternité, autrement dit d'une éternité ou immortalité personnelle etc.) qui nous renvoient effectivement aux lectures plus minutieuses de l'œuvre par lesquelles on va tâcher de suivre le progrès s'acheminant vers l'éternité de l'esprit.

Certes, il existe plusieurs voies d'examiner la célèbre éternité spinoziste. Dans ce travail, nous avons choisi surtout de suivre un itinéraire sociopolitique et théologique. On sait que Spinoza a bénéficié d'un héritage considérable et très complexe, notamment de la tradition juive par la médiation de la spécificité marrane²⁰ hispano-portugaise. C'est pourquoi, nous pensons qu'il est éclairant de connaître le développement du thème de l'immortalité jusqu'au temps de Spinoza dans les sources principales du judaïsme (Torah, Talmud, Maimonide) parallèlement aux événements décisifs de l'histoire du peuple juif (les querelles, l'exile, la dissémination, l'expulsion etc.) Puis, il faudra expliquer la place de l'immortalité dans la conjoncture théologico-politique de Pays-Bas au 17^e siècle. Dans ce contexte, les opinions hérétiques des précurseurs marranes de Spinoza et les raisons probables de l'excommunication du philosophe peuvent rendre plus accessible le passage de la

²⁰ Un terme d'une importance capitale pour notre propos. Il y a plusieurs noms pour désigner les juifs qui ont été forcés à se convertir sous l'Inquisition. En hébreu, on utilisait les mots *anusim* (forcés) ou *meshummadim* (convertis). Mais les plus courants dans la littérature sont *conversos* et un qualificatif plus méprisant, utilisé à l'origine par les chrétiens pour désigner ceux qui soupçonnaient d'être des judaïsant clandestin *marranos* (porc).

négarion de l'immortalité de l'âme, à l'affirmation de l'éternité de l'esprit. Pour cette raison, nous devrons consacrer une grande partie de l'étude à l'immortalité de l'âme juive, ensuite on verra que dans le contexte social hollandais et au sein de l'héritage culturel assez spécifique des marranes, la dispute de l'immortalité acquiert un statut extrêmement politique, assez fragile pour provoquer des débats intenses et plusieurs excommunications sévères. En fait, la communauté de Spinoza n'était pas seule à être secoué par les problèmes de la nature de l'âme, de l'ère messianique et de la vie d'au-delà. Le 17^e siècle fut l'époque où les espoirs pour une intervention divine (aussi bien pour les juifs que pour les autres sectes chrétiennes comme les quakers et les millénaristes) pesaient lourdement sur la vie religieuse et politique. De ce fait, notre interrogation portera sur la place probable de Spinoza dans les polémiques théologiques de l'immortalité dans la communauté séfarade amstellodamoise et l'influence de ce débat sur son développement intellectuel et sur sa conversion philosophique.

Assurément, comme tous les autres thèmes spinozistes, l'éternité de l'esprit (avec ses dimensions ontologique et éthique) acquiert sa forme définitive dans l'*Ethique*, l'ouvrage considéré achevé et contenant la version finale du spinozisme. De cette manière, l'objectif de comprendre l'éternité spinoziste nous permettra de parcourir l'*Ethique* dans sa totalité, d'ailleurs, du même coup, on y découvre les trois axes qui se réunissent dans la livre V, pour donner la visée ultime du spinozisme, à savoir, une vraie voie de salut séculier et une nature humaine supérieure par la seule connaissance des causes de Dieu, des choses et de nous-mêmes. Alors, cette visée enveloppera des problèmes comme l'individualité, l'unité corps-esprit (au sein de l'ontologie moniste), les affects et le rôle de la Raison à les contrarier, les trois genres de connaissances et enfin éternité dans la liberté et la joie. Il faut noter aussi que Spinoza pense qu'on ne pourra comprendre entièrement l'utilité suprême de sa doctrine que dans la cinquième partie de l'*Ethique* qui représente effectivement le sommet éthique. Il est légitime alors de demander si « l'éternité de l'esprit » correspond au couronnement du système en offrant à l'homme une sorte d'immortalité qui vient s'ajouter aux avantages pratiques relatives par exemple à la connaissance de Dieu, à la tranquillité de l'âme, à la vertu, aux relations sociales et à l'organisation de la société en générale, ou bien ceci est simplement la conséquence logique nécessaire de l'argumentation et par lequel on n'acquiert rien de nouveau. Est-ce qu'elle nous promet quelque chose d'autre que la connaissance des choses

éternelles ? Une étude sur l'éternité doit réfléchir aussi sur ces questions. De la sorte, dans ce contexte le concept d'éternité ne sera pas examiné seulement par sa relation à la durée et à la temporalité mais surtout à la vertu et à la béatitude. En ce sens, les sujets de l'immortalité et de l'éternité constitue aussi un des terrains de conflit entre la philosophie spinoziste et la théologie. En somme, nous souhaitons discuter ces thèmes à travers le défi audacieux qu'adresse le spinozisme à la théologie, aux autres philosophies de transcendances et aux politiques asservissantes.

PREMIERE PARTIE

**LE RECIT DE L'IMMORTALITE : AMSTERDAM,
JERUSALEM, ANDALOUSIE**

Chapitre 1

Immortalité dans la conjoncture théologico-politique d'Amsterdam au 17^e siècle

Section 1 - L'actualité du problème théologico-politique

Au début du 21^e siècle, nous remarquons le retour des discours religieux sur la scène politique. Les guerres sont déclarées au nom de Dieu et au nom des valeurs religieuses aux deux côtés, les « ennemies » se traitent « axes du mal ». Il va sans dire que, ce sont les intégrismes des religions qui représentent les « civilisations » comme des idéologies dans ce soi-disant conflit historique. Au sommet du développement technique, administratif et communicationnel, on s'assoit devant les postes de télé et on regarde les politiciens donnant des discours sur le *bien et le mal*, on suit les débats sur les problèmes moraux en même temps que les interventions militaires en directe et les attentats kamikazes. D'autre part, la sphère publique aussi ornée d'une lutte de reconnaissance culturelle. Dans ce contexte, la notion de citoyenneté uniforme du modèle républicain et l'appartenance à une classe sociale ont cédé leurs places aux revendications des identités culturelles. Et même, le contenu de ces identités a été envahi particulièrement par les signes, les actes de foi et les appartenances religieuses. De nos jours, les gens ne se contentent plus de s'exprimer comme citoyen dans l'espace public, mais ils préfèrent se rendre visible par leurs ethnies ou leurs religions ou encore par des innombrables sous-cultures. Le communautarisme semble donner un antidote à l'atomisation de l'individualisme dans un moment historique où paradoxalement le marché mondial lie et uniformise tous les coins de la planète et où les identités nous sont offertes comme des marchandises. Enfin, il est totalement plausible et admissible à l'heure actuelle, de transmettre immédiatement les inégalités économiques et sociales du capitalisme mondial à un langage culturel et parfois religieux.

Bien évidemment le milieu intellectuel et surtout le domaine des sciences humaines n'ont pas pu s'échapper aux conséquences de cette croissance d'identités et de combats culturels. On y discute avec plus d'insistance les théories de multiculturalismes, les politiques d'identité sexuelle et religieuse ainsi que les dimensions identitaires de l'oppression et de l'exploitation. En outre, la dernière

décennie fut témoin d'une littérature de *religion* et de *religiosité* qui a crû assez rapidement en France.²¹ Surtout pendant la deuxième moitié du 20^e siècle, certains marxistes ont retrouvé la foi, et de nombreux phénoménologues ont suivi la voie que Husserl a frayée, jusqu'aux portes de néo-thomisme et de spiritualisme chrétien ou judaïque. De même, « sujet » ou « moi » n'occupent plus leurs statues privilégiées dans la philosophie, c'est plutôt à « l'autre » ou « l'autrui » qu'on se réfère, dans les textes contemporains sur l'ontologie, l'éthique et voire la politique. Sauf que, cette relation à l'autre dissimule chaque fois une façade quasi-mystique. Car, après « la mort de Dieu » et la mort de la religion comme un système cohérent et raisonnable, on atteste la naissance de toutes sortes de nouvelles idoles, nos esprits censés être illuminés cherche refuge dans les fanatismes et intégrisme religieux, dans les occultismes de sectes et de codes secrets, de chiffres et les lettres sacrés etc. Dans la sphère politique, ceci correspond aux théories des complots nationalistes et xénophobes (surtout antisémites) qui marquent en effet l'affaiblissement de la puissance politique de l'humanité vis-à-vis des appareils et des procédés qui déterminent sa vie. Les hommes n'ont pas l'habitude d'entendre la vérité et de prendre conscience des causes qui les déterminent à agir. L'obéissance absolue aux autorités et aux illusions leur convient plus. Nous vivons encore une fois un moment historique dans lequel l'homme perd le courage et la capacité de prendre en possession la direction de son destin et de le tourner vers les fins plus rationnelles par des actions collectives ; aujourd'hui les *credo* dénué de jugement et les politiques moralistes (évangélistes et fondamentalistes) règnent encore une fois la politique dans le monde qui s'écroule vers sa destruction totale. Nous avons besoin de Spinoza plus que jamais dans cette atmosphère où on explique prétendument les événements sociopolitiques par des signes et des spéculations et non par ses causes.

En somme, il est permis de penser qu'on reprend la route de sécularisation politique de la sphère publique (qui est l'un des piliers décisifs de la modernité avec l'urbanisation, l'industrialisation etc.) vers l'arrière. Ainsi, l'éclaircissement se retourne en mythe, au moment où le monde est dit illuminé jusqu'au point d'aveuglement. Dans le processus politique et quotidien, on aperçoit que, quelque chose fait défaut dans notre conception de laïcité. De cette optique, les acquis de la modernité se sont mis en question, car ce que nous expérimentons est aussi une crise

²¹ On a juste à consulter les derniers œuvres de Derrida, de Badiou, de Michel Henry ainsi que toute une littérature de Levinas.

profonde qui rend évident la perte de sens dans la vie et dans la politique moderne, d'où le rapprochement de la politique vers une quête d'identité, vers la théologie et la morale. En ce sens, ce retour aux *politiques théologiques* exige une réflexion plus avancée sur la nature et les fondements même de la modernité et de la rupture de pensée politique moderne avec la théologie. Tous ces problèmes habitent la pensée de Spinoza : les impasses des identités, le statu politique de la religion, la relation entre la théologie et la philosophie, la raison contre les superstitions. Il est donc temps de se rappeler Spinoza : philosophe du théologico-politique et de l'éthique de puissance. Mais quelle identité peut exprimer cette position de Spinoza, sinon un rejet systématique et absolu de toute identité imposée de son temps ? Où en est-il les sources marranes dans cette identité ?

Presque tout le monde reconnaît l'ambiguïté du modernisme de Spinoza (certains retrouvent chez lui une critique anticipée et rigoureuse de la modernité, et les commentateurs soulignent qu'il se réfère pour une grande partie de son œuvre à la tradition médiévale) mais nous pensons que les doutes sont aussitôt levés à propos de sa *laïcité*. Spinoza est, avant tout, un philosophe laïque par excellence. Bien plus, nous pouvons discerner aujourd'hui qu'il est le premier penseur vraiment laïc de l'histoire et peut-être le seul qui a édifié un système englobant avec des implications politiques et éthiques qui s'appuie sur une base entièrement laïque. Autrement dit, pour la première fois la laïcité se revêt d'un caractère proprement philosophique avec Spinoza. Il mérite d'être avancé encore que contrairement à la laïcité moderne qui est renvoyé seulement au monde institutionnel, celle de Spinoza se manifeste comme une philosophie de joie et de béatitude strictement pour le monde ici-bas (le seul monde qui existe !), ainsi qu'une politique d'organisation des puissances, des affects, des intellects dans une immanence totale. Spinozisme nous offre alors un « rationalisme » qui peut charmer le monde désenchanté, sans avoir besoin de recourir aux nouveaux centres de domination transcendante (aux critiques romantiques et rétrogrades, aux nouvelles sectes, aux nouveaux mysticismes etc.)

Section 2 - Une identité juive laïque et les « politiques d'immortalité »

Si Spinoza a proposé une vision laïque et pour l'univers et pour l'organisation politique, cela n'a été guère sans peine. Pour utiliser le terme anachroniquement, la vie de Spinoza définit la crise identitaire d'une communauté précise, au sein d'un pays religieusement et politiquement instable. Jusqu'ici, nous avons simplement essayé de faire pressentir que la vie et le message philosophique de Spinoza pouvaient être lu dans un contexte spécifique dont les éléments constitutifs étaient le judaïsme, le marranisme et l'arrière plan historique et sociopolitique d'Amsterdam du 17^e siècle, c'est-à-dire les guerres et les sectes religieuses. A ce point, nous voulons étendre notre analyse initiale sur ces matières, afin de bien préciser comment le message moral de Spinoza et particulièrement ses vues métaphysiques sur *l'immortalité* ont acquis un statut politique radical et dangereux pour l'ordre établi de la communauté et du pays. Cet examen nous permettra aussi de comprendre pourquoi le nom de Spinoza gagnait un visage tellement diabolique aux yeux de ses contemporains et même aujourd'hui pour certains écrivains. Et partant, cette interrogation sur les raisons probables de l'excommunication de Spinoza peut nous mettre sur deux chemins en même temps : théologique et politique. Spinoza était conscient du fait que la politique était inévitablement une affaire théologique à son époque. Et on voit aujourd'hui qu'il n'aurait pas tort de dire qu'il en était ainsi pour tous les temps.

Spinoza a développé ses premières réflexions à partir d'une certaine tradition religieuse et philosophique (notamment l'orientation intellectualiste du rationalisme juif médiéval) et même après son rencontre avec le cartésianisme, la pensée scientifique et les autres courants modernes de l'époque, il n'a jamais arrêté de profiter de cet héritage intellectuel, tout au contraire, d'un certain égard, il a continué à penser à l'intérieure de cette tradition et en suivant ses problématiques. C'est pour cela qu'il est difficile de comprendre *l'éternité de l'esprit* du livre V de *l'Ethique* sans prendre en considération ce dialogue et l'influence de cette tradition. En fait, quand on restitue Spinoza dans ce contexte, on peut lire d'un certain égard, ses principes métaphysiques et moraux comme une culmination de ce courant philosophique dont les grands représentants sont Maïmonide et Gersonide.²² Nous

²² Steven Nadler, *Spinoza's Heresy Immortality and the Jewish Mind*, Oxford UP, 2001 p. ix

allons nous attarder sur cette tradition philosophique à propos de l'immortalité de l'âme. Il importe maintenant de constater que Spinoza n'a jamais cessé de penser sur le problème de la religion ou encore sur les problèmes théologiques quoiqu'en leur donnant des aspects différents. Ces problèmes l'intéressaient tout d'abord en tant que juif excommunié dans un environnement hostile où il y avait partout des querelles sectaires, mais aussi en tant qu'un penseur qui entretient un dialogue implicite (et de temps en temps ouvert) avec ses ancêtres avant-coureurs (notamment les prophètes et les rabbins.)

L'identité sociale de Spinoza pose encore plus de problèmes. Afin de mieux saisir le contexte historique, il faut noter qu'à l'époque de Spinoza rester en dehors de toute identité religieuse n'était pas conçue seulement bizarre mais signifiait aussi la perte de toute possibilité de reconnaissance publique et sociale. La citoyenneté d'un pays n'était pas à cette époque une identité véritable à travers laquelle on pourrait s'exprimer publiquement. Plutôt, cette conception d'identité n'existait pas. L'appartenance à une religion ou une secte était le seul moyen de participer à la vie sociale. Les gens rompaient avec leur confession que pour s'adhérer à une autre. Mais renoncer à toute religion historique signifiait un choix d'isolement social et existentiel. La seule appartenance séculière au corps politique ne constituait pas encore une forme viable d'identité.²³ Toute revendication d'identité sociale passait par une appartenance sectaire. On peut prétendre que les paradoxes et les impasses de l'identité sociale de Spinoza l'avaient dénué des moyens de s'exprimer publiquement après son excommunication. Alors, il ne serait pas inexact de supposer qu'avec Spinoza le judaïsme se transformait d'un corps autoritaire des lois révélées à ce qu'on appelle aujourd'hui l'identité moderne et séculière.²⁴ En d'autres termes, en posant et en concrétisant ce problème avec sa vie et son œuvre, il fut l'inventeur de ce qu'on a eu coutume de nommer dorénavant « la question juive » : L'identité et le statut des juifs qui n'habitent plus les ghettos mais qui participent à la vie quotidienne et intellectuelle des *goyim* (non juifs) comme citoyens égaux. C'est la raison pour laquelle certains commentateurs voient en Spinoza une figure exemplaire, un pionnier ouvrant la voie pour le « judaïsme laïque » ou bien une autre notion, « laïcité juive ». On n'exagère guère en disant que c'est une question qui hanterait la modernité (et surtout les intellectuels juifs émancipés ou assimilés) tout

²³ Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991, p. 232

²⁴ Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, Yale UP, 1997

au long de son histoire. Cette relation avec « l'autre » universel et irréductible, donnera beaucoup de peine aux théories éthiques et politiques, car malheureusement l'antisémitisme qui est un des pires formes de racisme ne cesse d'apparaître sous des nouvelles formes. Donc, prenant en considération ce qui a été dit jusque là, et visant de les réunir avec le problème des identités contemporaines, on peut évoquer que, ce que Spinoza posait en termes théologico-politiques était peut-être aussi rétrospectivement une *question de l'identité* : l'identité juive laïque, l'identité de philosophe, l'identité de citoyen républicain.²⁵ Les problèmes qui s'imposaient étaient d'une urgence vitale : comment vivre en tant que penseur juif excommunié, avec les ignorants, les superstitieux, les persécuteurs etc. ?

Il semble probable que les réponses à ces questions ont occupé l'esprit de Spinoza et elles apparaissent à plusieurs reprises comme un leitmotiv à la fois éthique et politique dans son œuvre. Exemple : « L'homme libre qui vit parmi les ignorants, s'applique autant qu'il peut à éviter leurs bienfaits ». Spinoza trouve nécessaire d'ajouter ceci dans le scolie : « Je dis autant que possible. Bien qu'ignorants, en effet, ce sont des hommes pouvant en cas de besoin apporter un secours d'homme, et il n'en est pas de plus précieux. [...] »²⁶ Il en ressort clairement que, la politique est conçu des fois chez Spinoza comme un art de vivre avec les ignorants qui poursuivent leur seul désir passif et aveugle, pour autant il vise une liberté et autonomie maximale individuel et aussi collective. Mais au milieu d'un environnement hostile sur le plan religieux et politique on doit se méfier et être prudent. C'est pourquoi sur le sceau de Spinoza on lit le mot « *Caute* » qui veut dire méfie-toi. Spinoza était vu comme un étranger à la fois par sa communauté ; dans son pays qui se précipite vraisemblablement du régime tolérant de l'oligarchie

²⁵ Il faut toutefois avouer qu'on ne peut parler d'une *crise d'identité* de Spinoza qu'anachroniquement. Ces concepts appartiennent à la politique et au lexique des sciences sociales contemporaines. C'est nous, les modernes (postmodernes) qui sont en quête permanente d'une identité dans la vie et qui mènent leurs luttes politiques par les termes d'identité et de reconnaissance. L'homme de 17^e siècle ne songe pas tellement à la question de l'identité (en tout cas pas comme nous le concevons aujourd'hui). Leur problème est plutôt celui de bien-être et de salut dans l'au-delà. D'ailleurs aux yeux de Spinoza, l'*identité* est effectivement une fiction, une fabrication de l'imagination, qui n'est ni essentiellement réel, ni naturel. Car selon Spinoza « La Nature ne crée pas des nations, mais des individus, lesquels ne se distinguent en nations que par la diversité de la langue, des lois et des mœurs reçus ; seules, parmi ces traits distinctifs les lois et les mœurs peuvent faire que chaque nation ait une complexion singulière, une condition propre, des préjugés à elle. » *Traité théologico-politique* ch. XVII, (trad. Appuhn *Œuvres* II) p. 295

On ne doit pas oublier que Spinoza est avant tout, un philosophe de puissance et de devenir, c'est pourquoi, Deleuze entreprend de penser la différence et l'existence sans s'appuyer sur des notions comme *identité*, raison, le sujet humain et l'être à partir de l'œuvre de Spinoza.

²⁶ *Éthique*, IV, prop.72 et scolie

bourgeoise vers le despotisme calviniste de la maison d'Orange; et partout en Europe où ses œuvres étaient interdits pendant des siècles même bien après sa mort. Un étranger qu'on nommait *Iudeus et atheista* (Juif et athée). La judéité de Spinoza ne résidait pas seulement dans les regards de ses contemporains gentiles. Pour certains commentateurs, l'œuvre de Spinoza révèle ça et là un fort sentiment personnel de parenté avec le peuple juif et exprime une sorte de judéité. De ce fait, Brykman maintient que l'œuvre de Spinoza dissimule des thèmes et aspects profondément juifs : « Une œuvre ne dit pas tout ce qu'elle veut dire ; le sens en déborde largement les significations explicites. Ainsi le Juif Spinoza ne dit-il pas tout ce que donne à lire l'*Ethique* (...) Baruch Espinoza dit plus et autrement. »²⁷ A partir de là, elle se propose une lecture plus ésotérique de Spinoza qui permettra aussi de découvrir la nature de la relation avec son groupe d'appartenance. De cette lecture elle discerne un itinéraire ambivalent et une série des thèmes indiquant à un dialogue implicite de Spinoza avec son peuple et son incertitude à propos de son identité : « Jeu de fidélité inconsciente et de rejet systématique au niveau de la conscience claire, jeu progressivement orienté vers une relative acceptation de soi. »²⁸ De même, Misrahi soutient que Spinoza reste juif même après son excommunication, mais en rejetant Dieu personnel et créateur, la sacralité de l'Écriture, l'autorité des prophètes, la croyance du peuple élu, bref la doctrine de la religion, il devient la figure éminente du juif athée moderne. En outre, Misrahi aussi pense comme Brykman que Spinoza manifeste d'une façon désacralisée des thèmes juifs dans son œuvre. Et le thème marquant est surtout « la joie mondaine et immanentiste ». ²⁹

De ce fait, nous pouvons dire que, les raisons qui conduisent Spinoza à préférer vivre dans une sorte de solitude et puis rédiger son *Traité théologico-politique*, sont tous de même nature et elles appartiennent à l'origine de la crise identitaire des juifs laïcs et à l'état politique dans lequel se trouvait son pays. Toutefois, il est curieux de voir que ces questions qui deviendront plus tard exclusivement politique, sont issues des querelles théologiques dont l'*immortalité* occupe une place centrale. L'identité marrane nous exige aussi à repenser

²⁷ Geneviève Brykman, *La Judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972, p.10

²⁸ Ibid. p. 131 Brykman songe ici l'*Abrégé de Grammaire Hébraïque* dont Spinoza a entrepris la rédaction vers la fin de sa vie.

²⁹ Robert Misrahi, *L'être et la joie, perspectives synthétiques sur spinozisme*, Encre Marine, 1997 pp.234-8

l'excommunication/ le bannissement (*herem*) de Spinoza. Nous devons chercher la part de ses vues sur l'immortalité sur la décision de bannissement. Pour ce faire, il faut examiner de plus près la *fragilité* des conditions théologico-politiques de l'époque pour la communauté juive d'Amsterdam où le problème de *l'immortalité* était loin d'être un simple sujet de dispute entre les savant religieux (*hahamim*). En ce sens, l'immortalité peut nous aider aussi peut-être à dégager le mystère de l'excommunication de Spinoza en éclairant la lutte sociopolitique derrière les débats théologiques. De même, on doit passer par l'immortalité pour expliquer la critique et l'herméneutique spinoziste de l'Écriture et enfin ses opinions ontologique et éthique sur l'éternité de l'esprit. Pour comprendre la part du sujet d'immortalité dans l'excommunication du philosophe, nous devons décrire plus en détail les particularités matérielles et spirituelles de son temps et son environnement. En quoi cette notion (immortalité) permet-elle l'origine et l'enjeu des controverses politiques d'une époque ? Ou plus précisément, dans quelles conditions sociales et culturelles, le rejet de l'immortalité peut devenir autant dangereux pour risquer le bien-être d'une communauté ?

Section 3 : Le contexte sociohistorique et idéologique

Bréhier distingue deux caractéristiques décisives pour les sphères religieuses et politiques du siècle : les mouvements de contre-réforme qui mettent fin au paganisme de Renaissance et la consolidation de l'absolutisme royal.³⁰ Or, les Provinces-Unies qui avait gagné son indépendance avec la paix de Münster (1648) et qui était devenu grâce à un commerce maritime intercontinental, l'une des trois grandes puissances en Europe avec la France et l'Angleterre ne portait pas ces caractéristiques du siècle. Du point de vu sociohistorique, le pays de Spinoza était un cas d'exception dans le panorama européen. Le pouvoir royal qui avait assuré l'unité religieuse et nationale dans leur pays, parfois au prix d'une force oppressive, n'y existait pas. La tolérance religieuse qui serait théorisée par les penseurs importants de l'époque (nous songeons à Locke par exemple), comme une précaution à la destruction des guerres religieuses et schisme des vestiges féodaux y était beaucoup plus avancée par rapports aux régimes monarchiques, bien plus, pour certains égards, elle faisait partie de sa culture politique. Ce libéralisme limité s'appuyait sur une

³⁰ Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, pp.1-9

structure socioéconomique et une organisation politique assez original et il est absolument impossible de comprendre les motivations qui se cachent derrière la rédaction des œuvres de Spinoza, ainsi que son critique de théologie et sa revendication de la liberté de philosopher.³¹

Le 17^e siècle a été pour la société hollandaise, d'une part son âge d'or économique et politique, d'autre part des années de crises, des révoltes régionales, des révolutions, des épidémies et de guerres permanentes. Privé d'un pouvoir royal unificateur, elle a eu d'énormes difficultés dans la constitution d'un État nation. La monopolisation du marché et l'épanouissement commercial dû à la colonisation emmenait le pays face-à-face avec les autres puissances colonisatrices comme l'Espagne et l'Angleterre. Et ces conflits prenaient souvent la forme d'une guerre marine. La Hollande était en guerre pratiquement tout le long de l'époque où Spinoza vécut.³² Quant à l'intérieure du pays, deux groupes politiques (deux classes sociales, deux conceptions de religion) qui avait mené ensemble la guerre de l'indépendance, s'affrontaient dans une lutte ardente de pouvoir. Les sept provinces qui composaient les Provinces-Unis étaient juridiquement souveraines et autonomes. La famille Orange-Nassau exerçait traditionnellement la fonction administrative et militaire, c'est-à-dire le « stathoudérat ». Le stathouder général, jouait un rôle de monarque dont le pouvoir était significativement limité par les assemblées d'Etats. Le groupe des « régents » dirigeait l'assemblée des villes ainsi que le financement public. Au niveau des Etats-Généraux, la responsabilité de ce poste était assignée aux fonctionnaires civils qu'on appelait « Grand Pensionnaire », le dirigeant civil. Le parti politique des régents défendait un régime républicain qui supprimerait le stathoudérat ou le réduirait à une autorité symbolique et militaire. Ce complexe

³¹ En rédigeant cette section on a profité surtout de l'ouvrage d'Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, İstanbul, Otonom, 2004, pp.23-30. Mais aussi de Steven Nadler, *Spinoza Une vie*, Paris, Bayard, 2003, chapitre 1 et 2. André Lécivain, "Introduction" in Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* pp.8-15 ; et Pierre-François Moreau, *Spinoza et Spinozisme*, Paris, PUF, 2003, pp.12-19

³² Dans une lettre adressée à un correspondant allemand qui réside en Angleterre (Oldenburg), Spinoza révèle sa frustration à propos des guerres permanentes. Bien que déçu, il interprète aussi ces événements atroces selon les préceptes de sa philosophie en disant qu'il s'efforce les hommes qui sont tellement enclins à tuer leurs semblables. Il n'y parvient pourtant pas : « Si ce personnage fameux qui se riait du tout [Démocrate] vivait dans notre siècle, il mourrait de rire assurément. Pour moi, ces troubles ne m'incitent ni au rires ni au pleurs ; plutôt développent-ils en moi le désir de philosopher et de mieux observer la nature humaine. Je ne crois pas qu'il me convienne en effet de tourner la nature en dérision, encore bien moins de me lamenter à son sujet, quand je considère que les hommes, comme les autres êtres, ne sont qu'une partie de la nature [...] Maintenant je laisse chacun vivre selon sa complexion et je consens que ceux qui le veulent, meurent pour ce qu'ils croient être leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité. » *Lettre XXX à Oldenburg* (trad. Appuhn *Œuvres IV*) p.232

tableau administratif et politique était la cause (et aussi le résultat) d'une rivalité entre le Stathouder (aristocratique et stricte calviniste) et le Grand Pensionnaire (bourgeois oligarchique et tolérant). En effet, la noblesse n'avait pas une place importante comme classe sociale dans la société hollandaise. A cause du manque de terre, la propriété foncière était insignifiante, tandis que, la classe bourgeoise formée des navigateurs, des grands commerçant et des industrialistes, se reposait sur une accumulation considérable de richesse financière. D'ailleurs, les premières grandes sociétés coloniales et banques internationales ont été créées à Amsterdam. Alors, d'une part, les régents constituaient une élite des grandes familles respectables représentantes de la bourgeoisie, et de l'autre part, les princes d'Orange-Nassau se figuraient parmi les leaders de l'aristocratie de la propriété foncière située dans les villes provinciales. En outre, le développement économique avait aussi engendré une couche inférieure dans un état de misère aggravante, composée des artisans/commerçants de la classe moyenne et des travailleurs manuels, pour ne rien dire des pauvres paysans.

Sur le plan idéologique, cette prospérité avait donné lieu à un climat favorable pour un pluralisme religieux et à un certain libéralisme politique. Les régents républicains défendaient une tolérance religieuse et ils soutenaient et encourageaient les nouveautés philosophiques, artistiques et scientifiques. La science nouvelle (dite galiléenne) et les arts libéraux fleurissaient comme des tulipes dans le pays de Spinoza. Le grand maître Descartes, avait choisi de vivre dans ce pays où il se sentait plus libre et heureux. C'était là où répandaient toujours une certaine culture humaniste de Renaissance ainsi que les débats de cartésianisme. Les savants et les publications hollandaises préservaient, jusqu'à certain niveau, l'héritage tradition érasmienne (avec les travaux sur la linguistique et l'histoire) qui était farouchement combattu par l'intolérance catholique (contre-réforme) en Europe. Les progrès scientifiques sur la mécanique, les mathématiques, l'optique (on pense à Huygens) ont vu le jour, et la production artistique des peintres comme Rembrandt et Vermeer a été réalisée sous cette atmosphère libérale. Pourtant, malgré la présence de tous ces esprits lucides et illuminés, il ne faut pas surestimer cette célèbre tolérance hollandaise. Comme le dit bien Lécivain, « Il subsistait un dogmatisme à la fois politique, moral et religieux, qui pesait assez fortement sur la liberté de pensée. »³³

³³ Lécivain, *art. cit.* p.3

La devise spinoziste de prudence en était le témoin. En effet, Spinoza éprouvait les limites de cette tolérance par sa vie et ses publications ; et à la suite de la parution anonyme de son *Traité théologico-politique*, il avait très bien compris qu'on ne devait pas s'illusionner et que cette tolérance était loin de satisfaire ses demandes de liberté d'expression. Oldenburg qui forçait toujours Spinoza à publier ses manuscrits, ou n'était pas bien au courant de cette situation, ou il ne discernait pas le contenu subversif des pensées de son correspondant. Il écrivait ainsi au philosophe : « Votre République est très libre, on y philosophe très librement et cependant votre propre prudence vous engage à ne publier vos idées qu'avec la plus grande modération et à vous remettre au destin pour le reste. [...] Vos méditations pourront, je pense, être imprimé sans danger chez vous et il n'est pas à craindre que rien en *elles puisse choquer les Sages*. »³⁴ Pour le cas de Spinoza, il se trompait terriblement, car toute l'œuvre de Spinoza pouvait être conçu comme une insulte implicite aux « sages théologiens » de l'époque.

Ce qui compliquait davantage la situation, était l'instabilité sociale causée par le conflit entre les orangistes et les républicains. La politique hollandaise était toujours encline à des changements soudains et souvent révolutionnaires, y compris ce que les Hollandais appellent *wetsverzettingen*, les changements de pouvoir qui survenaient dans des contextes de crise et qui pouvaient modifier complètement la composition du corps dirigeant d'une ville et inverser l'orientation de sa politique.³⁵ Selon Balibar, le siècle d'or des Provinces-Unies fut frappé par trois grandes crises dont la vie de Spinoza avait été directement influencée.³⁶ Une grande crise éclata tout de suite après l'indépendance définitive en 1650. Les orangistes ont tenté de pousser le pays vers un régime monarchique en exerçant une pression sur les Etats de Hollande (sur le pouvoir civil). Mais cette tentative de mettre le stathouder Guillaume II au trône fut échouée, et par suite, Johan De Witt, le leader du parti régent, a assumé les responsabilités de Grand Pensionnaire. Selon Nadler, « De Witt était un vrai républicain. Il était dévoué aux Pays-Bas en tant qu'Etat constitutionnel sans charges quasi monarchiques telles que celles de stathouder et de capitane général. »³⁷ Ayant pris le pouvoir, De Witt lança son idée de « Vraie Liberté » selon laquelle la

³⁴ *Lettre VII d'Oldenburg à Spinoza*

³⁵ Nadler, *op. cit.* p.181

³⁶ Balibar, *op. cit.* p.24

³⁷ *ibid.* p.303

souveraineté appartenait seule au corps fédéral (Etats-Généraux) pour les décrets de guerre et paix et aux Etats provinciaux pour les affaires locales. Ainsi, les Pays-Bas ont été dirigés sans stathouder – bien que le poste stathoudérat ne fût pas aboli – pendant que De Witt était en office jusqu’à son assassinat par la foule en 1672. C'est-à-dire que Spinoza a passé 20 ans de sa vie sous le gouvernement républicain de De Witt. (Certains commentateurs ont prétendu que De Witt appréciait l’œuvre du Spinoza, le soutenait financièrement et lui avait confié une poste de conseiller politique. Mais, nous ne possédons pas de preuves solides pour justifier ces suppositions.) En tout cas, après avoir appris le lynche de De Witt et son frère, par la foule obscurantiste, Spinoza a voulu placarder une affiche (*Ultimi Barbarorum*) dénonçant les meurtriers. C’était un des rares moments où il a perdu son sang-froid. Son hôte a empêché cet acte qui serait sûrement suicidaire. Vers la fin de sa vie, son pays touché par des guerres incessantes, s’enfonçait encore une fois dans le pressoir des forces réactionnaires. La restauration du régime monarchiste représentait l’effondrement de l’atmosphère libéral et le commencement d’une période plus dangereuse dans la vie de Spinoza. Et sans doute, les raisons qui mobilisaient cette foule lyncheuse l’intéressaient beaucoup.

Alors, on doit également noter que ces conflits sociopolitiques entre les régents et les monarchistes prenaient souvent une forme religieuse et se déroulaient en termes sectaires. A cet égard, il est possible de désigner également les Eglises et les sectes religieuses comme les autres partis politiques du temps. Les idéologies religieuses constituaient les vrais agents de la lutte sociale. Nous devons aussi souligner que le 17^e siècle était aussi une époque de nouvelles sectes (notamment Les Sociniens, les Mennonites, les Quakers, les Collégiants etc.) qui proposaient des interprétations opposantes à propos du dogme et de la pratique chrétienne. La question sur la relation entre l’Eglise et l’Etat était aussi un des sujets de différend, mais les autres sujets comme la Trinité, la personnalité de Jésus-Christ et la prédestination qui semblaient être purement théologiques, finissaient par transporter le débat du terrain doctrinal et dogmatique sur celui de la politique. Aux Pays-Bas, la religion officielle était le calvinisme représenté par l’Eglise réformée. Cependant, pendant le 17^e siècle le Pays Bas servait d’abri aux persécutés de tous les pays, aux juifs d’Espagne et de Portugal, aux sociniens de Pologne, aux protestants de

France.³⁸ Il y avait aussi une minorité catholique. Donc une pluralité d'identités religieuses coexistait dans une structure sociale assez délicate. La tolérance précaire envers les minorités religieuses qui rendait possible cette hétérogénéité, provenait aussi du droit naturel du fameux juriste Grotius. Selon lui, le droit naturel consistait en des règles universelles et obligatoires pour tous les hommes en tant qu'êtres naturels et raisonnables. D'autre part, le droit positif établi par la religion positive ou la législation civile devait respecter le droit naturel et enfin tout droit devait lier les hommes en leur professant l'obéissance au souverain. « Par là, le système de Grotius conclut, dans une très large mesure, à l'obligation de respecter les pouvoirs établis. [...] Et si Grotius réclame la tolérance envers toutes les religions positives, il ne l'admet plus quand il s'agit *des athées et des négateurs de l'immortalité de l'âme* : il y a une religion naturelle qui oblige, comme le droit naturel. »³⁹ Les athées et les négateurs de l'immortalité... En effet, le siècle n'en manquait pas. Bien plus, quand Grotius définissait ainsi le droit naturel, les autres propageaient une conception de la religion naturelle entièrement opposée.

Les Provinces-Unies avait obtenu son indépendance en faisant la guerre au nom de la réforme calviniste contre le « paganisme » des espagnols catholiques. Mais le mouvement de Réforme (et la quête d'une foi plus biblique et authentique) a écoulé vers nombreuses directions qui débouchaient parfois sur le scepticisme et l'athéisme. Les sectes de l'époque étaient inclinées donc à l'hétérodoxie, à la dérivation par rapport à l'interprétation orthodoxe de la religion. Et même pour certains (comme les Collégaints dont plusieurs étaient amis de Spinoza) il s'agissait d'un mépris intense à l'égard des règles et des cérémonies de la religion instituée (le culte extérieur) de l'acceptation de la seule autorité du Verbe et d'un christianisme comme un acte de foi intérieure. Au milieu de ce tableau qui se compose de multiples sectes religieuses Spinoza a préféré rester à l'écart de toute l'affiliation sectaire. Quoiqu'il a établi des liens avec des cultes réformateurs et égalitaires (comme les collégaints, et les quakers pour qui il a fait quelques traductions en hébreu) il n'était pas question pour lui de les rejoindre officiellement.

Ainsi, la foi de Christ, changeait de visage, elle abandonnait les lieux de cultes, les rites et les doctrines détaillés, pour quelques principes moraux de la

³⁸ Bréhier, *op. cit.* p.12

³⁹ *ibid.* C'est nous qui soulignons.

religion naturelle qui pouvait effectivement s'accorder avec la conception politique de la bourgeoisie ascendante et les fondements métaphysique de la philosophie nouvelle (c'est-à-dire le cartésianisme, en dépit du catholicisme dévoué de Descartes). En bref, le siècle attestait à l'éveille d'une foi intérieure et plus individuelle.⁴⁰

La dispute entre les Remonstrants et contre-Remonstrants est un très bon exemple qui reflète toutes les particularités des querelles théologico-politiques. En 1610 (avant la naissance de Spinoza), un groupe de ministres de culte, tous disciples d'un certain universitaire Arminius ont publié une « Remonstrance » dans laquelle on rejetait les doctrines calvinistes de la grâce et de la prédestination. Ils croyaient que l'individu était capable de mériter ou au moins contribuer à son propre salut par ses actes. Ils défendaient également une séparation entre les questions de conscience et les questions politiques, ainsi que la primauté du pouvoir civil par rapport à l'autorité ecclésiastique. On les a appelés « les arminiens ou les remonstrants », et leurs adversaires « les gomaristes ou les contre-remonstrants », d'après le nom Gomarus qui était l'opposant d'Arminius à l'Université de Leyde. Les gomaristes étaient des calvinistes orthodoxes qui défendaient la thèse de double obéissance : Au Prince pour les sujets séculiers et à l'Eglise pour les sujets spirituels. Cette vision ne supposait pourtant pas une relation symétrique entre l'Eglise et le pouvoir séculier. Comme le but ultime de toute chose, le salut éternel, n'était affaire qu'à l'Eglise, celle-ci possédait une pression considérable sur le souverain. D'ailleurs les ministres calvinistes ne cachaient pas leurs ambitions politiques, dans le cadre de la politique hollandaise. Cette querelle entre les partisans de deux théologiens, n'a pas tardé de prendre une dimension culturelle et politique. Pendant que le pays était en guerre d'indépendance contre l'Espagne, le stathouder et le commandant de l'armée Maurice de Nassau qui était un allié naturel des gomaristes, a accusé le Grand Pensionnaire de l'époque, de trahir le pays en collaboration avec les arminiens. Par suite, en 1619 le synode de Dordrecht a décidé de bannir les arminiens de l'Eglise réformée. Le Grand Pensionnaire (Oldenbarnevelt) fut décapité et les arminiens furent objet des persécutions violentes. Toutefois, entre temps, avec la montée du pouvoir républicain, Amsterdam est redevenue une ville favorable pour les remonstrants. Naturellement la théologie des remonstrants qui professait la paix

⁴⁰ Balibar, *op. cit.* pp.26-27

religieuse, une foi intérieure, le libre-arbitre et un Etat séculier, était très convenable pour la classe des régents. En revanche, bien évidemment, les paysans, les prolétaires et la majorité des petits-bourgeois étaient des calvinistes zélés donc avaient plus de penchant à suivre les gomaristes. En fait, les prêtres gomaristes ne condamnaient pas seulement les hétérodoxies des régents mais aussi leur style de vie luxueuse et leur monopole dans les affaires publiques. Ainsi, ils se situaient à la fois proche de la monarchie et du peuple.⁴¹

Section 4 : Une position ardue : Philosophe laïque et démocrate

Entre ces deux classes et deux idéologies religieuses, la position de Spinoza était sans doute très difficile, comme démocrate qui défendait la cause du peuple et comme philosophe laïque qui adhérait pleinement à la République s'opposant violemment à la restauration de la monarchie orangiste. Spinoza se distingue encore une fois parmi les grands philosophes de l'histoire, comme peut-être le seul vrai démocrate qui ne place pas les penseurs ou les théoriciens sur un point au-dessus de la société, duquel ils instruiront et dirigeront la pratique politique. La politique ne présuppose donc pas un génie social, une réorganisation du social, selon une idéale d'un point de vue utopique. Spinoza pressent le totalitarisme inhérent aux toutes sortes d'utopies. Les ambitions politiques des philosophes qui méprisent et déplorent toujours la multitude (selon une conception illusoire de la nature humaine), sont autant dangereuses que celles des théologiens. Car, dit-il, « [Les philosophes] conçoivent les hommes en effet, non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent : de là cette conséquence, que la plupart, au lieu d'une Ethique, ont écrit une Satire, et n'ont jamais eu en Politique, qui puissent être mises en pratique. [...] Entre toutes les sciences, donc, qui ont une application, c'est la Politique où la théorie passe pour différer le plus de la pratique, et il n'est pas d'hommes qu'on juge moins propres à gouverner l'Etat, que les théoriciens, c'est-à-dire les philosophes. »⁴² A la différence des autres rationalistes qui prétend atteindre une connaissance absolue en vue de l'imposer à sphère sociale favorise les régimes despotiques, Spinoza place la Raison au sein des relations/régulations et de l'union démocratique des puissances singulières, car il conçoit la connaissance comme une

⁴¹ Balibar, pp.25-26, Nadler, pp. 28-30

⁴² *Traité politique* § I (trad. Appuhn Œuvres IV) p.11

pratique libératrice pour tous les hommes et non comme un moyen d'oppression qui appartient seule à la monopole du tyran (ou philosophe). La Démocratie qui caractérise le régime la plus consistante avec le droit naturel des individus se définit selon Spinoza, comme « l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir. » Le fondement et la fin d'un Etat démocratique ne sont autre « que de soustraire les hommes à la domination absurde de l'Appétit et à les maintenir, autant qu'il est possible dans les limites de la Raison. »⁴³ Ainsi se concrétise, pour Spinoza, l'organisation rationnelle de la société, par l'unification des puissances individuelles en vue de mettre fin aux abus de pouvoirs, aux absurdités, c'est-à-dire au désordre qui s'enracine dans les conflits sociaux. Cela revient au même à dire que dans le cadre de la conception spinoziste, la démocratie se manifeste comme une prise en possession du destin collectif par la multitude, au lieu de le laisser au balancement des forces extérieures. Si on adopte cette formule aujourd'hui, il est clair que cette organisation de la multitude pour qu'elle soit totalement en commande de sa destinée, implique l'abolition de l'irrationalité économique qui règne partout dans le monde et qui se repose sur les crises permanentes, sur la fluctuation du capital et sur le gaspillage de la surproduction à la dépense des énergies productives des individus. La domination de l'absurde fait surface, à l'heure actuelle, dans l'idéologie économique qui présente la bourse et le « marché libre » comme un processus en soi (comme des lois naturelles), qui marche indépendamment de notre pouvoir collectif et tout de même capable de dévaster des vies. On est devant les nouveaux « asiles d'ignorances » qui sont conçus à travers l'idéologie de consommation, comme des événements incontrôlables de la fortune ou de la nature. Et sans doute, la « nature humaine » soumis au travail et dévorante dans les shoppings mal, que propagent les publicitaires est autant erronée et idéologique que la nature humaine pathétique que professaient autrefois les théologiens. Aujourd'hui, la constitution et la continuation d'une société dépendent toujours d'un mécanisme de control intériorisé par les passions asservissantes (la peur dans un régime autoritaire et l'espoir dans les régimes libéraux). Or, la démocratie est une lutte constante contre les obstacles qui empêche les hommes et les femmes de se réaliser et de vivre selon leurs différences irréductibles et leurs

⁴³ *Traité théologico-politique*, ch. XVI, pp.266-7

puissances singulières. En somme, on peut dire que le message de Spinoza revêt à l'heure actuelle un caractère d'une rigoureuse critique d'idéologie.⁴⁴

Pour retourner au 17^e siècle, la position démocratique de Spinoza concordait avec son combat et son engagement à la liberté identitaire et philosophique, car la démocratie préconisait une distance égale de tous les groupes sociaux par rapport au pouvoir politique, et elle consistait aussi dans des mesures contre la domination d'un groupe sur les autres c'est-à-dire contre le monopole de pouvoir ; un des plus grands dangers aux yeux de Spinoza. Pour lui, ni l'oligarchie des régents ni la monarchie orangiste n'était un régime désirable. Néanmoins, le gardien de la République Johan De Witt n'a jamais défendu la démocratie, il profitait comme tous les autres régents les avantages du système oligarchique. Et le peuple (la multitude) opprimé, surtout dans les moments critiques de guerres, se rapprochait du calvinisme rigide de la Maison d'Orange contre les régents qui selon l'opinion publique, mettaient leurs intérêts au-dessus du bien-être national. Spinoza qui nourrissait une aversion profonde à propos du calvinisme sectaire des monarchistes et qui se réclamait de la « Vraie liberté » de De Witt, s'identifiait, pour autant, avec la revendication de justice du peuple. Il était partagé entre une prudence envers le peuple toujours prêt à soutenir les tyrans et massacrer les sages et l'affirmation démocratique de la multitude. Dans ces conditions sociopolitiques on voit clairement combien il était urgent pour Spinoza la rédaction de *Traité théologico-politique* : l'urgence de sauver la philosophie des vestiges d'une servitude ancienne c'est-à-dire des préjugés théologiques ; l'urgence de défendre la liberté de philosopher contre tous les menaces sociales ; l'urgence d'analyser les causes de la parenté entre le principe de l'autorité monarchique et l'intégrisme religieux qui motivent la « multitude » contre elle-même, contre l'intérêt national.⁴⁵ Spinoza se trouva donc devant l'exigence d'exposer la fausseté des questions théologiques qui dérangent le milieu politique, en expliquant la parole de l'Écriture et en définissant ce qu'étaient vraiment la religion et la foi afin de les séparer radicalement du domaine exclusif de la philosophie : « [...] Entre la Foi ou la Théologie et la Philosophie il n'y a nul commerce, nulle parenté ; nul ne peut l'ignorer qui connaît le but et le fondement de ces deux disciplines lesquels sont entièrement différents. Le but de la Philosophie est

⁴⁴ Ulus Baker, "Spinoza: Hayatın Geometrisi" *art. cit.*

⁴⁵ Balibar, *op. cit.*, p.29

uniquement la vérité ; celui de la Foi [...] l'obéissance et la piété. »⁴⁶ Et selon Spinoza la Foi n'est nullement en possession seule de la théologie, au contraire c'est uniquement au sein d'un Etat, d'un corps politique, qu'on peut concevoir l'obéissance et le péché, comme la justice et injustice à l'égard de la loi commune.

De la sorte, on doit d'abord veiller à ne pas confondre le domaine de la théologie et celle de la philosophie, pour penser proprement les questions politiques et éthiques. Ce faisant, Spinoza ne défend pas seulement la philosophie contre les théologiens mais aussi la vraie religion et le message de l'Ecriture contre leurs spéculations obscures. « [...] Comme l'obéissance envers Dieu ne consiste que dans l'amour du prochain, [...] il suit que la seule science recommandée par l'Ecriture est celle qui est nécessaire à tous les hommes pour obéir à Dieu suivant ce précepte, et dans l'ignorance de laquelle ils sont par suite nécessairement insoumis ou du moins non instruits à l'obéissance. Quant aux spéculations qui ne tendent point à ce but, qu'elles concernent la connaissance de Dieu ou celle des choses naturelles, elles n'ont point de rapport avec l'Ecriture et doivent être séparées de la Religion révélée. »⁴⁷ Ceci dit, une opposition entre les théologiens et les philosophes aiderait uniquement à perpétuer les confusions. D'ailleurs, dans cet état, les théologiens manipulent la multitude par la crainte et par l'espérance, à combattre la liberté, à lyncher les républicains, à se soumettre devant les souverains monarchiques. Ils exploitent le flottement et l'incertitude passionnelle des individus pour les contrôler avec les pratiques ascétiques et pour leur priver de leur droit naturel de s'organiser selon leurs puissances. La production de crainte et de l'espoir par les théologiens, devient ainsi une technique d'asservissement efficace pour tous les temps. L'injustice et la misère du monde ici-bas, se trouvent dès lors compensée par une illusion du salut dans l'*immortalité*. Cette crainte de liberté et ce sentiment de faiblesse et de passiveté par rapport à sa destinée, servent à réprimer les puissances individuelles et collectives des individus. En revanche, comme on l'a signalé plusieurs fois, la philosophie seule selon Spinoza, peut vraiment offrir un bien véritable : un salut et une joie *éternelle* qu'on peut sentir et *expérimenter* durant notre vie, et c'est beaucoup plus que la piété seule n'est jamais capable d'accomplir. Mais elle offre d'abord un guide pratique de libération, sans quoi, il ne peut y avoir ni de connaissance, ni de sagesse ultime.

⁴⁶ *Traité théologico-politique*, ch. XIII, p.246

⁴⁷ *Traité théologico-politique*, ch. XIII, p.231 voir aussi Balibar, p.16

En toute apparence, Spinoza a arrêté la rédaction de l'*Ethique*, afin d'écrire le *Traite théologico-politique* pour des raisons purement conjoncturelles. En montrant le plus clairement possible le contenu et la leçon de l'Ecriture et en y éliminant les ornements superstitieux, il souhaitait réduire l'influence des théologiens dans les affaires politiques, et contribuer à la cause d'une république laïque et tolérant. Ce faisant, il avait aussi pour but d'ouvrir le chemin pour la liberté de philosopher et pour la liberté d'expression religieuse, c'est-à-dire à préparer l'audience à recevoir et tolérer sa « façon de voir les choses » en établissant clairement que la vraie piété n'excluait pas ces libertés. De plus, Spinoza ôtait avec ce livre effectivement le point d'appui de pouvoir de tout clergé, car selon lui, tout le monde était capable (même l'esprit plus lent) de comprendre le contenu de l'Ecriture et même libre de l'interpréter selon sa complexion. En fait, les enseignements de l'Ecriture pouvaient être atteints par la seule lumière naturelle, même sans avoir besoin de la lire. De cette façon, l'Ecriture perdait son statut d'arme de domination sur les masses pieuses et ignorantes.

Au reste, Spinoza y menait une discussion avec son peuple et ses prédécesseurs juifs, souvent pour réfuter leurs opinions sur l'origine de l'Ecriture et la vocation/l'élection des Hébreux etc. Il semble que les opinions de Spinoza, qu'il a formé tout au début, ont atteint leur maturité dans *Traite théologico-politique*. C'était ces mêmes opinions dangereuses, qui avaient occasionné son *herem*. Mais la question se pose : Comment interprète-il le judaïsme et la tradition rabbinique, l'Ecriture Sainte (la Torah) ? Que disent-ils sur l'immortalité de l'âme ? Que sont les règles de la *halakha* (loi orale) sur ce point ? Comment une vue hétérodoxe peut tellement menacer la sécurité et le bien-être d'une communauté ? Le tournant décisif de la vie de Spinoza est marqué par une prise de position religieuse et théologique versée dans la politique au sein d'une communauté et un pays très sensible pour ce genre de débats. C'était aussi un tournant pour l'histoire de la philosophie, et pour l'évolution du judaïsme moderne.

Section 5 : Le statut théologico-politique de la communauté des juifs marranes à Amsterdam

Après avoir été expulsé de l'Espagne et de la péninsule ibérique à la fin du 15^e siècle, les juifs marranes se sont dispersés et ont cherché refuge dans des différents pays. Vers la fin de 16^e siècle et au début de 17^e siècle les premiers immigrants hispano-portugais « conversos » ont commencé à venir s'installer dans les villes de Pays-Bas. Il y avait sans doute parmi ces conversos/marranes qui s'étaient vraiment converti au catholicisme et qui pratiquait sincèrement la religion chrétienne. Mais la majorité continuait à vivre et pratiquer une sorte de judaïsme (quoique trop mélangé avec les croyances et rites catholiques) clandestinement. C'est pourquoi ils étaient constamment angoissés par la chasse des « judaïsants » de l'Inquisition ibérique qui appliquait des sanctions très violentes envers eux. Cette peur de l'Inquisition a engendré des vagues d'immigrations et les conversos ont graduellement quitté leur pays ancestral. On avait vu qu'à cette époque, les conflits des sectes et de religions secouaient le vieux continent. Plus tard, les massacres et les guerres de religions seront nommés parmi les caractères généraux du siècle. Dans ces circonstances, il n'est pas difficile de deviner ces « nouveaux chrétiens » n'étaient bienvenus nulle part au début.

Pour les immigrants marranes le choix de Pays Bas dépendait principalement de leur profession marchande. Les marchands portugais pourraient amener à ces villes leurs habiletés et connexions commerciales, au moment où le développement économique avait créé un climat libéral, favorable pour les nouveaux arrivés. De même, les savants calvinistes d'Amsterdam espéraient profiter de la présence des enfants d'Israël pour apprendre l'hébreu de l'Ancien Testament. Ainsi, en 1619 après avoir juridiquement évalué la situation, consulté le problème auprès des grands légistes comme Hugo Grotius, le conseil municipal d'Amsterdam a reconnu officiellement la présence d'une communauté juive dans la ville. « Grotius recommandait que les juifs fussent autorisés à s'installer et à se livrer au négoce et à la manufacture tout en jouissant de la même liberté et de mêmes exemptions et privilèges que les autres bourgeois et citoyens. »⁴⁸ Les hôtes hollandais ont montré ainsi leur bienveillance aux immigrés juifs à condition de ne pas violer les règlements de la cité, imposés par le conseil de bourgmestres. De ce fait, à part les

⁴⁸ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, p.27

restrictions comme l'interdiction des mariages intercommunautaires, de ne pas convertir un chrétien au judaïsme, le conseil obligeait les membres de la communauté, à observer rigoureusement l'orthodoxie de la Loi de Moïse. Et les dirigeants de la communauté ont tenu responsables de défendre et condamner toute sorte de déviations par rapport à la croyance qu'il existe « un Dieu créateur et omnipotent ... [et] que Moïse et les prophètes ont révélé la vérité sous l'inspiration divine, et *qu'il est une autre vie après la mort dans laquelle les bons recevront leur récompense et les méchants leur châtiment.* »⁴⁹

Les juifs marranes d'Amsterdam se différenciaient des autres communautés européennes par leur source, leur mode de vie quotidienne et leur gestion. Dans les autres villes d'Europe (surtout dans les pays de l'Est) les communautés juives ashkénazes étaient enfermées dans les ghettos. Bien qu'ils n'aient presque aucune relation avec les *goyim* et qu'ils menaient une vie complètement isolée du reste de la population, les ashkénazes devenaient fréquemment l'objet des attaques antisémites, des persécutions et des *pogroms*. Pendant les guerres de Trente Ans un grand nombre de juifs ashkénazes ont dû s'enfuir vers l'Ouest du continent et beaucoup d'entre eux, se réfugièrent à Amsterdam, par l'aide de la communauté séfarade. On peut dire que ces juifs de l'Est étaient totalement étrangers au monde culturel en dehors d'eux. Ce n'était pourtant pas le cas pour les séfarades. Comme Yovel le fait remarquer, « La juiverie d'Amsterdam, n'avait rien à voir avec cet autre monde qu'étaient les ghettos fermés de l'Europe orientale ; ses habitants étaient d'anciens marranes ou des descendantes marranes, pour la plupart hommes d'affaires prospères et relativement libres dans un Etat tolérant. Se consacrant principalement à l'import-export ou autres formes de négoce international, ils étaient habitués à fréquenter les gentils, faisant preuve de réceptivité et d'ouverture d'esprit, et avaient été éduqués dans les écoles d'Espagne et du Portugal, ou plus tard dans la florissant système d'éducation que devait développer la communauté d'Amsterdam elle-même. »⁵⁰

Il s'ensuit alors qu'Amsterdam incarnait un lieu de vie cosmopolite pour les juifs non seulement sur le plan économique mais aussi sur le plan socioculturel. Grâce aux réseaux commerciaux avec la péninsule ibérique et à leur aptitude de langue, les séfarades ont rapidement réussi à établir une congrégation assez prospère

⁴⁹ Cité par Nadler, *Spinoza Une vie*, p. 27 (Nous soulignons)

⁵⁰ Yovel, *op. cit.* p.22

sous le nom de Talmud Torah, avec son système social, éducative et religieux. En même temps, le contact constant avec leurs voisins chrétiens entraînait un certain degré d'assimilation culturelle. Les juifs s'habillaient et décoraient leurs maisons comme les régents hollandais. Le quartier juif qui était aussi souvent la source d'inspiration de Rembrandt, reflétait cette richesse à la fois matérielle et culturelle de « la nouvelle Jérusalem. » La vie intellectuelle révélait aussi une diversité peu commune. Tout d'abord la culture marrane avait un arrière-plan assez éclectique qui rassemblait un mélange des traditions catholiques/hispaniques et bibliques/rabbiniques. En plus, à la suite des interactions, les juifs étaient ouverts aux influences des nouveautés philosophiques et littéraires ainsi que les progrès scientifiques. De ce fait, les rabbins de la communauté (dont les maîtres de Spinoza comme Morteira, Menasseh ben Israël) n'étaient nullement des obscurantistes, au contraire, ils figuraient une possibilité assez rare de réunir une culture biblique en hébreu et une culture profane, dont par exemple les œuvres de Hobbes et Machiavel. On sait que ces tendances réapparaissent chez Spinoza avec plus de rigueur. La communauté était dirigée par un conseil laïc qu'on appelait *mahamad* dont les membres étaient les *parnassim* (les anciens). Ce conseil remplissait les fonctions exécutive et judiciaire et donc prenait toutes les décisions concernant la communauté, y compris l'excommunication d'un membre souvent avec le consentement des rabbins. On choisissait les dirigeants parmi les riches marchands, les hommes d'affaires influant au sein de la communauté. On avait aussi assigné ce poste au père de Spinoza, signe d'une estime élevée de la part des fidèles de la congrégation envers la famille du penseur. Les *parnassim* étaient les représentants officiels de la communauté juive auprès du public hollandais et des autorités municipales. Ils étaient chargés de la gestion de la synagogue et de ses divers organismes ainsi que du gouvernement général de la communauté. Enfin le corps dirigeants de la communauté juive ressemblait beaucoup à l'administration des régents, une oligarchie autocratique.

En dépit des louanges qu'ils formulaient à propos de l'esprit tolérant de leur ville, les juifs sentaient fortement la fragilité de la situation politique et la tension des divisions théologiques qui s'écoulait juste par-dessous de la surface. Les limites imprévues de la tolérance hollandaise n'étaient pas pour eux un secret et dans les périodes où les forces réactionnaires (les orangistes et les calvinistes sectaires)

marchaient au pouvoir, probablement ils se sentaient extrêmement vulnérables. Ils savaient bien qu'il ne fallait pas avoir beaucoup de confiance au statu quo hollandais. En effet, le souvenir des années de persécution en Espagne était toujours frais et il n'était pas question d'en effacer si vite cette blessure de leurs âmes. Au reste, dans la mesure où ils sentaient que la sécurité et la sérénité de la communauté dépendaient de la bonne volonté de leurs hôtes, il n'y avait pas de raison de renoncer à la prudence. Cette population d'anciens réfugiés semble avoir beaucoup fait afin de rappeler et rassurer les autorités hollandaises que leur communauté était contrôlée et ordonnée et les membres observaient strictement la loi juive. L'usage de bannissement (*herem*), qui paraît être, à première vue, un moyen de maintenir la discipline dans la congrégation, prenait ainsi une dimension politique comme acte public, communiquant cette réassurance à une audience plus vaste. A cet égard, il y avait une ample dimension politique à propos l'usage de *herem* à dans la juiverie d'Amsterdam.⁵¹

On avait déjà énoncé que le pouvoir hollandais assignait aux *parnassim* le rôle des surveillants de l'orthodoxie dans la communauté. De ce fait, ils devaient montrer en utilisant tous les moyens qu'ils n'autoriseraient pas la moindre déviance par rapport à la loi de Moïse. Les leaders de la communauté ne pouvaient pas tolérer les opinions et les activités qui risqueraient de troubler la liberté dont jouissaient les marranes dans leur nouveau pays où ils pratiquaient enfin ouvertement leur religion. Plusieurs actes méritaient un bannissement. Avant tout, la violation des régulations qui établissait la nature des relations avec les chrétiens coûtait cher : discuter les matières théologiques et religieuses avec les *gentiles*, tenter de les convaincre à se convertir au judaïsme, les circoncire etc. En outre, les chefs de la communauté recouraient au *herem* de manière très large pour maintenir la discipline et imposer la conformité au sein de la communauté. En addition à aux régulations extérieures, les juifs devaient se soumettre aux normes sociales et éthiques (venir à la synagogue portant une arme, attaquer un juif, se conduire mal dans la rue, parler au nom de la nation juive sans l'autorisation du conseil, ne pas payer la cotisation etc.) à l'intérieure de la communauté pour ne pas être frappé par un anathème.⁵²

⁵¹ Nadler, *Spinoza's Heresy*, pp. 19-21

⁵² Nadler, *Spinoza Une vie*, pp.153-154

Malgré l'attitude stricte des rabbins au sujet de l'observance de loi mosaïque et les rites religieux, le long passé de marrane n'a pas tardé à engendrer des problèmes au sein de la communauté : cette nouvelle rencontre avec le judaïsme avait été médiatisée par une relation suspecte avec le catholicisme. Leur passé marrane amenait ces 'nouveaux' juifs à questionner les interprétations traditionnelles de la foi juive. Ils attendaient plus qu'une stricte obéissance des règles : le salut véritable. La loi de Moïse seule, ne leur était pas assez, non pas après ces longues années d'obscurité. Ils ne se souciaient pas des rites et des pratiques extérieures de la Loi. Le mysticisme, le messianisme, la Kabbale et les autres voies hétérodoxes les attiraient beaucoup car ceux-là prétendaient être un remède pour la souffrance de leur passé. D'autre part, la soif de recherche pour la vraie voie de salut n'a pas pu être apaisée pour certains ni par l'orthodoxie juive ni par ses interprétations mystiques. Mais la quête pour le salut véritable qui soulagera les tourments de l'âme déchirés des marranes a également écarté certains fidèles du chemin de la Religion instituée. De ce fait, il n'est pas étonnant de voir plusieurs juifs marranes violer les commandements de la Torah (les *mitzvot*) comme l'observation du shabbat, la fréquentation de la synagogue, les règles de la nourriture (*kascher*). Malgré l'attitude stricte des chefs laïques et les châtiments sévères afin de réimposer aux anciens conversos la pratique de la loi de Moïse, les cérémonies et les rites extérieurs ne signifiaient pas grande chose pour la juiverie marrane. Il pouvait même arriver aux rabbins (ceux qui avaient plus de penchant pour la Kabbale) de négliger parfois les sanctions bibliques. Pour les marranes, le vrai salut se trouvait bien ailleurs, dans le mysticisme, dans la kabbale et dans le messianisme. En ce sens, la résurrection et l'immortalité de l'âme représentaient pour eux, beaucoup plus qu'un simple débat théologique. En même temps, l'origine divine de la Torah de Moïse, l'immortalité de l'âme, une vie au-delà, ont été remises en cause. Le scepticisme, le rationalisme et la laïcité indiquaient pour certains marranes hérétiques une autre voie de salut. Nul ne pouvait deviner pourtant que le déchirement ou le malaise marrane trouvera son expression dans le système philosophique de l'un des penseurs plus éminents de l'histoire.

Chapitre 2

L'Immortalité de l'âme dans le Judaïsme

Section 1 : La littérature religieuse du Judaïsme

Nous avons pour but essentiel d'éclairer le concept de « l'éternité de l'esprit » de Spinoza. Nous aspirons aussi à situer le problème dans une plus ample perspective, ceci nous exige de relier les propositions de livre V de l'*Ethique*, d'une part au contexte historique et sociopolitique dans lequel on examine les relations de la communauté juive d'Amsterdam avec la société hollandaise calviniste du 17^e siècle et d'autre part au contexte théologique et religieux où on entreprend d'interroger la déviance marrane par rapport à la doctrine judaïque orthodoxe, autour d'un concept qu'est l'immortalité. Afin de comparer la tradition de l'immortalité de l'âme à l'éternité spinoziste de l'esprit, il nous faut bien repérer alors la rupture marrane au sein de la tradition judaïque. Pour ce faire, il est nécessaire de connaître brièvement ce qui dirait le judaïsme sur l'âme et son immortalité.

Nous pouvons affirmer que le judaïsme ou la doctrine du judaïsme est issu de l'histoire des juifs (des Hébreux ou des Israélites). Et cette histoire recouvre une évolution doctrinale de quatre mille ans qui résulte des interactions constantes avec diverses cultures et civilisations. C'est pourquoi, afin d'analyser les juifs on peut supposer qu'il faut d'abord connaître la situation religieuse au Moyen-Orient avant l'arrivée des Israélites (le sens littéral du mot hébreu : ceux qui traversent le fleuve, qui viennent de l'autre côté du fleuve jordanien) et leurs coutumes religieuses abrahamiques, examiner les enseignements de Moïse et des autres prophètes qui le suivent, étudier le changement des croyances dans le processus historique et enfin suivre les développements après l'apparition du christianisme et surtout après la dispersion des juifs dans la diaspora. De ce fait, il est plausible de parler de plusieurs courants intellectuels et de plusieurs usages dans la tradition judaïque. D'où la richesse et la complexité de la « littérature sacrée » du judaïsme et d'un peuple qu'on appelle « le peuple du livre ».

Selon les autorités rabbiniques la littérature religieuse (sacrée) des juifs est la somme des écrits qui ont été transféré par les ancêtres. Cette littérature est considérée sous deux parties principales :⁵³

- Tanach (Bible) : La littérature écrite
 - Torah (Ancien Testament ou Pentateuque)
 - Neviim
 - Ketoubim
- Talmud : La littérature orale
 - Michna
 - Gemmera

Le mot Tanach est composé en hébreu des initiaux des mots Torah, Neviim Ketoubim. Torah, contient les cinq livres de loi de Moïse, (à savoir Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome) et on l'appelle aussi Pentateuque. Neviim veut dire les Prophètes, et ce livre raconte l'histoire des juifs après la mort de Moïse et depuis leur installation en terre promise, jusqu'à la destruction du temple et à l'exile babylonienne. Ketoubim (les Ecrits) renferme entre autres, les poèmes et les récits sacrés comme Psaumes (attribués à David) et les Cantiques des cantiques (attribués à Salomon). On utilise aussi le titre d'Ancien Testament (la première partie de la Sainte Bible) pour désigner le Tanach. Et ici par le mot testament (berit) on se réfère à l'alliance entre Dieu et son peuple (les juifs).⁵⁴ Dans l'histoire juive il y a trois événements qui symbolisent cette alliance : l'histoire de Noé (alliance représentée par l'arc-en-ciel après le déluge), l'histoire d'Abraham (survient après le 'sacrifice' de Isaac, représentée par la circoncision) et l'alliance est renouvelée pour la dernière fois à la montagne de Sinaï avec l'offrande de Torah à Moïse. Tanach recouvre une période historique approximativement de 1400 ans où on lit la création du monde, les

⁵³ *İbrani Din Bilgisi* (Türkiye Hahambaşılığı) İstanbul, 1992, p. 7

⁵⁴ Spinoza interprète cette alliance tout autrement. Selon lui, l'élection des Hébreux, de la nation d'Israël, ne renvoie pas au don naturel ou prophétique mais à la sérénité terrestre et à la sécurité de leur Etat et à la pertinence de leurs lois. « ...il suffit à mon dessin d'avoir montré que l'élection des Juifs concernait uniquement la félicité temporelle du corps et la liberté c'est-à-dire l'existence de l'Etat, ainsi que la façon dont ils l'ont constitué et les moyens par lesquels ils l'ont conservé, conséquemment aussi les lois en tant qu'elles étaient nécessaires à l'établissement de cet Etat particulier ; et enfin le mode suivant lequel elles furent révélées ; quant au reste et à ce qui constitue la vraie félicité de l'homme, ils n'ont pas été supérieurs aux autres. » *Traité théologico-politique*, ch. III, p.75

réécrits d'Abraham, Itzhak et Jacob, l'exode d'Égypte, la vie dans le désert et les dix commandements, la mort de Moïse, l'arrivée des Israélites à Canaan, la montée et la chute des royaumes juifs (Israël et Judée), le temps des Juges et des Rois, les constructions et les destructions du temple.

D'après les recherches scientifiques sur la Bible dont Spinoza est sans doute un des grands initiateurs, aujourd'hui on situe la rédaction des textes de l'Ancien Testament entre les années 1100 et 100 av. JC. De même, les travaux linguistiques et archéologiques cherchent toujours à fixer les dates et à mettre en lumière les différentes étapes dans la rédaction de la bible, en examinant et comparant les styles d'écritures, l'exégèse des mots et des données historiques. Aujourd'hui nous savons beaucoup plus de chose sur les cultures de pays Canaan, l'organisation social et subsistance matérielle des Israélites, les conséquences culturelles et religieuses des exiles égyptienne et babylonienne. Il va sans dire que, faire de l'Écriture l'objet d'une philosophie « profane » est une voie signée Spinoza. Notre philosophe affirme dans son *Traité théologico-politique* que « le Pentateuque n'a pas été écrit par Moïse, mais par un autre qui a vécu beaucoup de siècle après Moïse »⁵⁵ Comme on va le voir, Spinoza n'est surtout pas le premier à dire une chose pareille à cette époque, mais il se distingue parmi ses précurseurs dissidents marranes en effectuant une lecture tout à fait scientifique de la bible. Spinoza comme excellent hébraïsant, tend de conclure qu'une grande partie de l'Écriture (y compris les lois révélées) fut rédigé ou édité par Edras mais transmis jusqu'à nos jours en prenant sa forme ultime sous la plume de divers auteurs qui l'ont suivi. Nous prenons ce passage qui manifeste aussi la méthode spinoziste de lire la Torah : « J'estime donc, comme je l'ai dit, qu'Edras fit tous ces changements tant là qu'ailleurs parce qu'il a expliqué que la Loi de Dieu à ses contemporains et par conséquent c'est là le livre de la Loi de Dieu exposé et expliqué par lui. Je le conjecture parce que ce livre contient les Lois de la Nation dont le peuple a surtout besoin, [...] Après avoir achevé ce livre et enseigné les lois au peuple, je crois qu'il s'est appliqué à raconter l'histoire entière de la nation des Hébreux depuis la création du monde jusqu'à la suprême dévastation de la ville, et dans cette histoire il inséra le livre du Deutéronome à sa place [de Moïse] »⁵⁶

⁵⁵ *Traité théologico-politique*, ch. VIII, p.165

⁵⁶ *Traité théologico-politique*, ch. VIII, p.172

La seconde source du judaïsme, le Talmud signifie littéralement l'éducation. Dans la croyance juive on considère le Talmud c'est-à-dire la « Torah orale » comme partie complémentaire de la révélation car on croit qu'en recevant les lois au Sinaï, Moïse a reçu également des commentaires et des explications qu'il a transmises à Josué. Aux premiers temps, les interprétations et les commentaires à propos de la loi mosaïque, étaient enseignés verbalement par les rabbins. Mais entre temps, à cause de l'accroissement de cette littérature et du danger concernant sa transmission aux jeunes générations surtout dans les périodes d'oppression politique, à partir 2^e siècle après J.C., quelques rabbins prirent la responsabilité de recueillir et de rassembler ces commentaires verbaux et d'en faire des livres. L'idée vient de Rabbi Akiba vers l'an 135, sous l'empire d'Adrien. Par suite, pendant l'antiquité et le moyen âge, le monde juif a connu de plusieurs sages et penseurs spécialisés aux études talmudiques tels que Rabbi Shlomo Yitshaki (Rashi), Salomon Ibn Gabriol, Ibn Maimon (Maïmonide ou Rambam), Rabbi Joseph Caro.

Talmud aussi consiste en deux parties : Michna et Gemmera. Le mot Michna signifie « réciter pour étudier » (comme le mot arabe *ikra* –réciter/lire- qui se trouve à l'origine de la révélation islamique). Premièrement, en 219, le Rabbin Jehudah HaNaci décide d'écrire et d'éditer ces commentaires. Michna, comporte six grands chapitres dans lesquels on traite des thèmes normatifs concernant la régulation des relations sociales, des rapports de production et de commerce, des affaires juridiques (divorce, code pénal), des sujets d'hygiène et de la santé etc. La deuxième partie de Talmud est le Gemmera qui fut édité au début du 4^e siècle à Jérusalem. On l'a nommé *Talmud Yérouchalmi* Et l'autre *Talmud Bavli* qui est rédigé au 5^e siècle, dans l'exile de Babylone en plein milieu d'interaction culturelle, reflète une plus grande richesse intellectuelle. Gemmera contient les objections, les explications, les illustrations et les commentaires sur les passages de Michna en ce qui concerne surtout les matières sociales et morales et philosophiques. L'herméneutique de Talmud (Torah orale) constitue un des piliers centraux de la tradition rabbiniques. D'ailleurs, Maïmonide qui est un des plus éminents philosophes de l'histoire juive et le prédécesseur de Spinoza est avant tout un grand talmudiste.

En addition à Tanach et Talmud, nous devons citer le courant mystique de la littérature sacrée, qui devient de nos jours, de plus en plus féconde et influente

mêmes parmi les non juifs : la Kabbale. Ce mot veut dire « tradition » en hébreu. Elle se compose des interprétations mystiques et ésotériques des textes judaïques. Selon les historiens de religion, l'origine des vues kabbalistiques remonte jusqu'à l'Antiquité, et le premier vrai œuvre de Kabbale s'intitule « Livre de Création » attribué à Rabbi Joseph ben Akiba et qui explique le procédé mystique de la création du monde. Les savants mystiques enrichissent cette littérature particulièrement pendant l'époque médiévale. Le texte le plus célèbre de ce courant est sans doute le « Zohar » écrit par Moïse de Léon au 13^e siècle. Le problème ontologique de l'essence et l'apparence se trouve au cœur des débats mystiques. Selon les kabbalistes, Dieu entre dans l'interaction avec le monde et les êtres finis à travers ses émanations- ses attributs divins qu'on appelle les sefirot : Chochmah (sagesse), Binah (entendement), Daat (connaissance) etc. (On doit signaler ici que certains commentateurs affirment la fidélité de Spinoza à l'arbre des sefirot dans son *Ethique*.) En outre, suivant la Kabbale les lettres et les chiffres portent des forces et des significations secrètes. Par exemple la première lettre de l'alphabet hébreu (aleph) correspond à l'air, et partant, on croit que toutes les lettres définissent les objets de nature et expriment l'univers et l'homme dans une harmonie divine et déterminent les tâches du corps et l'esprit. Il n'est point besoin de dire que c'est une pure forme de superstition aux yeux de Spinoza.

En effet, les expériences mystiques comme celles que la Kabbale propose, ne caractérisent pas l'orthodoxie de la religion juive. Or, le judaïsme renvoie plutôt aux commandements, aux normes et aux sanctions qui ordonnent toutes les pratiques quotidiennes d'un juif. Le mot *Halacha* est utilisé pour désigner la totalité de ces lois, les prières et les rituels. Pourtant, les débats théologiques ont une grande part dans la tradition judaïque, d'ailleurs, le processus de socialisation religieux d'un jeune juif demande autant la participation aux discussions sur les questions loi mosaïque, que les obéir.

Donc, examiner un sujet religieux dans le judaïsme est une entreprise assez compliquée et parfois abondante à cause de la richesse et la diversité de la littérature sacrée. Afin d'avoir une réponse satisfaisante on doit consulter plusieurs sources, bibliques, talmudiques et rabbiniques et il y a une grande chance qu'on ne reçoive que des points de vue contradictoires. C'est sûrement le cas pour le sujet de

l'immortalité de l'âme. Comme on l'a dit, plusieurs doctrines du judaïsme ont acquis leurs formes ultimes après avoir subi aux divers impacts culturels au cours des siècles. Par exemple, on sait aujourd'hui que le monothéisme est une invention assez tardive dans la croyance des Hébreux. On croit que cela n'était systématisé qu'à l'époque de l'exile babylonienne. Lorsque les Israélites ne formaient qu'un peuple nomadique, leur Dieu ne se montrait pas sous autre forme qu'un Dieu de tribu ou un culte sémitique. D'ailleurs, dans les dix commandements, YHWH⁵⁷ ne semble pas parler comme un Dieu seul et unique : « Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face. (...) Car je suis YHWH ton Dieu, un Dieu jaloux... » (Exode 20 : 2-5) Ce n'est que dans les textes ultérieurs au retour de Babylone que YHWH se présentait comme le seul Dieu existant et tout-puissant. Semblablement au cas de monothéisme, les juifs ont emprunté aussi des coutumes et des habitudes aux divers peuples et cultures égyptiennes et mésopotamiennes. Il ne nous appartient pas ici de discuter l'origine et la genèse de toutes les croyances et les pratiques du judaïsme. Nous nous intéressons surtout à un sujet qui constitue un point de rupture pour la juiverie marrane.

Les concepts de l'immortalité de l'âme et d'une vie au-delà ont été lentement façonnés au cours des siècles, mais ils ont rarement pris une forme systématique et dogmatique. Pour le dire autrement, contrairement aux autres dogmes religieux et moraux du judaïsme, l'immortalité n'a jamais été un sujet sur lequel tous les juifs doivent s'accorder en unanimité. Malgré les affirmations rabbiniques, on est capable de dire que le judaïsme n'a jamais eu une robuste doctrine d'immortalité. De ce fait, il est possible de déclarer qu'un juif ne doit absolument croire à rien à propos du destin de son âme après la mort.⁵⁸ Or, les rabbins d'Amsterdam, ceux qui ont appuyé pour l'excommunication de Spinoza ne partageraient jamais cette opinion. Mais si c'est un sujet au moins discutabile du point de vue théologique du judaïsme, et qui ne constitue pas par exemple comme la transgression de shabbat une offense directe à la

⁵⁷ Le tétragramme (YHWH) désigne en hébreu le nom propre du Dieu d'Israël. La loi judaïque, interdit la prononciation du mot. « Tu ne prendras pas le nom de YHWH ton Dieu, en vain, car YHWH ne laissera point impuni celui qui prendra son nom en vain » (Exode 20:7) C'est pourquoi, au lieu de ce nom, on prie à Adonai. Dans les diverses traductions françaises de la Bible, on rend ce mot par « IHVH-Adonai », « l'Eternel » ou « le Seigneur ». D'autre part, dans la bible on emploie aussi le terme pluriel Elohim, qu'on croit venir des langues sémitiques anciennes comme l'accadien. Il est aisé de constater le parallélisme entre les mots Ilah, Allah et Elohim. Spinoza note ainsi au sujet du nom divin : «...on ne trouve dans l'Ecriture aucun nom en dehors de Jéhovah qui exprime l'essence absolue de Dieu, sans rapport aux choses créées. C'est pourquoi les Hébreux prétendent que seul ce nom appartient en propre à Dieu, les autres n'étant que des appellations... » *Traité théologico-politique*, ch. XIII, p.231

⁵⁸ Nadler, *Spinoza's Heresy*, p.42

loi, pourquoi élever tant de fureur envers les négateurs de l'immortalité au sein de la communauté juive d'Amsterdam ? Et si l'attachement profond à l'immortalité et la négation symétrique de celle-ci, représente deux expressions simultanées du déchirement de la conscience marrane ?

On a noté ci-haut, la place délicate de l'immortalité de l'âme dans le contexte théologico-politique des Provinces-Unies au 17^e siècle et aussi le rôle que l'immortalité joue sur les relations des sefardim avec la majorité hollandaise. En tout état de cause, l'immortalité et le salut des âmes juives se dressent devant ces marranes comme un problème concret et quotidien. Plus précisément, l'immortalité n'est pas simplement un problème métaphysique sur la nature de l'âme, sur sa relation au corps et sur la topographie de l'au-delà mais aussi un problème moral voire politique qui touche à la récompense et au châtement, à la responsabilité éthique d'un homme sur ses actions, aux diverses tendances historiques au sein des écoles de pensée et même le sens et le but de la vie humaine.⁵⁹ Alors, regardons d'abord de plus près, aux formulations judaïques à propos de l'immortalité, puis nous pouvons examiner de plus près ses conséquences et ramifications dans la communauté juive d'Amsterdam, et le parti pris de Spinoza sur cette question, à l'intérieure de la tradition judaïque et de l'hétérodoxie marrane. Le plus grand hérétique de la juiverie d'Amsterdam vivait avant son excommunication, au sein d'un réseau complexe d'influences intellectuelles et spirituelles, mais tout porte à croire qu'au lieu de la lecture des œuvres profanes-gentiles, la Bible était sa plus grande source d'inspiration, (à travers la médiation de l'œil et de l'esprit marrane). Ainsi le fait remarquer Lucas, un de ses premiers biographes, « Comme il ne lisait que la Bible, il se rendit bientôt capable de n'avoir plus besoin d'interprète. »⁶⁰ Par suite, Spinoza a interprété la Bible, de façon scandaleuse aux yeux de ses rabbins. Pourtant il n'était pas le seul à faire ceci, dans l'histoire juive, surtout pas chez les marranes.

⁵⁹ Nadler, *Spinoza's Heresy*, p.42

⁶⁰ Lucas, *La Vie de M.Benoît de Spinoza*, p. 604 in *Ethique* (trad. Pautrat)

Section 2 : L'immortalité dans la Torah

Spinoza est très juif en prenant la Torah comme l'autorité suprême pour consulter les propos théologiques du judaïsme. A vrai dire, les cinq livres de loi de Moïse sont absolument les fondements et le point de référence essentiel de toutes discussions judaïques. Curieusement la Torah nous offre très peu de chose sur le sujet de l'immortalité. Selon Lucas le jeune Spinoza remarque à juste titre que « Pour ce qui est de l'Ame, partout où l'Ecriture en parle, ce mot d'Ame se prend simplement pour exprimer la *Vie*, ou pour tout ce qui est vivant. Il serait inutile d'y chercher de quoi appuyer son *immortalité*. Pour le contraire, il est visible en cent endroits, et il n'est rien plus aisé que le prouver »⁶¹ En fait, les concepts que Torah emploie pour dire « l'âme » se varient selon l'époque de la rédaction du texte.⁶² Il y a trois expressions en hébreu qui désignent l'âme humaine : *néfesh*, *roua'h* et *néshamah*. Bien évidemment nous n'avons pas pour but d'examiner tous les passages concernant l'âme ou l'immortalité, nous souhaitons simplement donner quelques exemples qui peuvent exposer l'évolution de l'immortalité pendant la rédaction de la bible.

Les premiers textes bibliques nous relatent qu'une personne est un *néfesh* (l'esprit ou l'âme). « L'Eternel Dieu [YHWH] forma l'homme [*ha'adam*] de la poussière de la terre et souffla dans ses narines une respiration de vie [*nishmat chayim*] ; et l'homme devint une âme vivante [*néfesh chayah*] » (Genèse 2 :7)⁶³ D'autre part, on apprend dans le Lévitiques qu'un sacrificateur ne doit jamais s'approcher d'un cadavre/ d'un mort car c'est un *néfesh met* (l'âme morte) qui rend impur. (21 :11) En ce sens, ni *néfesh* ni *néshamah* n'indique à un principe immatériel distinct du corps, bien plus, « le dualisme métaphysique entre l'esprit et le corps qui est très important dans la pensée juive tardive est ostensiblement absent dans la Torah. »⁶⁴ Dans ce contexte, le *néfesh* se tient plutôt pour une force vitale ou une vitalité inhérente au corps. En outre, cette vitalité n'appartient pas uniquement à

⁶¹ Lucas, *op. cit.*

⁶² Brécher, Gidéon (Gedaliah ben Eliézer), *L'immortalité de l'âme chez les juifs*, Editions Lahy 2004.

⁶³ En turc nous avons un mot qui correspond parfaitement à cette conception : *can*. On peut aussi donner la traduction de Chouraqui qui est le plus littéral:

IHVH-Adonaï Elohim forme le glébeux Adâm, poussière de la glèbe Adama.

Il insuffle en ses narines haleine de vie:

et c'est le glébeux, un être vivant. (Entête 2 :7) On y voit que *néfesh* est rendu par être vivant.

⁶⁴ Nadler, *Spinoza's Heresy*, p.44

l'homme, au contraire, « toutes les expressions qui signifient vie et âme, *néfesh*, *roua'h*, *néshamah*, s'appliquent aux êtres vivants aussi souvent qu'à l'homme. »⁶⁵ L'âme est identifiée et même assimilée à la vie dans ces textes bibliques. Par l'emploi du mot âme on veut dire tout simplement des êtres vivants. Au fond, on voit que Spinoza a tout à fait raison en disant qu'il n'y a rien qui est immatériel ou incorporel dans la bible.

Quant au sujet de la mort, au début, il n'y aucune indication d'une vie après la mort, les premières figures bibliques comme Abraham, tout simplement meurent et périssent. Pour expliquer la mort on utilise des termes souvent empruntés aux anciennes croyances primitives, comme le culte des morts, qui est courant dans la région mésopotamienne. « Puis Abraham expira et mourut dans une belle vieillesse âgée, et rassasié de jours ; et il fut *recueilli auprès de son peuple*. » (Genèse 25 :8) Ces expressions qu'on peut appeler « païens » disparaissent avec l'adoption graduelle du monothéisme par les Israélites. D'autre part, dès le premier livre de Genèse, le lieu de résidence assigné aux morts est désigné par le mot *Shéol* qui signifie littéralement caverne en hébreu.⁶⁶ A l'origine, ce n'est qu'un monde inférieur duquel, une fois tombée, personne « ne peut remonter ». (Job 7 : 9) A cet égard, *Shéol* manque toutes les caractéristiques morales et imaginatives qui apparaîtront dans les écrits post-exiliques. En plus, il n'est certainement pas décrit en tant qu'un enfer ou un purgatoire. Les *néfesh met* (morts) qui persistent dans le *Shéol* sont représentés comme des êtres sans forces, des êtres qui sont privés de leurs puissances vitales, des épuisés (*Rephaïm*). Et ces épuisés ne semblent pas porter un rapport moral à la vie que la personne a mené.⁶⁷ Donc, bien que Brécher affirme en suivant la racine du mot, que le *Shéol* a aussi « le sens de désirer, regretter et demander » il est évident que le terme n'implique pas originellement en lui-même une notion de tourment.

Entre temps, le *Shéol* et la mort changent d'allure apparemment dans les écrits plus tardifs. On commence dans ces textes à attribuer à *Shéol* une image plus punitive et même progressivement apocalyptique. *Shéol* devient un lieu sinistre et

⁶⁵ Brécher, *op. cit.* p.10

⁶⁶ *ibid.* p.18

⁶⁷ Nadler, p.45. Brécher, p.19

sombre de rétribution, une sorte de gouffre où les méchants reçoivent ce qui tombe à leur part.

Nombres 16:30 [Moïse dit] : Mais si YHWH fait quelque chose d'inouï, si la terre ouvre sa bouche et les engloutit, eux et tout ce qui leur appartient, et qu'ils descendent vivants au shéol, vous saurez que ces gens ont rejeté YHWH. "

Nombres 16:31 Comme il achevait de prononcer toutes ces paroles, le sol se fendit sous leurs pieds,

Nombres 16:32 la terre ouvrit sa bouche et les engloutit, eux et leurs familles, ainsi que tous les hommes de Coré [un rebelle] et tous ses biens.

Nombres 16:33 Ils descendirent vivants au shéol, eux et tout ce qui leur appartenait. La terre les recouvrit et ils disparurent du milieu de l'assemblée.

Ainsi, le *Shéol* évolue en une place souterraine qui attend les pécheurs, mais qui ne révèle parfois aucun lien direct avec la mort naturelle. Ici, il apparaît plutôt comme un châtiment extrême ou une damnation qu'un peut subir durant la vie. De même, on y peut discerner que le *Shéol* garde le caractère d'un mal que les justes peuvent finalement éviter. D'ailleurs nous voyons dans les vers de David, la prière pour s'évader le *Shéol*.

Psaumes 49 : 15 Troupeau que l'on parque au shéol, la Mort les mène paître, les hommes droits domineront sur eux. Au matin s'évanouit leur image, le shéol, voilà leur résidence!

De la sorte, les pécheurs sont envoyés rapidement vers le séjour des morts et quand ils sont morts, ils disparaissent avec tous leurs biens et leurs mémoires. En revanche, les justes, les bons, les pieux reçoivent leurs récompenses en termes de prolongation de leurs vies. On doit encore rappeler que le judaïsme est une religion qui glorifie la vie, ici et maintenant. Les théologiens juifs s'accordent sur le fait que la doctrine du judaïsme possède une orientation plus mondaine, plus affirmative pour la vie et qui proclame la sainteté et la signification de la vie physique et concrète. La vie est ce qu'il y a de plus précieuse et aucune sorte de mort n'est comparable à la vie persistante. Le Judaïsme biblique loue la vie, comme les autres croyances antiques, et regarde la mort comme l'absence de vitalité. Une des preuves la plus décisive demeure parmi les dix commandements. « Honore ton père et ta mère, afin que se prolongent tes jours sur la terre que te donne YHWH ton Dieu. » (Exode 20:12) Dans le seul commandement qui vient avec une récompense, Dieu promet aux pieux qui

l'obéissent, simplement une longue durée de vie. Parce que dans cette conception, la mort n'offre pas une réconciliation avec le divin, au contraire c'est le néant et l'oubli absolu. De ce fait, David supplie au Dieu : « Reviens, YHWH, délivre mon âme, sauve-moi, en raison de ton amour. Car, dans la mort, nul souvenir de toi dans le shéol, qui te louerait ? » (Psaumes 6 : 5-6) Il ensuit cette fois, que les méchants descendent tout droit au *Shéol* et les justes continuent à simplement vivre et ainsi louer Dieu. Par ailleurs, il paraît qu'il n'y a rien de ce qui est extra-mondaine ou éternelle pour eux.⁶⁸

Malgré le portrait que fait *Job*, de la mort comme une expiration ou comme un sommeil éternel (« Mais l'homme, s'il meurt, reste inerte; quand un humain expire, où donc est-il ? L'homme une fois couché ne se relèvera pas, les cieux s'useront avant qu'il ne s'éveille, ou ne soit réveillé de son sommeil. » 14 : 10-12), on rencontre dans le premier livre de Samuel une toute autre conception de mortalité. On comprend en outre que Dieu est doté d'une capacité de ranimer/réveiller les morts et de leur tirer du *Shéol*. « C'est YHWH qui fait mourir et vivre, qui fait descendre au shéol et en remonter. » (1 Samuel 2 : 6) Sous un angle historique, il n'est pas difficile d'apercevoir dans ces récits bibliques, l'avancement vers une croyance eschatologique de résurrection. Mais une résurrection de quelle nature ?

La première description eschatologique de résurrection des morts se manifeste dans le livre de *Daniel*. Il n'est pas dénué de sens qu'on conjecture que ces textes apocalyptiques sont composés en plein milieu des persécutions contre les juifs sous l'empire Antiochien (167-167 Av. J.C.)

Daniel 12 : 1-2 En ce temps se lèvera Michel, le grand Prince [l'archange] qui se tient auprès des enfants de ton peuple. Ce sera un temps d'angoisse tel qu'il n'y en aura pas eu jusqu'alors depuis que nation existe. En ce temps-là, ton peuple échappera : tous ceux qui se trouveront inscrits dans le Livre
Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle [chayei olam], les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle.

Ces vers n'impliquent sûrement pas une résurrection universelle mais seulement une résurrection pour les justes et les méchants parmi les Israélites.

⁶⁸ Nadler, p.48

Comme certains commentateurs modernes proposent, il est plausible que la prééminence de l'idée de la résurrection gagne le terrain dans cette période de crise politique et religieuse pendant laquelle un nombre considérable de juifs ont souffert comme martyrs. Afin de maintenir l'attachement à la justice de Dieu et ses promesses selon lesquelles les bons jouiraient de la restauration d'Israël, il devient nécessaire d'étendre la doctrine de récompense et châtiment au-delà de cette vie.⁶⁹

Dans le livre de Daniel, *Shéol*, se transforme à un lieu de passage postmortem pour tous les individus avant l'arrivée de Messie et le jugement dernier. Ainsi, on croit que le Messie sauvera les justes en vue de rejoindre Dieu dans une vie éternelle, et les méchants resteront dans le *Shéol* pour une punition sans fin. Cependant, il est toujours difficile d'en tirer une vraie doctrine d'immortalité personnelle. D'abord, il y a une ambiguïté concernant le caractère de résurrection, on se demande s'il s'agit d'une eschatologie nationale/communale ou vraiment personnelle ? D'autre part, les vers n'offrent aucun détail à propos de ceux qui « réveilleront de la poussière » : est-ce qu'ils se réveilleront avec leurs corps ou en tant qu'une âme accompagnée d'une mémoire et la responsabilité de la vie menée ? En tout état d'apparence, on est toujours très loin du dualisme métaphysique de l'âme et du corps, de l'époque rabbinique. L'âme ne constitue nulle part dans la Torah une entité totalement indépendante du corps. Et la distinction entre les premiers et les derniers textes bibliques ne réside peut-être que dans la simple différence entre *néfesh* qui se tient pour la totalité de l'individu et le *néshamah* ou *roua'h* qui sont conçus comme le principe animateur de la personne et qui retourne à Dieu après la mort. En somme, il n'y a nulle part dans la bible une philosophie articulée de survie postmortem de l'individu. Entre autres, une autre notion philosophique qui est étrangère aux auteurs bibliques et au judaïsme préexilique, est l'idée d'une rédemption individuelle séparée du reste de la nation. A la lumière de la convention du Sinaï, la nation israélite en entier est entrée en direct contact avec Dieu. De ce fait, les actions de Dieu, constitue un impacte sur la totalité de la nation juive, et vice-versa, les comportements des Israélites conditionnent collectivement la réplique de Dieu. Le destin ultime de la nation est le thème prédominant dans les écrits préexilique de la bible, et non une rédemption personnelle.⁷⁰

⁶⁹ "Afterlife: Jewish Concepts" *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, pp.152-153

⁷⁰ Raphael, Simcha Paul, "Do Jews Believe in Afterlife?" in *Judaism* Fall92, Issue 4, p.346

Au reste, comme un universitaire américain met en évidence dans son travail classique sur la vision d'au-delà dans le judaïsme, « absolument nulle part dans la bible, nous ne trouvons une idée unifiée à propos de la vie après la mort, qui reflète les croyances postmortem de l'ère biblique ou encore de n'importe quelle période. »⁷¹ Ce qu'on retrouve dans la bible ou dans le judaïsme biblique, c'est plutôt une relation ambiguë avec le monde des morts, la résurrection physique des corps ; la croyance selon laquelle Dieu rédimera son peuple élu et ramener les justes dans la vie. De ce fait, on peut dire que la rédemption biblique concerne tous les justes d'Israël en chair et en os, elle ne touche pas que les âmes des individus.

En effet, même ceux qui soutiennent la place de l'immortalité dans la foi judaïque, admettent que le développement des notions fondamentales comme la séparation de l'âme et du corps, la description d'au-delà, la rédemption personnelle etc. datent de l'époque post-biblique, c'est-à-dire après la fin de la rédaction de la bible et avec le commencement des interprétations talmudiques. D'ailleurs, on observe également que cette nouvelle conception de l'immortalité dépend aussi de la souffrance des persécutions endurées, des conditions politiques difficiles au sein desquels les Israélites se sont trouvés, et de l'importation des théories philosophiques des autres cultures. Pour résumer avec Brecher, « Après la captivité de Babylone, l'immortalité de l'âme entre chez les Israélites dans une phase nouvelle, L'horizon s'éclaircit, le shéol se métamorphosa en un séjour moins repoussant les sombres nuages qui entouraient ce qui est en deçà du tombeau [...] les théories philosophiques et les croyances étrangères furent connues et s'introduisirent dans le système religieux des israélites, on tira certaines conclusions des incidents de l'histoire nationale elle-même ; nous rencontrons alors, avec une vue plus claire de la nature de l'immortalité après la mort, la croyance à un Messie futur, libérateur du peuple, restaurateur du royaume juif, enfin, la doctrine pour la première fois énoncée de la résurrection des morts. »⁷²

En somme, il est permis de le dire ; le Judaïsme de la Torah ne professe effectivement aucune croyance de l'immortalité de l'âme qu'on peut commodément appeler une doctrine, sinon des idées vagues par rapport à un monde souterrain des morts (*Shéol*) et vers les textes tardifs une résurrection nationale pour toutes les

⁷¹ Raphael, Simcha Paul, *Jewish Views of the Afterlife*, cité par Nadler, p.49

⁷² Brécher, p.25

enfants d'Israël. Nous avons aussi souligné à plusieurs reprises, le caractère terrestre et matérialiste de la tradition israélite selon laquelle, ce monde est divinement donné à l'humanité pour qu'elle en profite, l'apprécie et le sanctifie. C'est seulement dans le contexte de la vie physique et corporelle qu'un juif peut accomplir les commandements divins c'est-à-dire les *mizvot*. Et en ce sens, la mort (du moins pour les écrivains de la bible) ne peut jamais emporter un bien véritable.⁷³

Section 3 : L'immortalité dans les époques postbibliques

Toutefois, ceci ne veut nullement dire que la tradition juive de quatre mille ans ne contient pas de croyance à une vie au-delà ou encore de doctrine de l'immortalité de l'âme. Comme il y a les quelques auteurs bibliques qui impliquent une reconnaissance de l'existence des autres divinités de cultes ou d'un certain polythéisme, le Judaïsme de la période talmudique ou rabbinique (ou encore peut-être les courants messianiques et kabbalistiques) possèdent des vues variées sur l'immortalité de l'âme juive. On a dit que l'apparition de l'idée de l'immortalité et de la résurrection dans la doctrine judaïque, coïncidait nécessairement avec certains événements sociohistoriques : les deux destructions du temple de Jérusalem, les invasions, la dissémination, l'exile, les persécutions permanentes. La misère matérielle et le supplice moral du monde ici-bas, de la vie présente, ont suscité la poursuite d'un salut véritable, qui serait au-delà, extra mondaine et incorporel. Car le corps était déjà devenu pour la majorité des Israélites, non pas un moyen de réaliser les mitzvot mais le lieu d'une peine et d'une souffrance continue. L'affirmation de la vie a cédé partiellement sa place à un espoir ambivalent d'une félicité future.

Pour notre propos, le changement dans l'organisation sociale et dans la vie religieuse chez les juifs, incité par les conditions historiques, est autant important que l'influence de la philosophie grecque sur les doctrines du judaïsme rabbinique. Le développement de l'idée de l'immortalité chez les juifs à l'époque hellénistique, peut nous éclairer dans la visée de situer la vie religieuse du judaïsme marrane.

⁷³ Simcha Pall Raphael, "Do Jews Believe in Afterlife" *art. cit.*

Le retour des Juifs de l'exil de Babylone (5^e siècle Av J.C) fut marqué par un réveil de la foi et de la vie religieuse. La Loi de Moïse était devenue le guide et la norme incontestée de tout le peuple et le Temple de Jérusalem reconstruit était la source de la foi chez les Israélites. Mais la conquête de la Palestine par Alexandre le Grand (332) mit les juifs en contact avec la civilisation grecque. Celle-ci exerça sur la majorité des Israélites une véritable fascination. Ils adoptèrent les coutumes des Grecs, ils se sont démenagés vers les villes grecques voisines de la Judée. Et même beaucoup d'entre eux, ont changé leurs noms sémitiques avec des noms grecs. L'hellénisme, avec sa littérature, son théâtre, son idéal de vie pratique, a exercé une influence profonde sur les mœurs israélites. Mais entre temps, les juifs ont dû organiser un soulèvement contre l'empereur Antiochos qui voulait établir uniformité religieuse dans son pays en transformant le Temple de Jérusalem à un lieu de culte pour Jupiter. Néanmoins la paix religieuse était difficile à obtenir. L'oppression politique et les interactions culturelles avait créé un conflit entre deux partis opposés et rivaux au sein de la nation israélite : les Saducéens et les Pharisiens. Les Saducéens formaient l'élite aristocratique et urbaine parmi lesquelles on recrutait les pontifes du Temple. Comme ils étaient pratiquement les dirigeants de la nation, c'était eux qui établissaient le contact avec les nations hellènes et qui amenait les coutumes, la philosophie et la culture polythéiste. Par contre, les Pharisiens (en hébreu Perouschim : les Séparés) qui constituaient souvent les classes défavorisés et opprimées, voulaient préserver la pureté de la Loi de Moïse en vivant à part. De ce fait, en vue de pratiquer scrupuleusement les préceptes de Loi et les rites ordonnés, ils ont adopté une vision très rigoriste et formaliste du judaïsme. Mais à part cet attachement strict à la religion nationale et la pratique extérieure de la Loi, les Pharisiens se contestaient les Saducéens à propos de l'immortalité. Les Pharisiens abattus et opprimés, croyaient à l'arrivée imminente du Messie, à l'instauration du royaume messianique et la rédemption de la nation d'Israël. Quant aux Saducéens qui s'appliquaient surtout aux affaires d'Etat, et qui profitaient des avantages de ce monde, ils ne s'inquiétaient nullement des espérances lointaines et vagues du Royaume messianique. Ils soutenaient l'opinion préexilique selon laquelle l'âme périssait avec le corps.

Il est curieux de voir chez Da Costa et De Prado (les précurseurs marranes de Spinoza), l'accusation de « Pharisien » contre les autorités rabbiniques de la

communauté sefarade. Ces esprits hétérodoxes, suivent en effet l'opinion de Jésus par laquelle le formalisme des Pharisiens est conçu comme une sorte d'hypocrisie. De ce point de vue, les Pharisiens se soumettent à la Loi parce qu'ils espèrent une prochaine récompense. Donc selon eux, les pratiques obligatoires de l'orthodoxie juive ne sont que des instruments pour garantir la grâce de Dieu au temps de résurrection. Ici, on rencontre avec le moral d'asservissement qui sera la cible de l'attaque spinoziste : la pratique de la vertu, non comme une fin en elle-même, mais par la motivation des espérances vagues et des peurs d'un mal possible. Ainsi le rigorisme insensé qui est dénué de toute sincérité et la morale qui s'appuie sur une récompense de l'immortalité, seront condamnés, sous l'étiquette de Pharisien, six cent ans plus tard dans la communauté d'Amsterdam par les dissidents marranes.

Il est vrai pourtant que depuis l'ère hellénistique, c'est le dogme pharisien qui professe que « les âmes sont immortelles, il y aura sous la terre la récompense ou le châtiment conformément à une vie vertueuse ou vicieuse, les justes pourront revivre tandis que les méchants seront enfermés pour l'éternité » a emporté sur les autres vues dans le judaïsme. Et ainsi, malgré leur intransigeance sur la pureté de la loi mosaïque, les Pharisiens ont contribué paradoxalement au rapprochement de l'idée de la résurrection vers la pensée gréco-romaine du dualisme du corps-esprit. Par la suite, la foi dévouée à la résurrection des morts (*techiyyat hametim*) est devenue un élément presque non négociable de la tradition rabbinique et midrashique. Le terme *olam haba* (monde à venir) apparaît pour la première fois dans le texte intitulé Apocalypse d'Enoch qui est composé en hébreu approximativement au 3^e siècle Av. JC et qui ne fait pas parti des textes de Tanach.

1 Enoch (22 : 9) Alors je l'interrogeai sur lui, sur le jugement universel, et je lui dis : pourquoi les uns sont-ils séparés des autres ? Il me répondit : il y a trois classes pour les esprits des morts. Trois classes parmi les esprits des justes.

1 Enoch (22 :11) Les pécheurs sont également classés ; après leurs morts, ils sont déposés dans la terre si le jugement ne les a pas prévenu de leur vivant.

1 Enoch (22 :12) C'est ici que leurs âmes seront enfermées ; c'est ici qu'elles sont proie à des douleurs intolérables, châtiment de ceux qui sont maudits pour l'éternité, et dont les âmes seront punies et enchaînées à tout jamais.

1 Enoch (22 :14) Tel est le séjours destiné aux âmes des hommes injustes et pécheurs. (...) Leurs âmes ne seront point anéanties au jour du jugement ; mais enfermées dans ce lieu, elles n'en sortiront jamais. Alors je louai Dieu.

Le livre d'Enoch se compte parmi la collection des écrits qu'on a coutume d'appeler Apocryphe et Pseudépigraphe et raconte l'histoire de l'errance spirituelle d'Enoch dans les mondes de *Shéol* ou *Géhenne*. Ce qu'il voit dans les deux domaines est des systèmes hautement structurés de récompense et de châtement. Les âmes des justes seront rétribuées par le passage aux demeures saintes. En revanche, les pécheurs recevront leurs sorts dans l'abysse de tourment, ils seront bannis de la face de la terre et périront à jamais. Chez Enoch, les ornements imaginatifs ne manquent pas non plus : d'une part, « une beauté que l'œil n'a jamais connue, les couleurs magnifiques, les arbres qui offrent de toute sorte de fruits, du miel et du lait, de l'huile et du vin » ; et d'autre part, « un creux rempli du feu, chaînes de fer de poids immesurables » etc. Dans la littérature apocalyptique, on est très loin de la conception biblique sur la nature et le destin des âmes. Maintenant il y a une séparation du corps et de l'âme au moment de la mort. Le corps est enterré tandis que l'âme consciente et dotée de pensée et de mémoire descend au *Shéol*. Les deux sont brièvement unifiés pour le but du jugement dont le résultat déterminera la récompense ou le châtement éternel.⁷⁴

En effet, ces écrits apocalyptiques mentionnés ne disposent pas d'une autorité décisive dans la théologie judaïque. En tout cas Spinoza les néglige complètement : « Je ne dis rien des livres apocryphes dont l'autorité est de beaucoup inférieure. »⁷⁵ D'ailleurs même si la résurrection des morts et l'idée d'un compte moral détiennent dorénavant une place assurée, il y a toujours des divergences parmi les rabbins en ce qui concerne la nature de la *olam ha-ba*, l'ère messianique et la réunion du corps et de l'âme. Il faut noter qu'en dépit du dualisme métaphysique des opinions rabbiniques et de l'attribution d'une plus grande culpabilité au corps, jusque là aucune source rabbinique n'atteste la croyance d'immortalité de l'âme indépendante de la notion de résurrection corporelle. Alors, toutes ces théories talmudiques gardent toujours un très fort sentiment de nation d'Israël dans le monde à venir. Ceci complique davantage les choses. Est-ce que les *Gentiles* (non-juifs) pourront être admis dans l'au-delà ? De plus, si les juifs sont « les plus justes de toutes les nations » et le peuple élu de Dieu comment en séparer les injustes ? La réponse de Michna n'est pas moins énigmatique : « Tous les Israélites ont une part du monde à venir [*olam ha-ba*] »

⁷⁴ Nadler, pp.53-53

⁷⁵ *Traité théologico-politique*, chapitre VII, p.152

(Sanhédrin 11 : I). Alors comment peut-on bannir un hérétique comme Spinoza par exemple ? En ce sens, est-ce qu'il est banni également de l'au-delà ?

Avant de passer au débat d'immortalité dans la communauté de Spinoza, nous voulons nous attarder dernièrement sur les opinions de Moïse ben Maïmoun (Maïmonide) qui est la plus grande autorité rabbinique de tous les temps. De même, Maïmonide est peut-être le premier grand philosophe juif qui a tenté de surmonter les problèmes théologiques en se nourrissant aussi de la philosophie aristotélicienne.

Section 4 : L'immortalité chez Maïmonide

Certes, la comparaison de Spinoza et Maïmonide mérite une thèse pour sa part. Mais ici, il suffit d'évoquer quelques précisions sur son exégèse de l'Écriture et sur sa considération du propos d'immortalité. Maïmonide (en arabe Abou-Amran-Mousa ben-Maïmoun ben-Obéidallah, les juifs le nomment souvent Rambam abrégé de Rabbi Moïse ben-Maimoun) vécut entre les années 1135 et 1204 à Cordoba, Fez, Israël et Fostat (la ville ancienne de Caire). Dans sa ville natale, les juifs avaient été forcés à se convertir à l'Islam par la secte d'Almohades. Pour cette raison, Maïmonide se montra extérieurement fidèle de la religion musulmane jusqu'à seize ans. En addition à son immense érudition dans le domaine de la théologie il a été aussi un grand philosophe et médecin. Il fut le leader de la communauté juive à Fostat, un conseiller très influent sur les questions théologiques et un défenseur actif pour toutes les communautés juives dans la région méditerranéenne contre les injustices politiques. Maïmonide est l'auteur de plusieurs ouvrages dont le *Mishné Torah* (en hébreu) et le *Guide des Égarés* (en arabe).

Mishné Torah offre la première codification systématique de la loi judaïque en entière. Avant tout, ce livre a mis en ordre le Talmud qui n'était qu'un grand chaos à l'époque. Et dans la première partie de ce livre intitulée *Le livre de la connaissance*, « il s'agit pour l'auteur non seulement de classer selon leur catégorie et de formuler les commandements qui doivent y être inclus, mais aussi de développer un système doctrinal, d'explicitier certaines croyances ou dogmes et de donner un exposé au moins un sommaire des conditions et des événements

historiques qui ont fait que les juifs se sont constitués en une communauté à part. »⁷⁶ Maïmonide vise, en effet, d'une part à établir, une fois pour toutes, les règles bibliques et talmudiques de la vie juive et d'autre part à fournir des explications rationnelles (aristotéliennes) pour les commandements. C'est pourquoi, il y a « d'une part le travail ordonnateur qui se poursuit à l'intérieur du système fermé de la tradition juive ; et d'autre part, tout se passe comme s'il y avait une réflexion qui considérerait cette tradition du dehors pour lui surajouter des croyances empreintes d'esprit philosophique ou pour juger et justifier ses buts et ses intentions selon des points de vue qui lui sont certes favorables, mais qui supposent un certain recul. »⁷⁷ Au 12^e siècle où Maïmonide a vécu, les juifs étaient en minorité sous les règnes des pays chrétiens ou musulmans et étaient souvent victimes des agressions sociales et politiques de la part de leurs voisins. Dans ce climat historique, il était nécessaire de défendre, pour Maïmonide, la suprématie absolue de la Loi de Moïse, de la foi juive et des préceptes de Talmud. En ce sens, il a assumé cette tâche primordiale de préserver la communauté en tant qu'un membre fidèle et avec sa qualité de philosophe car il pensait comme Platon qu'il « appartenait aux philosophes de s'occuper de la chose publique ». ⁷⁸

L'effort de Maïmonide d'établir les dogmes incontestables du judaïsme et déterminer les enseignements et les règles qui ordonnent une vie proprement juive se trouve complété par une rigueur philosophique dans le *Guide des Égarés* (*Dalâlat al-Hâyrîn* ou *Moré Nebouchim*). Ce grand savant qui connaît sans doute la réserve des rabbins à l'égard de la philosophie traditionnelle, entreprend un dialogue dans son œuvre capitale entre le Judaïsme et la philosophie (plus précisément la philosophie d'Aristote). Maïmonide réalise avec ce livre (dans lequel il traite l'existence et la nature de Dieu, la meilleure méthode pour l'interprétation de l'Écriture, la prophétie, la providence, la cosmologie etc.) l'élaboration d'une philosophie rationnelle juive partant même des énoncés bibliques. Et c'est grâce à lui et plus particulièrement à cet ouvrage que les juifs ont pu développer le goût de la philosophie et de la science et ont contribué aux héritages « profanes » de l'humanité. A cet égard, bien qu'ils se

⁷⁶ Salomon Pinès, "Quelques réflexions sur Maïmonide en guise de préface" in Moïse Maïmonide, *Le Livre de la connaissance*, Paris, PUF, 1990, p.8

⁷⁷ *ibidem*.

⁷⁸ *Ibid.* p.18

contredisent dans plusieurs sujets, Maïmonide est certainement le plus grand précurseur de Spinoza, bien évidemment comme un philosophe juif.

Sous-section 1 : Spinoza et Maïmonide : Deux méthodes d'exégèse biblique

Il se peut que pendant son éducation à l'école Talmud Torah, Spinoza ait fait son premier rencontre avec la philosophie à travers l'œuvre de Maïmonide. On ne sait pas précisément si le père de Baruch eut l'intention de voir son fils étudier pour le rabbinat. D'ailleurs les archives juives d'Amsterdam montrent qu'il l'a retiré de l'école avant le début du programme d'études avancées pour que le jeune Baruch puisse rejoindre son père dans la Maison de négoce de la famille.⁷⁹ Mais Spinoza devait certainement avoir poursuivi les études jusqu'à ce qu'il ait atteint à une vaste connaissance sur la Torah et sur les grandes sources rabbiniques tel que l'œuvre de Maïmonide. D'ailleurs ses œuvres en sont témoins. Dans son *Traité théologico-politique*, Spinoza propose une méthode d'exégèse de l'Écriture comme une objection à celle de Maïmonide. Il soutenait l'explication de l'Écriture par l'Écriture seule : « Puis donc que notre méthode (fondée sur cette règle que la connaissance de l'Écriture doit se tirer de l'Écriture seule) est l'unique et la vraie, tout ce qu'elle ne pourra nous donner pour arriver à une entière connaissance de l'Écriture, nous devons désespérer de l'avoir d'ailleurs. »⁸⁰ En effet, la recherche d'un principe explicatif de l'extérieure est ce que fait Maïmonide dans le *Guide des Égarés*. D'ailleurs Spinoza le dit très ouvertement : « Maïmonide eut une tout autre manière de voir ; d'après lui chaque passage de l'Écriture admet plusieurs sens et même des sens opposés, et nous ne pouvons savoir quel est le vrai sens d'aucun passage (...) S'il se trouve, pris dans son sens littéral, contredire à la Raison, tant clair paraisse-t-il, il faut l'interpréter autrement. »⁸¹ Vue sous l'angle de cette critique, Spinoza interprète le sens des énoncés de l'Écriture en se referant uniquement au contexte et aux autres passages du même livre et sans se soucier d'y voir la concordance avec la Raison. Car, il dit : « nous nous occupons ici le sens des textes et non de leur vérité. » Tandis que Maïmonide prétend dégager l'ambiguïté et fonder la vérité

⁷⁹ Nadler, *Spinoza Une vie*, p.104

⁸⁰ *Traité théologico-politique*, ch. VII, p. 147

⁸¹ *Traité théologico-politique*, ch. VII, p. 154

ultime de ces énonciations en faisant recours à la Raison et à la philosophie aristotélicienne.

Expliquons davantage ces différents points de vue sur l'interprétation de l'Écriture. Maïmonide déclare tout au début de son *Guide des Égarés* que les anthropomorphismes qu'on voit dans les livres sacrés ne sont que des allégories et des métaphores et qu'il ne faut pas les prendre dans leur sens littéral mais dans un sens ésotérique. De ce fait, son livre a pour but « d'expliquer des allégories très obscures qu'on rencontre dans les livres des prophètes sans qu'il soit bien clair que ce sont des allégories, qu'au contraire l'ignorant et l'étourdi prennent dans leur sens extérieur [littéral] sans y voir un sens ésotérique. Cependant, si un homme véritablement instruit les examine, il en résulte également pour lui un trouble violent lorsqu'il les prend dans leur sens extérieur ; mais quand nous lui aurons expliqué (le sens de) l'allégorie ou nous l'aurons averti que c'est une allégorie, il sera mis sur la voie et sauvé de ce trouble. »⁸² Pour ce faire, il prend les expressions anthropomorphiques et « idolâtres » de la bible et il en dévoile le vrai sens en énumérant les homonymes, les nuances linguistiques. Il résout enfin que les qualités et les passions humaines ne sont attribuées au Dieu que métaphoriquement afin de communiquer le message de la Loi au vulgaire et beaucoup d'entre eux ont des homonymes qui indiquent différentes significations à propos de la nature divine. Selon lui, lorsqu'on lit les passages qui relatent la « colère » ou la « jalousie » de Dieu (Deutéronome 11 :16) ou les expressions comme « L'Eternel [YHWH] parla à Moïse face à face » (Exode 35 :11), « Incline ô, Eternel, ton oreille et écoute » (2 Rois 19 :16), on ne doit pas les prendre dans leurs sens littérales, car la raison nous enseigne que Dieu ne peut pas avoir des sentiments, les actions ou des organes humains. « Or, comme on ne concevrait pas que nous autres nous puissions accomplir toutes ces actions autrement qu'au moyen d'organes corporels, on a métaphoriquement attribué à Dieu tous les organes [...] corporels, afin d'indiquer par là ses actions, que ces actions elles-mêmes lui ont été métaphoriquement attribuées, afin d'indiquer par là une perfection quelconque qui ne consiste point dans l'action même. Ainsi, par exemple on lui a attribué l'œil, l'oreille, la main, la bouche et la langue, afin d'indiquer par là la vue, l'action et la parole. Mais la vue et l'ouïe lui ont

⁸² Maïmonide, *Guide des Égarés*, Verdier, 1979, Introduction p.11

été attribuées pour indiquer la perception en général. »⁸³ En revanche, Spinoza insiste qu'on ne peut pas accorder de dehors à l'Écriture, ce qu'il ne dit pas en réalité, si on ne veut pas faire violence au texte. De fait, on ne rencontre nulle part dans la Torah cette connaissance de l'incorporalité de Dieu, pour interpréter ces passages autrement qu'ils le sont vraiment. Même si Maïmonide maintient que la croyance à la corporéité de Dieu est identique à la croyance à la non-existence de Dieu,⁸⁴ la bible elle-même ne contient pas cette métathéorie (la connaissance de ce métalangage) d'exégèse sur langue divine. Quant à Spinoza, le sens de ces énonciations est très clair. Il n'y a pas lieu à chercher des homonymes quand on applique un adjectif au Dieu car ce que décrit la Torah, est vraiment un Dieu conçu comme un Roi ou un Juge doté des puissances, aptitudes et faiblesses humaines. « Ces paroles de Moïse comme *Dieu est un feu*, ou *Dieu est jaloux*, sont les plus claires du monde aussi longtemps qu'on a égard à la seule signification des mots ; je les range parmi les énoncés claires, bien qu'à l'égard de la Raison et de la Vérité, elles soient très obscures. » Après avoir comparé les autres usages de ces deux mots par Moïse, Spinoza conclut ainsi : « Moïse enseigne clairement que Dieu est jaloux et n'enseigne nulle part que Dieu est sans passion ou exempt d'affections passives de l'âme ; nous en concluons que Moïse a cru à l'existence en Dieu de la jalousie, ou qu'au moins il a voulu l'enseigner, bien que selon nous cela soit contraire à la Raison. Nous ne devons pas en effet, nous l'avons déjà montré, accommoder de force aux injonctions de notre Raison et à nos opinions préconçues la pensée de l'Écriture ; toute connaissance des Livres bibliques doit être tirée de ces Livres seuls. »⁸⁵ Lorsqu'il écrit ce passage, Spinoza a dû penser à Maïmonide et à son ambition de prouver que la Torah contient outre qu'un message moral, une vérité métaphysique et rationnelle et que les prophètes sont en effet des théologiens et des vrais philosophes. Ce qui importe chez Maïmonide c'est de découvrir la philosophie qui se cache derrière les cultes et les sacrifices bibliques, tandis que d'après Spinoza, il n'y a effectivement rien qui est de la sagesse philosophique (ni scientifique) dans l'Écriture. Ainsi « chercher la sagesse et la connaissance des choses naturelles et spirituelles dans les livres des Prophètes, c'est donc s'écarter entièrement de la voie droite [...] »⁸⁶

⁸³ Maïmonide, *Guide des Égarés*, p.101

⁸⁴ *ibid.*

⁸⁵ *Traité théologico-politique*, ch. VII, pp.141-142

⁸⁶ *Traité théologico-politique*, ch. II, p.49

Sous-section 2 : Un point commun : « perfectionnement de l'endement »

Malgré toutes ces divergences, Spinoza s'accorde avec Maïmonide sur plusieurs points et surtout en ce qui concerne une des questions les plus importantes de l'histoire de la philosophie : Quelle est la meilleure vie pour un être humain ? Comme Spinoza, Maïmonide aussi pense qu'une vie de sage qui est consacrée à l'étude philosophique, à la poursuite de la connaissance et au plus haut perfectionnement intellectuel et spirituel, est nécessairement la meilleure. De même, Maïmonide croit que la tâche suprême de la religion consiste ultimement en ceci, mais elle exige aussi un système législatif, des cultes et des croyances afin de diriger les masses, leur imposer l'autorité de la Loi et de sauvegarder la cohésion sociale de la nation. « En conséquence, la sagesse de Dieu, dont la prévoyance se manifeste dans toutes ses créatures, ne jugea pas convenable d'ordonner le rejet de toutes ces espèces de cultes, leur abandon et leur suppression ; car cela aurait paru alors inadmissible à la nature humaine, qui affectionne toujours ce qui lui est habituel [...] C'est pourquoi Dieu laissa subsister ces différentes espèces de cultes ; mais, au lieu d'être rendues à des objets créés et à des choses imaginaires, sans réalités, il les a transférées à son nom et nous a ordonné de les exercer envers lui-même. »⁸⁷ Alors, il en ressort clairement que la vraie sagesse de Dieu, dépasse la simple observance de jeûnes, de sanctions et des rituels détaillés prescrits uniquement pour le gouvernement des esprits et des imaginations de masses ; en effet, elle consiste dans « la seule méditation, sans aucune pratique. » Ainsi, la morale de Maïmonide, se noue en fin de compte à une religion philosophique comme une voie de sagesse qui consiste, comme chez Spinoza, dans la seule connaissance de Dieu. « ... que partout où l'on parle de la sagesse (*'hokhma*) par excellence, qui est la fin dernière, il s'agit de la connaissance de Dieu ; que les trésors si ardemment désirés que possède l'homme, et par lesquels il croit devenir parfait, ne sont pas la perfection ; et enfin toutes les pratiques de la religion, c'est-à-dire les différentes cérémonies du culte, et de même les mœurs utiles aux hommes dans leurs relations mutuelles, – que tout cela (dis-je) ne se rattache pas à cette fin dernière et n'a pas le même prix, mais que

⁸⁷ Maïmonide, *Guide des Égarés*, III, 32, p.522

ce ne sont que des choses préparatoires pour arriver à cette fin. »⁸⁸ Il paraît que le culte est autant méprisable pour Maïmonide que Spinoza à côté de la vraie sagesse, et de l'amour de la vertu.

Du reste, la morale de Maïmonide vise comme celle de Spinoza, à briser la domination des passions humaines, qui se trouve à la racine de tout conflit social et dégénérescence physique. D'ailleurs, aux yeux de Maïmonide (qui s'en est inspiré particulièrement des sages antiques), s'efforcer à s'écarter des passions, correspond à l'imitation de Dieu qui est exempt de toute passivité. En effet, ce passage de Maïmonide peut être lu parallèlement avec l'Introduction du *Traité de la réforme de l'entendement*, et la troisième livre de l'*Ethique* : « Tu sais que la passion à laquelle la foule se livre le plus souvent, c'est l'intempérance dans la nourriture, la boisson et l'amour physique. C'est là ce qui détruit la perfection dernière de l'homme [...] Car en suivant seulement la passion, comme font les ignorants, on détruit ses aspirations spéculatives, le corps se corrompt et l'homme périt avant que sa constitution physique l'exige ; les soucis et les peines se multiplient, la jalousie et la haine réciproques augmentent et on en vient aux mains pour se dépouiller mutuellement. »⁸⁹ En fait, il y a un autre aspect commun chez deux philosophes qui ne peut échapper à l'œil du lecteur attentif : c'est le style d'écriture qui devient parfois très personnel et sincère. Les scolies de l'*Ethique*, qui donnent souvent lieu à des polémiques, des réfutations et des illustrations, reflètent ce style (que nous osons d'appeler rabbinique) très direct quoique très élégant. En outre, certains commentateurs font remarquer une autre ressemblance concernant leurs vues métaphysiques de Dieu. Lorsque Maïmonide écrit ceci : « Si tu considères les œuvres divines, je veux les œuvres de la nature » il ne doit pas être très loin de la conception spinoziste de *Deus sive natura*.⁹⁰ Dieu « philosophique » de Maïmonide comme un principe sous-jacent et gouverneur, peut être conçu donc dans une sorte de l'union avec la nature. Lorsque Spinoza écrit ceci dans l'*Ethique*, « ... c'est ce que quelques Hébreux semblent avoir vu comme à travers un nuage. Je veux dire ceux qui admettent que Dieu, l'entendement de Dieu et les choses dont il forme l'idée, sont une seule et même chose » il se peut qu'il songe aussi à Maïmonide.⁹¹

⁸⁸ Maïmonide, *Guide des Égarés*, III, 54, p.634

⁸⁹ *ibid.* pp. 527-28

⁹⁰ *ibid.* p.521 voir aussi Pines, *art. cit.* p.5

⁹¹ *Ethique*, II, prop. 7 scolie

Sous-section 3 : Une eschatologie contradictoire

Par contre, Spinoza et Maïmonide se séparent radicalement sur le sujet de l'immortalité. Maïmonide est un des défenseurs ardents de l'immortalité judaïque et aussi de la croyance juive à la résurrection des morts. On a déjà dit que le sens profond de son entreprise était de rassembler les discussions bibliques et talmudiques en un corps dogmatique décrivant les croyances obligatoires et les règles quotidiennes de la vie proprement juive. Pour ce faire, Maïmonide recueille les 619 commandements de la Torah et rédige les « treize articles de foi » auxquels tous les juifs doivent adhérer. Ces treize articles de foi qui sont considérés aujourd'hui comme les principes fondamentaux – les « dogmes » – de la religion juive, renferment à côté de l'existence d'un Dieu créateur, unique, incorporel et infini, la validité des enseignements des prophètes, la grandeur de Moïse, l'origine divine de la Torah ; dans le 12^e et 13^e article, la croyance à l'arrivée future du Messie, et à l'immortalité de l'âme et la résurrection des morts.⁹²

L'époque de Maïmonide aussi, comme celle de Spinoza, atteste aux grands débats dans les communautés juives autour de la croyance à l'immortalité de l'âme. Comme un philosophe rationaliste/aristotélicien/intellectualiste et une grande autorité rabbinique Maïmonide doit examiner l'immortalité sur deux terrains à la fois. Ce faisant, il ne peut pas se sauver des critiques et des polémiques. En fait, il écrit un de ses ouvrages qui s'intitule *Traité de résurrection [Ma'amar Techiyas Ha Meisim]* juste pour se défendre contre les accusations à ce propos, car même s'il inclut cette croyance parmi ses treize principes de foi, on lui reproche de nier ou du moins négliger le concept fondamental de résurrection dans ses autres œuvres. On va voir pourquoi. On sait maintenant qu'il y a plusieurs points controversés sur ce thème dans le judaïsme : notamment, le statut ontologique de l'âme, la nature de la résurrection (corporelle ? nationale/personnelle ?), la forme d'existence dans l'ère messianique et dans le monde à venir (olam haba) et la relation morale de la vie menée à l'au-delà. Dans les réponses que Maïmonide évoque à ce sujet, on peut discerner une tension entre ses vues philosophiques et les nécessités théologiques pour la nation israélite de diaspora. D'ailleurs il se sent obligé d'abord de réfuter les

⁹² *İbrani Din Bilgisi*, pp.20-21

opinions vulgaires selon lesquelles, 1) la récompense de la vertu et d'une vie agréable à Dieu est dans le paradis, séjour où l'on mange et boit à satiété, où l'on habite des maisons de diamants etc., 2) le royaume messianique incarne une image mythique, 3) dans la résurrection, l'homme réjouira des plaisirs corporels et matériels et il sera exempt de peine, 4) une fusion de toutes ces théories concernant le royaume messianique, résurrection, paradis où l'on se livre éternellement à toutes les jouissances sensibles est possible. « Nulle de ces conceptions ajoute Maïmonide, ne pénètre jusqu'à la véritable essence de la béatitude. [...] Si nos sages ont, dit Maïmonide, donné cours à de pareilles opinions aux préjugés populaires, ils n'avaient d'autre but que de fournir au vulgaire des idées de peines et de récompenses futures proportionnées à son intelligence. [...] Mais au fond, c'est pour elles-mêmes on doit cultiver la science et pratiquer la vertu. »⁹³ On voit que Maïmonide partage le même avis avec Spinoza qui préconise que la pratique de la vertu est la récompense même quand il déclare que le sage doit s'occuper de la Loi par amour de la Loi. En ce sens, la religion organisée (les cultes, les cérémonies et le régime de récompense/châtiment) n'est qu'une étape préliminaire dans l'intériorisation de l'amour de Dieu et de la Loi. « C'est pourquoi, écrit Maïmonide dans le *Michné Torah*, lorsqu'on éduque les mineurs, les femmes, les illettrés en général, on ne les instruit qu'à une religion fondée sur la crainte et l'espoir du salaire. Au fur et à mesure des progrès de leur raison et du développement de leur sagesse, on leur révèle ce secret peu à peu et on les accoutume lentement à envisager ce sujet [il y a une autre façon de servir Dieu qui est plus digne et adéquate], jusqu'à ce qu'ils comprennent, le possèdent et servent Dieu par amour. »⁹⁴

Pourtant, jusqu'à ce niveau, Maïmonide pense qu'il faut se méfier de révéler cette vérité « philosophique » aux gens pieux mais incultes. C'est pour cela que les vues de Maïmonide sur l'ontologie de l'âme et la nature de la résurrection invitent d'autres interrogations et même il est possible de questionner s'il y a une incompatibilité dans sa théorie, entre la dimension morale et la dimension ontologique. La tension entre sa tâche talmudiste et légaliste d'une part, et sa tâche de philosophe intellectualiste de l'autre, fait surface surtout au sujet de l'immortalité. Ainsi, pour certains égards, ce sujet se présente comme un terrain de conflit pour Maïmonide. Peut-il y avoir deux théories d'immortalité chez Maïmonide ? Car on

⁹³ Brécher, pp.69-70

⁹⁴ Maïmonide, *Le livre de la Connaissance*, pp.422-23

apprend que les principes philosophiques de la Torah sont hors de la portée intellectuelle des gens ordinaires, de la « multitude ignorante » qui est inapte pour la spéculation métaphysique. De ce fait, le sage doit être discret à propos de la communication de la vérité qui peut confondre l'esprit du vulgaire et qui peut causer une perte de foi parmi les fidèles juifs. D'autre part, les rituels extérieurs et le régime de crainte/espoir (enfer et paradis) par rapport à l'au-delà, sont nécessaire pour protéger la foi et la religion juive. Observons alors, la description ontologique de l'âme, sa perfection intellectuelle et l'idée de l'immortalité et de la résurrection chez Maïmonide.

En premier lieu, comme exégète biblique qui est très sensible aux homonymes et aux connotations variées des mots, Maïmonide examine dans son *Guide des Egarés*, les significations des concepts (déjà cités) que la bible utilise pour rendre l'âme.

Roua'h est un homonyme qui désigne d'abord « l'air » je veux dire l'un des quatre éléments ; par ex. : « Et l'air de Dieu planait » (Gen. 1 :2). C'est ensuite le nom du « vent » qui souffle ; par ex. « Et le vent (*roua'h*) d'Orient emporta les sauterelles » (Ex. 10 :13) [...] C'est aussi le nom de « l'esprit vital » ; par ex. « Qui a en lui un esprit (*roua'h*) de vie. » (Gen. 7 :15) C'est encore le nom de la chose qui reste de l'homme après la mort, et qui n'est pas sujette à périr ; par ex. : « Et l'esprit retourne vers Dieu qui l'a donné » (Ecc. 12 :7) Il désigne encore l'inspiration d'intelligence divine qui émane (de Dieu) sur les prophètes [...]

Népech est un homonyme qui désigne d'abord l'« âme animale » commune à tous les êtres doués de sensibilités ; par ex. « ...ayant une âme vivante » (Gen. 1 :30). Puis il désigne « le sang » [...] Ensuite c'est le nom de « l'âme rationnelle » je veut dire de (celle qui constitue) la forme de l'homme [...] C'est encore le nom de la chose qui reste de l'homme après la mort. [...] Enfin ce mot signifie « volonté » [surtout quand il est attribué à Dieu.]⁹⁵

On y voit que Maïmonide adopte la théorie aristotélicienne de « matière et la forme » qui est une conception hylémorphique sur la nature des choses. Dans cette optique, la matière est ce qui donne à la substance (à la chose) son identité numérique, et le sépare temporellement et spatialement des autres substances, tandis que, la forme donne à la chose son identité et son caractère, c'est ce qui fait la table

⁹⁵ Maimonide, *Guide des Egarés*, I, 40,41 pp.92-94. C'est nous qui soulignons.

une table, et l'homme un homme.⁹⁶ Chez l'homme, cette « forme » qui constitue une personne est l'âme (*néfesh*). Cette partie distingue l'homme des autres êtres vivants par une activité exclusive qui vient s'ajouter aux autres activités communes à tous les êtres vivant comme les activités nutritives, imaginatives, appétitives etc. : L'âme humaine est dotée de l'activité intellectuelle, c'est-à-dire de la capacité d'acquérir la connaissance et de développer la pensée rationnelle. Donc, en addition aux autres fonctions vitales comme sentir, procréer, désirer etc. il existe une plus haute fonction de l'âme humaine qui n'exige pas l'usage du corps comme instrument, car la pensée rationnelle est purement intellectuelle (incorporelle). Cette fonction intellectuelle de l'âme est caractérisée par le *néfesh* ou *roua'h* qui persiste après la mort. Or le *néshamah* appartient essentiellement aux activités physiques et corporelles et il cesse d'exister avec la décomposition du corps.⁹⁷

Sans nous attarder trop sur les significations diverses de ces mots hébreu, résumons en grandes lignes les conséquences de cette vision intellectualiste. Selon Maïmonide, l'âme humaine dispose d'une partie perfectible et immortelle : l'intellect. Notre plus grande félicité et béatitude passe par le rassemblement des idées et des connaissances c'est-à-dire par la perfection intellectuelle et la sagesse. Cette meilleure partie de nous, est permanente et perpétuelle comme toutes les autres formes immatérielles. Ainsi l'actualisation ultime de l'intellect est le bien véritable de l'existence humaine (vie contemplative aristotélicienne) et l'activité (la forme) qui contribue le plus à son immortalité. (Il faut noter aussi que la similitude avec conception spinozienne de l'esprit et l'essence est remarquable.) Partant, on peut y discerner aussi que, ce qui est immortelle, ce n'est pas l'âme elle-même, mais une partie d'elle qu'on nomme intellect ou entendement capable de stocker de la connaissance (les formes purement intelligibles). « Chaque fois que le mot *âme* est employé en connexion avec la vie du monde à venir, il ne désigne pas le souffle vital, mais cet aspect de l'âme qui est l'entendement et qui saisit du Créateur ce que lui

⁹⁶ Aristote, *Métaphysique* livre 7 cité par Nadler, *op. cit.* p.70

⁹⁷ Il faut pourtant ajouter qu'il n'y a pas une unanimité dans la tradition rabbinique à propos de l'usage et les significations de ces concepts. Par exemple Brécher a une toute autre considération : « Le support matériel est appelé par les rabbins *Roua'h* (esprit), car il est, en dépit de sa matérialité, fort subtil et jusqu'à un certain point spirituel ; [...] l'intellect, est appelé par eux *Néshamah* (âme, souffle), parce qu'il est une émanation de la Divinité, de même que la respiration est une émanation de l'homme ; le composé de l'un et l'autre élément, ils l'appellent *Néfesh* (être doué d'âme) ; ils attribuent au *Roua'h* tous les mouvements de l'homme [...] mais les effets rationnels idéaux appartiennent à la *Néshamah*, enfin tous les effets à la fois naturels et rationnels dépendent du *Néfesh*, parce qu'ils sont composés de mouvement et de conscience. » Brécher, p.74

permettent ses forces, qui appréhende les essences intelligibles et toutes les matières de la physique et de la métaphysique. »⁹⁸ Ce passage met en lumière la place de la théorie aristotélicienne et averroïste de l'immortalité de l'âme dans la pensée de Maïmonide. Suivant cette formule, on aboutit à une conception de l'immortalité non personnelle ou non individuelle et juste pour une minorité qui peut épanouir et actualiser le potentiel de leurs intellects. Puisque les individus sont distincts et séparés numériquement des uns des autres en vertu de la matière périssable et non par la forme immortelle, il est admissible que selon Maïmonide, l'âme rationnelle et non corporelle (forme) qui persiste après la mort ne possède pas d'individualité ou encore de diversité numérique. En effet, cette partie n'est conçue que comme une expansion de l'Intellect-agent-universel où résident toutes les formes purement intelligibles et immatérielles.⁹⁹ De toute façon, il est difficile d'en tirer une doctrine classique de survie personnelle après la mort. D'ailleurs plusieurs commentateurs admettent qu'il n'existe pas une immortalité personnelle chez Maïmonide.

Mais la considération intellectualiste de Maïmonide heurte à des difficultés avec la dimension morale concernant la vie future des justes et des impies. Car, il va de soi dans la doctrine biblique que tous les justes ne sont pas des sages intellectuellement avancés et les impies ne sont pas tous des ignorants. Et l'immortalité rabbinique ne consiste nullement en un intellectualisme vertueux. D'ailleurs on a déjà signalé que le rationalisme de Maïmonide avait occasionné une grande controverse dans le monde juif de son époque; et qu'il avait dû se défendre contre les accusations et des critiques des rabbins comme Samuel ben Ali et Gaon de Bagdad. En effet un rabbin doit répondre également aux questions morales et eschatologiques sur la résurrection, sur la récompense et le châtiment dans le monde à venir (*olam haba*), et sur le temps de Messie. Qu'en est-il alors le destin post mortem d'un juif juste et pieux selon Maïmonide ? Qu'en est-il d'un non-juif ? Comment aura lieu la résurrection ?

Bien qu'il réfute les préjugés vulgaires (on vient de les citer ci haut) et bien qu'il y ait une incohérence non négligeable avec son rationalisme et sa morale de l'amour divine comme une fin elle-même, Maïmonide détient aussi une conception conforme à la religion organisée : une vision qui voit le jour dans ses œuvres

⁹⁸ Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, p.410

⁹⁹ *ibid.*

halachiques destinés à la majorité des fidèles de la religion. Dans cette optique, Maïmonide traite la fin des justes et des méchants : « La récompense des Justes consiste à obtenir ces délices et à connaître ce bonheur. La punition des méchant au contraire consiste à ne pas obtenir la vie du monde à venir, mais à être retranchés et à mourir. Et quiconque qui n'obtient pas la vie du monde à venir, à cause de son impiété, au lieu de vivre éternellement est retranché et périt comme la bête. » Pour ce qui touche à l'entrée du monde à venir, on y rencontre des critères plus religieux et plus moraux. Par exemple, tous les méchants dont les vices l'emportent sur les mérites subiront le châtiment approprié à leurs malices dans le monde à venir. En fait, on apprend contradictoirement que le châtiment ultime est le retranchement du monde à venir c'est-à-dire l'anéantissement total de l'âme, c'est la pire chose qui peut arriver. Ainsi, le destin des méchants semble un peu ambigu.

De même, comme on l'a précisé ailleurs, le monde à venir n'a pas de réalité corporelle. Là bas, il « n'existent ni matière ni corps, mais les âmes des justes exclusivement, dépourvues de corps à l'instar des anges du service. Or, puisque dans le monde à venir, les corps n'existent plus, on ne s'y soucie pas non plus de manger ni de boire ni de ne satisfaire à aucune des nécessités matérielles auxquelles sont astreints les hommes en ce monde-ci. »¹⁰⁰ Il n'est pas besoin de répéter que Maïmonide prend toutes les expressions de la tradition judaïque sur la corporalité du monde à venir comme des métaphores. Somme toute, bien qu'il y ait ici une conception plus personnelle sur la vie de l'âme dans le monde à venir, cette description purement spirituelle de l'au-delà selon laquelle les justes se contentent de contempler la nature divine avec un bonheur intellectuel inconcevable pour le monde ici-bas, est loin d'être entièrement conciliable avec la tradition judaïque de résurrection. D'ailleurs à cause de cette prononciation de spiritualité, Maïmonide est accusé par certains rabbins de nier implicitement la résurrection corporelle. En guise de riposte, le philosophe andalou, soutient que « la résurrection est un principe proclamé par Moïse ; le juif doit y croire ou se séparer du judaïsme. » Mais il ajoute aussi que « La résurrection n'est que pour les justes ; les impurs sont déjà morts leur vie durant. »¹⁰¹ Alors, selon Maïmonide, le Messie va venir pour rendre le pouvoir politique à Israël et dans l'ère messianique, les justes Israélites réveilleront avec leurs

¹⁰⁰ Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, pp.408-9

¹⁰¹ Brécher, p.71

corps et leurs âmes pour jouir uniquement des biens matériels.¹⁰² Néanmoins, ce n'est qu'un passage transitoire, la vraie place de rétribution et de la félicité spirituelle reste toujours le monde à venir « qu'on peut atteindre que pas la sagesse, c'est-à-dire la Torah dont les prescriptions morales ont pour but de nous rendre parfaits ; quand nous le sommes, alors les conditions de l'immortalité sont remplis pour nous. »¹⁰³ La conception intellectualiste regagne encore une fois le terrain même dans le cadre du discours théologique. Au demeurant, on peut dire que dans le sujet de l'immortalité aussi Maïmonide prend parfois l'énoncé de la tradition (Torah et Talmud) à la lettre et dans la plupart du temps il y trouve des métaphores. Voici un autre exemple représentatif : « Tous les Israélites, en effet, ont part au monde futur en dépit de leurs péchés. C'est ce qu'indique l'Écriture, lorsqu'elle déclare : *Ton peuple tout entier est un peuple de justes/ Ils possèdent à tout jamais la terre (Isaïe XV, 21)* La terre dont il s'agit ici désigne que par métaphore la terre de la vie éternelle, qui est le monde à venir. » Maïmonide pense que les justes des goyim aussi méritent une vie éternelle dans l'au-delà : « Comme les Israélites, les hommes pieux que comptent les Nations du Monde, ont part au Monde à Venir. »¹⁰⁴

Nous avons analysé, jusque là, les différentes approches au sujet de l'immortalité et à la résurrection dans le judaïsme et nous avons essayé d'élucider l'évolution de ce concept (de cette croyance) depuis les énoncés bibliques et talmudiques jusqu'à sa reformulation définitive (halachique et philosophique) par Maïmonide pour le credo judaïque. Vu l'immense diversité de la littérature juive, il est bien évident que notre exposé doit rester très sélectif et partiel. Nous avons toutefois visé, par là, à présenter l'héritage qui nourrit le climat culturel dans lequel s'est trouvé Spinoza dans la juiverie d'Amsterdam du 17^e siècle. De même, nous avons voulu montrer que le judaïsme n'offrait pas des dogmes de foi incontestables à propos de l'immortalité, et que l'élaboration de cette croyance était directement liée aux événements de l'histoire du peuple juif (comme l'exile babylonienne, les interactions culturelles dans la diaspora, le conflit de Pharisiens et Saducéens.) Au reste, nous avons suffisamment parlé du manque dans le judaïsme d'une claire distinction entre les doctrines philosophiques sur le destin ultime de la nation et de

¹⁰² Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, p.414

¹⁰³ Maïmonide, *Commentaire sur le Mishna*, chap. XI, 1 cité par Brécher, ibid.

¹⁰⁴ Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, p.373

l'individu.¹⁰⁵ Enfin il est permis de dire que le processus historique expose une transition du monisme primitif de la bible au dualisme prudent et intellectualiste de Maïmonide.

Nous n'avons pas spécialement examiné le courant mystique (la Kabbale), dont la relation avec l'immortalité et la résurrection est beaucoup moins ambiguë que les rationalistes juifs de Moyen âge. Pour la Kabbale, l'immortalité constitue un thème central. Dans leur nombreux travaux, les mystiques juifs ont décrit le destin des âmes ressuscitées, ont imaginé les détails précis de l'existence l'au-delà, dans l'ère messianique et les ont lié aux émanations divines (les sefirot). Plus particulièrement avec le *Zohar*, ils ont avancé l'idée selon laquelle les parties de l'âme avaient des destins différents, seulement le *néfesh* et *roua'h* étaient susceptible de pécher, tandis que le *néshamah* allait retourner sans tache à son séjour postmortem bienheureux. Les kabbalistes ont aussi évoqué l'idée de la métempsychose (*gilgul*) selon laquelle les âmes traversaient une série de transmigration en s'incarnant dans des différentes créatures afin de pouvoir compenser ses péchés et regagner la forme humaine. Cette notion de métempsychose qui était considérée à l'origine comme un châtement extrême pour les péchés extraordinaires, est devenu entre temps une instance exemplaire de la miséricorde de Dieu qui donne à tous les pécheurs la chance de récupérer sa grâce en passant par un voyage de guérison (*tikkun*).¹⁰⁶ Certes, Spinoza n'a jamais pris la Kabbale au sérieux comme d'ailleurs tous les autres courants mystiques. Il a écrit ainsi : « J'ai lu aussi quelques Cabalistes, et pris connaissance de leurs billevesées et j'ai été confondu de leurs démente. »¹⁰⁷

Dans le tableau politiquement et religieusement composé d'Amsterdam et plus précisément dans l'atmosphère complexe de la communauté des marranes, toutes ces approches (rabbinique, rationaliste, messianique, kabbalistique) ont trouvé des représentants fort érudits et influençant. D'autre part, les vues hétérodoxes et hérétiques faisaient aussi écho dans la congrégation Talmud Torah. Et les sujets décisifs de dispute n'étaient autres que l'origine divine de la Torah et l'immortalité de l'âme. Avant de passer à l'opposition spinoziste de l'éternité à l'immortalité, à la

¹⁰⁵ Raphael, art. cit. p.400

¹⁰⁶ "Afterlife: Jewish Concepts" art. cit.

¹⁰⁷ *Traité théologico-politique*, ch. V, p.182

lueur de ce qui a été dit, nous allons examiner le contexte théologique du problème de l'immortalité autour des histoires des célèbres apostats et rabbins du temps. Les trois grands rabbins de l'époque étaient Mortera, Menasseh et Aboab mais les événements et les œuvres des hérétiques de la communauté seraient beaucoup plus bousculant.

Chapitre 3

Hétérodoxie, Hérésie et Herem : L'immortalité à Amsterdam

Section 1 : L'excommunication de Spinoza

Le 27 juillet 1656, alors qu'il avait seulement vingt-quatre ans Baruch Bento Spinoza a été excommunié par cette sentence lue en hébreu dans la synagogue d'Amsterdam :

Les Messieurs de Mahamad vont font savoir qu'ayant eu quelque temps de mauvaises opinions et de la conduite de Baruch de Spinoza, ils s'efforcèrent par différents moyens et promesses de le détourner de sa mauvaise voie. Ne pouvant porter remède à cela, recevant amples informations sur les *horribles hérésies* qu'il pratiquait et enseignait et sur *les actes monstrueux* qu'il commettait et ayant de cela de nombreux témoins dignes de foi qui déposèrent surtout en présence dudit Spinoza qui a été reconnu coupable ; tout cela ayant été examiné en présence de Messieurs les rabbins, les Messieurs du Mahamad décidèrent que ledit Spinoza serait exclu et écarté de la nation d'Israël à la suite de *herem* que nous prononçons en ces termes :

A l'aide des jugements des saints et des anges, nous excluons, chassons, maudissons et exécrons Baruch de Spinoza avec le consentement de toute la sainte communauté en présence de nos saints livres et six cent treize commandements qui y sont enfermés. [...] Qu'il soit maudit le jour, qu'il soir maudit la nuit ; qu'il soit maudit pendant son sommeil et pendant qu'il veille. Qu'il soit maudit à son entrée et qu'il soit maudit à sa sortie. Veuille l'Eternel ne jamais lui pardonner. ...¹⁰⁸

Nous avons préalablement parlé de la fonction coercitive et disciplinaire de l'usage de l'excommunication dans la communauté d'Amsterdam. On y recourait souvent au *herem* pour des raisons diverses et surtout afin de préserver et renforcer l'ordre social et de remplacer les déviances causées par les souffrances de la mémoire marrane avec une cohésion total dans la conduite propre à la loi judaïque et ainsi pour donner un message à leurs hôtes hollandais. Mais on voit que le *herem* de Spinoza excède tous les autres en fureur de ses malédictions. Quels étaient donc ses horribles hérésies et ses actes monstrueux ? Car après avoir connu son tempérament

¹⁰⁸ Cité par Nadler, p.148 (la traduction française par H. Méchoulouan dans "Le *herem* à Amsterdam et 'l'excommunication' de Spinoza" in *Cahiers Spinoza* no.3 hiver 1979-1980)

doux et sa vie vertueuse ainsi qu'étudié la visée ultime de son *Ethique*, il est autant plus étonnant de lire ces désignations à propos de Spinoza.

Pour les historiens de la philosophie, le *herem* de Spinoza garde toujours son mystère et son intérêt. C'est pourquoi, de nombreux travaux spinozistes entame par une réflexion sur l'origine et la nature de cette excommunication. On peut prétendre que Spinoza entre dans l'histoire de la philosophie et dans celle du judaïsme par un événement énigmatique qui n'a pas de semblable. Ce fait historique ne porte pas seulement un intérêt biographique, mais constitue un vrai papier tournesol pour la compréhension du contexte politique et religieux des relations entre les juifs d'Amsterdam et la société hollandaise. D'autre part, les vues hérétiques de Spinoza, partagées par d'autres apostats marranes de l'époque, se trouvent à la base du système de l'auteur de l'*Ethique*. On sait que Spinoza a commencé la rédaction de son chef-d'œuvre, au début des années 1660, c'est-à-dire à peu près quatre ans après son excommunication. Mais qu'avait fait Spinoza jusqu'à l'âge de vingt-quatre ? Et qui étaient ses précurseurs dans la communauté ? Quel motif a poussé Spinoza à abandonner à un moment donné son audace et prudence et dévoiler publiquement ses opinions sur l'origine de la Torah et sur l'immortalité de l'âme ?

La communauté d'Amsterdam avait connu deux grands dissidents avant Spinoza : Uriel da Costa et Juan de Prado. Ces deux juifs marranes avaient profondément éprouvé le tourment d'âme et attiré avec leurs livres et déclarations toute la fureur des autorités rabbiniques. Donc jusqu'au temps de Spinoza, deux crises avaient déjà secoué la congrégation Talmud Torah, et la patience n'était déjà trop limitée. Et au cours de ce temps, le récit marrane traversait une période d'hétérodoxie « naïve » avant de s'ancrer enfin à la Raison et à la philosophie avec Spinoza. En même temps, trois grands rabbins, tous avec différents penchants théologiques siégeaient les positions décisives dans les institutions éducatives et religieuses de la communauté.

Section 2 : Les rabbins face à l'immortalité : Mortera, Aboab, Menasse

Ce qui arrive à une personne après la mort était un sujet très important pour les juifs d'Amsterdam, peut-être beaucoup plus qu'il était pour les autres communautés juives d'Europe. Vu leur histoire personnelle et commune et leur arrière-plan social, ces ex-conversos ou descendants des conversos ont pris extrêmement au sérieux les questions qui entouraient le destin postmortem de l'âme. Presque tous les membres de la communauté avaient des parents et des amis en Espagne qui continuaient à vivre comme des catholiques en apparence. Et l'Inquisition était aussi toujours active dans sa chasse de judaïsant. C'est pourquoi, les crypto juifs se sentaient énormément vulnérable. Mais comme si ce souci n'était pas assez ils en avaient un autre qui tourmentait aussi la conscience de ses parents devenus Amstellodamois : l'énigme qui attend leurs âmes après la mort. En effet, un des grands péchés capitaux qu'un juif peut commettre est de nier son judaïsme en participant à une messe catholique. Même si les rabbins autorisent dans certains cas quelques transgressions mineures, un juif doit toutefois se sacrifier au lieu de violer les commandements centraux de la Torah. Le catholicisme qui était considéré comme l'idolâtrie se comptait parmi ces défenses. Alors la question qui hantait les esprits se posait de la façon suivante : Est-ce que les crypto juifs qui avaient abandonné extérieurement leur foi ancestrale seraient banni de la nation israélite, par là, du monde à venir et seraient condamnés à la souffrance éternelle ? Ou suivant littéralement le Talmud (« Tous les Israélites ont une part du monde à venir »), est-ce qu'ils pourraient avoir leurs parts (leur récompenses) dans le monde à venir, après avoir souffert d'une longue oppression politique et d'un déracinement social ici-bas ? Les marranes voulaient croire que toutes les âmes juives (y compris ceux qui pratiquaient catholicisme déguisé en Espagne) malgré leurs péchés, méritaient une place dans l'au-delà par seule raison d'être juif.¹⁰⁹

Les rabbins de la communauté ont avancé des différentes réponses. Or, cette multiplicité des partis pris a occasionné une crise sévère qui a fini par excéder les frontières d'Amsterdam. Rabbi Mortera était un talmudiste d'une grande érudition. Il avait adopté une approche philosophique, rationaliste et rigoureuse de la loi mosaïque. Mais il possédait une autre particularité qui le séparait radicalement du

¹⁰⁹ Nadler, p.160

reste de la population : il n'était pas d'origine marrane, il n'était même pas séfarde. Il était né dans une famille ashkénaze de Venise. Ceci lui empêchait de s'identifier avec la mémoire tragique du marranisme. De ce fait, il soutenait dans le débat de l'immortalité, l'opinion très orthodoxe selon laquelle le mot Israélite de la tradition talmudique se referait uniquement aux personnes justes qui n'ont pas gravement péché et non un juif quelconque. Ainsi il résolvait le problème en maintenant qu'il n'y avait rien dans la tradition judaïque qui garantissait le salut éternel (ou éviter la punition éternelle) pour ceux qui ont ouvertement transgressé les règlements de la Torah et les principes de la foi. De cette manière, les convertis hispano-portugais seraient retranchés du salut éternel. Il n'est pas besoin de dire que cette interprétation a beaucoup déçu les coreligionnaires de Spinoza.

La formule soulageant est venue d'un autre grand rabbin. Rabbi Aboab était né au Portugal comme un « nouveau chrétien » et il avait été reconverti au judaïsme à Amsterdam. Son approche avait un caractère plus mystique inspirée profondément de la kabbale. Son penchant pour le mysticisme le permettait de situer la grâce divine outre la pratique halachique et la seule application de la Loi. Dans son traité intitulé *Nishmat hayim* (Le souffle de la vie) il a défendu que la vraie réponse devait être cherchée ni dans la philosophie ni dans le Talmud mais seulement dans la kabbale. Selon Aboab, tous les membres de la nation israélite avaient droit à la béatitude éternelle, peu importe les violations ou les péchés qu'ils ont commis. En fait, Aboab niait tout simplement l'existence du châtement éternel ou du retranchement à jamais du monde à venir. D'après lui, l'expression talmudique qui professe la descension des pécheurs en enfer pour y périr, ne voulait pas dire que ces âmes ne seraient jamais admises au paradis. Ceci impliquaient seulement que les âmes des pécheurs et des impies juifs devaient traverser un processus douloureux de purification (gilgul - transmigration) afin de pouvoir mériter la félicité éternelle dans le « olam haba ». C'est un remède valide pour tous les Israélites sans tenir compte de la gravité de leurs péchés. Dans cette conception, la venue du Messie ne signifiait justement que toutes les âmes israélites étaient devenues assez « pures » pour atteindre le monde à venir.

En effet, celui qui s'intéressait vraiment à la venue du Messie, et à l'ère messianique était Menasseh ben Israël. Malgré sa vaste connaissance biblique, sa

culture philosophique extraordinaire et sa grande réputation comme savant hébraïsant dans le monde non juif, il n'occupait pas une position élevée et respectable dans la communauté comme Mortera et Aboab. On lui avait assigné que la tâche de l'éducation élémentaire. Grâce à son temps libre, il consacra sa vie à ses affaires commerciales et ses publications, notamment *La résurrection des morts* (1636), *L'espérance d'Israël*, *Le Conciliateur* etc. Il paraît que Menasseh avait deux buts fondamentaux : réfuter les opinions hérétiques (comme celles de Da Costa) en défendant la l'immortalité de l'âme, la cohérence totale de l'Écriture et annoncer l'arrivée proche du Messie. De fait, les idées apocalyptiques et messianiques traverseraient le 17^e siècle. On a déjà parlé des sectes chrétiennes comme les quakers et les millénaristes. Mais les espoirs (autrefois pharisaïque) concernant la venue imminente du Messie, la restauration du royaume d'Israël, rassemblait cette fois un nombre considérable d'adhérents parmi les juifs marranes. D'ailleurs, l'affaire de Sabbataï Zevi (le faux messie d'Izmir) n'a pas tardé de surgir en 1665 et de secouer toutes les communautés juives, y compris la communauté d'Amsterdam. Il faut garder en vue ici, la ressemblance historique des souffrances nationales qui provoque une espérance de compensation, de remède. Au fond, Menasseh aussi venait d'origine marrane, de ce fait, son messianisme extrême portait les marques de l'hétérodoxie que nous pouvons appeler le culte d'espoir : c'était un messianisme tout à fait hétérodoxe aux yeux de Mortera par exemple. Pour les kabbalistes et les messianistes marranes (Rabbis Aboab et Mennasseh) les secrets cachés de la Torah, les prophéties ésotériques qui annonçaient le règne du Dieu d'Israël, semblaient beaucoup plus importants que les préceptes de Talmud et les règles de la religion organisée. C'était la promesse d'un futur bienheureux qui unissait la nation Israélite. Mennaseh écrivait ceci au début de son chef-d'œuvre :

Je l'ai intitulée *Espérance d'Israël* empruntant ce titre à Jérémie 14 :8 : *‘‘Espoir d'Israël, sa saveur’’*. En effet, son unique objectif est de montrer cette espérance qui nous fait vivre, celle de l'arrivée du Messie, est celle d'un bonheur à venir dont l'avènement, difficile, est néanmoins inéluctable car il se fonde sur la promesse absolue du Seigneur, béni soit-Il. ¹¹⁰

Après avoir noté cette dédicace de Mennaseh, dans son travail consacré aux sources marranes de spinozisme, Gabriel Albiac commente ainsi ce passage et cet espoir

¹¹⁰ Mennaseh ben Israël, *Espérance d'Israël*, cité par Gabriel Albiac, *La Synagogue vide Les sources marranes du spinozisme*, Paris, PUF, 1994, p.173

hétérodoxe : « *Espérance*, mot-clef, contremarque, emblème verbal qui signe de ce qui est juif en ce siècle. Tout repose sur elle : un passé sordide et un avenir triomphant. Elle est omniprésente dans la littérature marrane de l'époque [...] Espérance exaspérée, certitude qui se veut infaillible dans un inévitable accomplissement des temps qui pour le juif orthodoxe signifierait, avant tout, sortir de son abjection qui touche le fond du malheur. Le peuple d'Israël a déjà subi toutes les humiliations, rien de la vengeance insatiable de son Dieu ne lui a été épargnée. Il est alors indispensable que le cercle se referme. Avec son infamie sans bornes le Peuple Juif a finalement acheté sa gloire illimitée. »¹¹¹ Cette gloire, cette promesse de salut et de béatitude équivalaient dans l'esprit marrane, à la résurrection des morts, à l'époque messianique, à la rétribution de leurs souffrances, et enfin à l'immortalité. Pourtant Mennaseh n'était pas tout à fait d'accord avec Aboab en ce qui concerne la rédemption de tous les juifs. Dans ce passage il songe probablement aux hérétiques (comme Da Costa) de la communauté : « Se fondant sur cet adage, ils disent : “Tout Israël a une part dans l'au-delà”, parce que méritant le nom d'Israël par quelque bonne œuvre, une portion de gloire leur est donnée dans le monde de la résurrection [...] Mais de cette généralité sont exclues trois catégories : celui qui nie la résurrection, il est juste qu'il n'en jouisse pas ; deuxièmement celui qui n'a eu ni règle ni mesure divine pour juger ses actes, celui-là ne peut être sauvé ; troisièmement celui qui est épicurien, qui ni l'existence de Dieu, sa science ou providence. Ces trois sortes d'hommes, même s'ils ont accompli quelques bonnes œuvres, ne peuvent prendre place dans l'au-delà. D'où l'on déduit combien c'est un grave péché que de nier la résurrection des morts. »¹¹² (On a déjà noté que Spinoza aussi était souvent désigné comme un épicurien.) Alors selon Menasseh, leurs ancêtres marranes pouvaient mériter la miséricorde divine mais certainement pas les hérétiques abominables, tout comme les négateurs de l'immortalité.

Malgré leurs tendances intellectuelles inconciliables, ces trois rabbins s'accordaient sur un sujet. Mortera, Aboab et Mennaseh, tous considéraient « l'immortalité de l'âme distincte du corps » et « le monde à venir » comme les grands principes du judaïsme. Par contre, à la même époque certains marranes étaient prêts de renoncer à tout espoir dérisoire, tout rituel traditionnel, toute identité scindée pour trouver la tranquillité dans la seule vertu et vérité. C'était le temps de régler les

¹¹¹ Albiac, *ibid.* p.173-74

¹¹² Menasseh ben Israël, *De la résurrection des morts*, cité par Albiac, p.309

comptes avec leur conscience et leur passé. Albiac l'exprime encore une fois de manière poétique : « Ainsi pour le juif hispano-portugais, pour l'ancien marrane déchiré par deux siècles de privation, le moment était venu à Amsterdam de régler les comptes avec sa propre histoire. Uriel da Costa, Juan de Prado ou, de façon plus radicale encore, Baruch de Spinoza s'y attèleront, tentant de se soustraire définitivement à un cercle de traditions et de rituels auxquels ils opposeront la dure certitude d'une raison armée du tranchant de la désespérance. [...] Ultime métamorphose de l'errance maudite, sans but, du juif vagabond, le marrane 'revenu' essaie d'entrevoir sa propre image dans le miroir de l'histoire, de construire ainsi une « Histoire Universelle » mythique qui n'est, en fin de compte, que la transfiguration de sa conscience de soi encore déchirée par de vieilles blessures. »¹¹³

Section 3 : L'aventure du marranisme apostat

Sous-section 1 : La tragédie d'Uriel Da Costa

Uriel da Costa, venait comme Baruch Spinoza d'une famille de négoce éminente de la communauté, portugaise et ancienne marrane. Au début, dans sa ville natale au Portugal, en voulant sincèrement s'engager dans le catholicisme, il avait suivi les obligations de la foi chrétienne, notamment les messes et les confessions etc. Malgré cela, il a fini par tourmenter dans des doutes incessants sur l'authenticité du salut chrétien. C'était la première de ses crises religieuses bouleversante. Il a voulu tout raconter dans son autobiographie : « Plus je me penchais [sur ces choses], plus grand était l'embarras qui naissait en moi. A la fin je tombai dans un état inextricable de perplexité, d'inquiétude et de peine [...] j'émis ces doutes : *ce qu'on disait d'une autre vie pouvait-il avoir moins de vérité*, la foi donnée à de tels dires s'accordait-elle à la raison ? Car la raison en personne me répétait nombre de choses et sans cesse me glissait à l'oreille à ces doutes, je trouvai le repos, et décidai, quoi qu'il en soit, que je ne pouvais plus obtenir le salut de mon âme en empruntant un tel chemin. »¹¹⁴ Il y a une similitude étonnante entre ce passage et le commencement autobiographique du *Traité de la réforme de l'entendement* de Spinoza : « Après que l'expérience m'eut appris que tout ce qui arrive fréquemment dans la vie commune

¹¹³ Albiac, p.157

¹¹⁴ Uriel da Costa, *Exemplar humanae vitae* cité par Nadler, p.89 et Albiac, p. 263

est vain et futile [...] je décidai enfin de chercher s'il y avait quelque chose qui fût un vrai bien susceptible de se communiquer et par lequel seul, toutes les autres choses ayant rejetées, l'âme serait affectée »¹¹⁵ L'enjeu est le même : un vrai chemin de salut pour l'âme marrane. De même, Uriel avait nommé son autobiographie *Exemplar humanae vitae* (Un modèle de la vie humaine) et Spinoza allait utiliser à peu près les mêmes mots dans son *Ethique* « Désirant en effet former une idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine placé devant nos yeux ... »¹¹⁶ Un modèle de la vie *humaine* et non pas de la vie *juive*.

Da Costa ne supportait plus la dualité dont sa condition de marrane faisait une source d'angoisse, il n'aspirait qu'à sortir du déchirement, à sceller de sa chair le pacte avec Adonai et à trouver l'identité qu'il n'avait jamais connue. La fuite était dès lors inévitable.¹¹⁷ Mais à dissemblablement à Spinoza, Uriel ne pourrait jamais trouver la satisfaction d'âme qu'il cherchait. En outre, le modèle de la nature humaine qu'il présentait, décrivait au bout de compte (comme Rousseau le fera dans ses *Confessions*), « l'histoire authentique » d'une « vie très vaine et totalement inconstante. » Un récit de tribulation. Dès le début, la fuite était marquée d'abord par une crainte de damnation immortelle. Or, Da Costa allait aboutir à la négation de toute sorte d'immortalité.

La vie de Da Costa représente parfaitement la tragédie des marranes. Pour revenir au judaïsme et afin de le vivre et pratiquer librement, il s'est installé à Amsterdam avec sa famille. Il changea son nom chrétien (Gabriel) avec un nom juif (Uriel). Mais la déception n'a pas tardé de faire surface encore une fois. Comme tous les autres conversos judaïsant, Da Costa cherchait dans le judaïsme, la religion pure et originelle de l'Ancien Testament, mais ce qu'il avait trouvé, c'était plutôt, des rites et des coutumes rabbiniques. « Quelques jours s'étaient à peine écoulés que je constatai par expérience l'absolu désaccord qui existe entre les coutumes et les dispositions des Juifs et d'autre part les ordres prescrit par Moïse » Déçu en découvrant le judaïsme sous forme ordinaire d'une religion organisée (« un étrange culte »), il a attaqué la Loi orale (le Talmud) laquelle il niait la validité. Il soutenait que les rabbins étaient des nouveaux Pharisiens qui avait falsifié l'Ecriture avec leurs

¹¹⁵ *Traité de la réforme de l'entendement*, § 1, p.65

¹¹⁶ *Ethique*, IV, préface

¹¹⁷ Albiac, op. cit. p. 278

traditions orales. A la différence de Spinoza, Da Costa n'avait pas un caractère ferme et prudent, il aspirait à prouver l'exactitude de ses vues en s'engageant dans des polémiques et montrer ainsi « la vanité des traditions et les observances des pharisiens tout comme le désaccord de leurs traditions et de leurs institutions par rapport à la loi mosaïque. »¹¹⁸

Du reste, en s'appuyant uniquement sur les décrets de l'Ancien Testament, Da Costa rejeta *l'immortalité de l'âme* et une vie éternelle dans l'au-delà. D'après lui, la Torah de Moïse (la seule source valable pour le judaïsme) n'avait nulle part l'existence d'une vie après la mort et que l'âme des hommes était mortelle comme celles des animaux. « L'âme de l'homme est donc, nous l'affirmons, et se nomme l'esprit de vie avec lequel il vit et qui est dans le sang. [...] Entre l'âme de bête et celle de l'homme il n'y a d'autre différence que le fait que chez l'homme elle est rationnelle alors que chez la bête il lui manque la raison ; en outre pour ce qui est de naître, de vivre et de mourir elles sont en tout égales [...] » De ce fait, l'âme était un simple résultat de la procréation biologique comme le corps. Plus précisément encore, elle est une partie du corps. De même, son critique de l'immortalité allait de pair avec une critique passionnée des « vaines espérances » ainsi il ouvrait la voie de « l'immanentisme mondain » sur laquelle cheminerait Spinoza. « Je ne vis qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme de se réjouir de ses œuvres puisque c'est là sa part : il ne reste à l'homme pas d'autre vie pour vivre, c'est de celle qu'il a présentement qu'il doit tenir compte. »¹¹⁹ Selon Uriel, les plus grandes erreurs, les plus grands maux et les comportements superstitieux se nourrissaient de la crainte et de l'espoir dont la racine était la croyance à l'immortalité de l'âme. Cette doctrine consistait en une absurdité qui donnait naissance aux autres sottises et aux pratiques et cérémonies insensées transférant d'une génération à l'autre. (Comme le dit Spinoza, dans son *Ethique* à propos de l'anthropomorphisme : « ce préjugé se tourna en superstition et poussa de profondes racines dans les esprits. »)¹²⁰ De plus, en attendant une félicité suprême dans l'au-delà, les gens négligeaient leur bien-être corporel et matériel et s'engageaient dans des actes autodestructives. Pourtant, on voit aisément qu'il manquait à Uriel l'érudition philosophique et théologique de son successeur Baruch. Mais il y avait aussi une autre qualité qui lui faisait défaut : la prudence. Uriel da

¹¹⁸ Uriel da Costa, *Exemplar humanae vitae* cité par Albiac, p. 284.

¹¹⁹ Uriel da Costa "Sur l'immortalité de l'âme" cité par Albiac, p.299

¹²⁰ *Ethique*, I, appendice

Costa partageait sincèrement sa malaise, ses déchirements, ses crises identitaires et religieuses par ses publications intimes et inhabituelles.

Ses livres ont éveillé une fureur et de nombreuses polémiques dans la communauté et dans le monde juif. Rabbi Mortera et Menasseh ben Israël ont écrit tous leurs ouvrages sur l'immortalité de l'âme et la résurrection pratiquement pour contester les « hérésies » d'Uriel. Avec un autre livre intitulé *Traité de l'immortalité de l'âme* un écrivain certainement moins brillant qu'était le médecin Da Silva, combattait plus directement ses opinions impies sous nom d'épicurisme. Il ajoutait « que celui qui nie l'immortalité de l'âme sache qu'il est très proche de la négation même de Dieu parce que celui qui ne craint rien ni n'espère rien de la vie d'au-delà, ne craint pas Dieu [...] Enfin si les âmes meurent avec le corps, Epicure vit et triomphe. »¹²¹ A part l'accusation d'épicurisme, il n'avait pas tort dans le cas d'Uriel da Costa. Car après avoir frappé par un premier *herem* il extrêma ses opinions en affirmant que la Loi n'était pas de Moïse mais elle était une invention humaine dépendant des conditions sociales changeantes et qui contredisait souvent les lois de nature. Il concluait ainsi que la vérité éternelle ne résidait point dans l'Écriture ou encore dans aucunes des religions organisées et que la religion n'offrait que des simples préceptes d'origine essentiellement humaine. Enfin, Uriel laissait l'Écriture, son identité juive pour se tourner vers ailleurs et pousse encore plus loin sa recherche : vers une vérité et une identité universelle. Mais il était déjà trop tard. Les conflits et les crises spirituels permanents qui ont duré tout au long de sa vie, l'avaient harcelé et psychologiquement épuisé. Il n'avait plus de force de rejeter les faux espoirs pour une affirmation pure de la vie. Car il haïssait déjà sa vie. A la suite de ces déclarations et publications qui ont trouvé une très grande réaction dans plusieurs communautés juives (Venise, Hambourg), Da Costa fut frappée par un deuxième *herem*, cette fois plus sévère.

Par la suite, après sept ans de solitude et de misère, Uriel accepta de demander pardon, de se repentir et de se réconcilier avec sa communauté. Pour cela, il a dû subir une humiliante cérémonie de flagellation : « Nu jusqu'à la ceinture, la tête voilée, déchaussé, je dressai les bras étreignant une sorte de colonne. [...] Ces préparatifs achevés, le chanfre s'approcha pris le fouet et m'infligea sur les flancs les

¹²¹ Samuel Da Silva, *Traité de l'immortalité de l'âme*, cité par Albiac, p.298

trente-neuf coups requis par la tradition. [...] Puis je me remis les vêtements, me dirigeai vers le seuil de synagogue, m'y allongeai, le gardien me soutenant la tête. Alors tous ceux qui descendaient pour sortir, me passaient par-dessus, c'est-à-dire levaient un pied, passant par-dessus mes membres inférieurs... »¹²² Après avoir écrit ces phrases de son autobiographie, il se tira une balle dans la tête. Ainsi l'a fait remarquer Yovel, Da Costa qui était entré dans la vie comme chrétien non chrétien, avait fini un juif non juif, un déiste croyant en les seules lois de la nature et de la raison, un étranger total cherchant désespérément à s'identifier à l'humanité. Pour la première fois avec Uriel Da Costa, le déchirement marrane avait passé au-delà de toute sphère d'identité et d'appartenance.¹²³ Et le marranisme avançait sur le chemin de l'élimination de tous les suppléments artificiels et tous les mondes de valeurs aliénants « les fantômes et les ridiculités enfantins » (les religions organisées, les identités sectaires, les cultes, l'au-delà etc.) pour les remplacer avec la seule force productive de la nature et l'affirmation active de la vie affective et corporelle. Spinoza aurait pu entendre le cri de son prédécesseur angoissé : « Donc, je l'affirme cette loi est commune à tous les hommes et leur est innée du fait même de leur humanité. C'est elle qui les unit d'un amour réciproque, ignorante de la division cause et origine de toute haine et des plus grands maux. [...] Tous ce qui est bon dans la loi de Moïse ou dans n'importe laquelle autre, la loi de nature le contient en elle à l'état achevé. »¹²⁴ Le seul amour de l'humanité et la reconnaissance de loi de nature comme seule loi valable... Le marranisme s'approche ainsi de son apogée.

Spinoza avait seulement huit ans lorsque Uriel se suicida. Donc, malgré le célèbre tableau de Hirzenberg qui représente le jeune Baruch assis sur les genoux d'Uriel da Costa, il semble impossible qu'il y ait une communication directe et personnelle entre Da Costa et le Baruch de Spinoza. Mais Spinoza garda sans doute le souvenir de cet événement terrible pendant toute sa vie. Bien qu'on ne puisse parler vraiment d'un lien de continuité, les vues hérétiques de Da Costa (sur l'origine de la Torah, sur l'immortalité de l'âme etc.) qui ont tant troublé la jeune communauté d'Amsterdam et qui étaient devenue une légende, ont certainement laissé des traces profondes dans l'esprit de l'auteur de l'*Ethique*. Il semble aussi plausible que Spinoza ait lu une copie de l'*Exemplar* de Da Costa. De même, il est fort probable

¹²² Uriel da Costa, *Exemplar Humanae Vitae* cité par Albiac, p.291

¹²³ Yovel, *op. cit.* pp.66-75

¹²⁴ Uriel da Costa, *Exemplar Humanae Vitae* cité par Albiac, p.323

que Spinoza a tiré une leçon de fermeté et prudence du destin tragique d'Uriel. Au demeurant, bien qu'ils se différencient amplement dans leurs développements intellectuels et leurs appareils conceptuels, ils partagent certainement une racine commune : l'expérience du dédoublement et du déchirement intérieur du marranisme qui aboutissent à « la perte irréparable de tout foyer, toute patrie, de toute identité. » Or, Spinoza avait certainement rencontré l'autre apostat célèbre de la congrégation Talmud Torah.

Sous-section 2 : Le libertinisme marrane et la double-vie à Amsterdam : Dr. Juan de Prado

Si d'une part, le 17^e siècle apparaît comme une époque des sectes, des ambitions pour une rédemption messianique, elle n'en était pas moins une ère des hétérodoxies, de libertinisme et de l'athéisme dans le monde chrétien. Et dans le milieu d'Amsterdam, le rencontre de la déviation marrane et le libertinisme irréligieux était inévitable. Juan de Prado fait son apparition dans ce carrefour. La vie et les opinions de Juan de Prado constituent un moment essentiel dans l'histoire de l'hérésie marrane. Nous avons vu que les tribulations intérieures d'Uriel da Costa exprimait l'impossibilité d'un accord entre la quête de la vérité/du vrai salut et la conformité aux normes de sa communauté et de toute sorte de religion organisée. Bien évidemment, Juan de Prado n'épargne pas non plus à ce genre de tourment et recherche spirituelle mais Da Costa se distingue par sa conviction de continuer à vivre avec ce partage de l'âme (ou mieux encore, d'en faire une identité digne et estimable), c'est-à-dire de ne pas quitter sa congrégation et garder tout de même ses opinions hétérodoxes et hérétiques. Par ailleurs, le nom de Prado est souvent prononcé avec celui de Spinoza. Et même, certains commentateurs (comme Gebhardt et Revah) parlent d'une affaire Prado-Spinoza.¹²⁵ Depuis ses premiers biographes (Colerus et Lucas) de nombreux spécialistes de spinozisme cherchent à déterminer l'environnement et les personnes qui ont provoqué l'interrogation critique de Spinoza. Par exemple Colerus en tant que ministre luthérien qui envisage aussi de condamner et réfuter la philosophie de Spinoza, pense que c'est dans l'école de Van den Ende que ce jeune juif intelligent et talentueux a commencé à questionner les vérités de sa religion : « Pour perfectionner ensuite dans cette Langue [le latin], il se

¹²⁵ Yovel, p.84

servit du fameux *François Vanden Ende* qui la montrait alors à Amsterdam, & y exerçait en même temps la profession de Médecin. Cet homme enseignait avec beaucoup de succès & de réputation [...] on découvrit enfin qu'il répandait dans l'esprit de ces jeunes gens les premières semences de l'Athéisme »¹²⁶ Or, à la suite des travaux plus avancés des chercheurs modernes, on sait à présent que Spinoza possédait des opinions hérétiques sur la Torah et sur la nature de l'âme bien avant son adhésion à cette école libertine. En se sens, selon l'éminent érudit I. S. Révah, le « corrupteur » de Spinoza n'est autre que Juan de Prado. De même, suivant cette supposition « entre le théisme juif et la dogmatique spinoziste, il y a eu une transition nécessaire : l'incroyance de Prado et Ribera. » Bien qu'Albiac ne trouve interprétation et les autres efforts de repérer une source unique de la rupture spinoziste, nullement approuvable il admet pour autant que Spinoza s'était entretenu avec De Prado à Amsterdam, et qu'ils étaient des associés du même *herem*.¹²⁷ Alors quelle était la nature de leur dialogue ? Da Prado était-il vraiment le « corrupteur » de Spinoza ? Sinon, qui était ce personnage mystérieux ? La deuxième chaîne dans la lignée des impostures ?

Tout d'abord, nous n'avons pas la possibilité de connaître les opinions de Juan de Prado de ses ouvrages, car contrairement à Da Costa, il « n'a jamais essayé d'élaborer une autre œuvre que sa vie d'esprit libre. De lui à peine nous reste-t-il deux médiocres poèmes et quelques phrases épistolaires. »¹²⁸ Ceci dit, nous devons évaluer la vie et l'évolution intellectuelle de Juan à l'aide des registres inquisitoires, des anecdotes, des mémoires et des témoignages de ceux qui l'ont connu personnellement. On rencontre pour la première fois Juan de Prado à l'université d'Alcalá à l'âge de vingt-trois ans comme étudiant de théologie et médecine. Après avoir terminé ses études à Tolède, selon toute apparence, De Prado est revenu à la religion juive, de plus, il a commencé à diffuser ses opinions et encourager ses proches marranes à se soumettre à la Loi mosaïque et pratiquer clandestinement leur vraie religion. Comme médecin marrane et judaïsant, De Prado et ses amis s'affrontèrent aux persécutions de l'Inquisition en Espagne, de nombreux « nouveaux chrétiens » – y compris la famille de De Prado – se sont arrêtés et emprisonnés. Lorsqu'un de ses parents confessa sous torture que le médecin andalou l'avait

¹²⁶ Jean Colerus, *La Vie de B. de Spinoza in Ethique* (trad. Pautrat) p.550

¹²⁷ Albiac, pp. 330-31

¹²⁸ *ibid.* p.329

convaincu à se reconverter au judaïsme, De Prado a décidé de quitter ce pays où la vie était devenue très dangereuse pour lui.

Ainsi, De Prado est arrivé à Amsterdam (sur Rome et Hamburg) vers le milieu des années 1660.¹²⁹ Il a pris le prénom de « Daniel ». Par la suite, il est devenu là bas un médecin respectable et un membre de la congrégation séfarade de Talmud Torah. Au début, il observait fidèlement l'orthodoxie de la religion juive. Mais, entre temps, il a commencé à dévoiler ses idées hétérodoxes et à contester philosophiquement la doctrine juïque. En effet, il paraît que Prado avait déjà révélé ses opinions inaccoutumées à son vieil ami Orobio de Castro de la faculté de médecine, avant son installation à Amsterdam. Et Orobio avait dû les relater aux inquisiteurs pendant une interrogation. Selon cette attestation, De Prado défendait l'opinion selon laquelle « toutes les religions étaient égales et que tous les hommes, juifs, chrétiens ou musulmans, pouvaient atteindre le salut, chacun par les voies propres à sa religion, dans la mesure où toutes ces lois n'avaient d'autre raison d'être que politiques et découlaient toutes des lois de la Nature, c'est-à-dire de la Cause Première [cause des causes] postulée par Aristote. »¹³⁰ Si ce document du Saint-office est authentique, il est admissible de dire que De Prado avait dès le début (c'est-à-dire avant de quitter l'Andalousie) des opinions hétérodoxes, et même il s'adhérait à un « déisme pur ». Il traversait ainsi des divers partis pris en même temps : Pendant qu'il retournait à sa foi véritable, il développait dans sa tête une critique ardente de tout système religieux. D'ailleurs, Albiac constate une affinité étroite entre ces pensées de De Prado et les principes des libertins français de l'époque qui propageait une sorte d'élitisme des « beaux esprits » croyant en Dieu que par maxime d'Etat, croyant à un déterminisme de Destin, à la seule divinité de la Nature, à la mortalité de l'âme et évitant des esprits superstitieux etc.¹³¹ Si Juan de Prado s'était déjà attaché au déisme et au libertinisme, pourquoi risquait-il sa vie pour persuader les marranes à reconverter au judaïsme ? Pourquoi s'est-il installé à Amsterdam afin de vivre librement et ouvertement son judaïsme s'il ne voulait pas obéir régulièrement aux lois et aux coutumes ?

¹²⁹ Albiac date son arrivée à 1662 (p.336), quant à Nadler (p.172) et Yovel (p.92), le nom de Prado apparaît dans les registres de la communauté qu'à 1665.

¹³⁰ Yovel, p.89, Albiac, p.336

¹³¹ Albiac, p.338

C'est là que résident l'ambivalence marrane de De Prado. En ce sens, Yovel, voit chez De Prado une image de marrane extrême, un exemple de l'expérience marrane allant jusqu'au bout. Selon cette supposition, De Prado conserva ses habitudes d'ambiguïtés, sa dualité interne, en dissimulant sa vraie croyance (et son adhérence à une toute autre vérité) tout en prétendant d'obéir aux normes extérieures des institutions officielles. Il y a là plus qu'une simple déception à propos du judaïsme normatif et rabbinique. Avec Juan De Prado le judaïsme (ou l'hérésie) marrane – comme une mode de vie originale – acquiert conscience de soi. Un judaïsme outre qu'un système de règles et qu'un ensemble des articles de foi ; une vérité privée, une réalité clandestine qui est marquée par une longue période sous l'ombre. Ainsi, d'un certain égard, le médecin hétérodoxe d'Andalousie, confronte son jugement rationnel et la complexité de son identité « moderne » à l'autorité de la Loi et de la tradition. Yovel n'hésite pas de l'appeler un judaïsme non religieux.¹³² A ce point, nous apprenons ses hérésies déistes encore une fois de la plume de son vieil ami Orobio qui résout de rédiger une longue réfutation contre De Prado :

Tout ce misérable précipice trouve son origine dans l'ignorance d'un étudiant ou d'un médecin, que sa vanité empêche le divin antidote de la doctrine de nos Sages et Docteurs, anciens et actuels. Et parce que l'un d'entre eux [Selon Gebhardt cet « un » devait être probablement le jeune Baruch de Spinoza], un grand scandale de notre nation, en est arrivé au dernier état de la ruine en suivant cette voie et qu'il a contaminé d'autres que lui qui, hors du Judaïsme, ont donné du prix à ses sophismes stupides, il n'a semblé nécessaire et juste que les pieux réfutassent les opinions que sa malice est parvenue à introduire dans les âmes simples, en répondant aux propositions qu'il formule, sous couleur de doute.¹³³

Suivant ce témoignage, on comprend que De Prado soutenait quelques arguments déistes ouvertement à Amsterdam, tels que le rejet intellectualiste de la valeur universelle de la révélation divine, désanthropomorphisation de la divinité et le refus de l'immortalité de l'âme.¹³⁴ Nous revenons ainsi à notre sujet essentiel : Nous avons toutes les raisons de supposer que depuis le début Juan De Prado resta strictement fidèle à cet avis de la *mortalité de l'âme* qui était sans doute la conséquence logique de son déisme et sa vision naturaliste de l'univers. D'ailleurs, dans une conversation avec un autre marrane, De Prado n'avait pas hésité d'avancer ses idées choquantes

¹³² Yovel, pp.92-94

¹³³ Orobio de Castro, *Epistola Inectiva contra Prado, un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina Escritura, y la Ley de la Naturaleza*, cité par Albiac, p.351, Yovel, p.94

¹³⁴ Albiac, p. 363

d'une façon sarcastique : « Et comme il (Prado) me demandait s'il existait une récompense et une peine, je lui répondis : peut-on douter de cela ? Ne sais-tu pas que c'est l'un des Treize Articles ? Il rétorqua en riant que jusqu'alors personne n'était revenu de l'autre monde pour nous demander que nous l'aidassions ; je lui répondis que je ne l'aimais pas. [...] Il a particulièrement rallié les paroles des Sages concernant la résurrection des morts, disant qu'une telle chose était impossible et défiait le bon sens, et que tout ce qu'on disait sur la résurrection des morts était tout simplement dépourvu de sens. Il dit aussi que le monde ne fut par créé mais qu'il avait toujours existé tel qu'il est et continuerait toujours d'exister. »¹³⁵ D'où on conclut clairement ce qui a été dit jusque là sur l'arrière-plan social et religieux de la communauté d'Amsterdam, il n'y a aucun doute que sa négation de l'immortalité était le motif essentiel de l'excommunication de De Prado.

C'est à travers les événements de bannissement qu'on peut essayer de broser un portrait plus ou moins adéquat (en mettant toute légende de corruption et d'influence à part) de la relation des deux renégats : De Prado et Spinoza. Leurs réactions à leurs *herem* nous donnent aussi une idée à propos de leurs conceptions de judéité et de chemin philosophique. Il se peut que les deux hérétiques de la communauté se soient rencontrés tout de suite après l'arrivée de De Prado à Amsterdam. De toute façon, selon quelques témoignages inquisitoires, vers la fin des années 1650, De Prado et Spinoza affirmaient publiquement que l'âme n'était pas immortelle, que la Loi n'était pas vraie et qu'il n'y avait Dieu que philosophiquement.¹³⁶ Par suite, deux événements curieux se succédèrent l'un après l'autre. Le 27 juillet 1656 Baruch de Spinoza est excommunié dans son absence. Peu après Dr Daniel (Juan) de Prado a lu cette déclaration de repentir dans la même synagogue :

Pour avoir eu de mauvaises opinions et avoir montré peu de zèle pour le service de Dieu et de sa Sainte Loi, je monte à cette thebah [lieu où on lit les prières] sur l'ordre des Messieurs du Mahamad et, de ma libre volonté, je confesse devant [...] toute cette Sainte Communauté que j'ai péché et fauté, aussi bien en paroles qu'en actes, contre le Dieu béni et sa Sainte Loi, scandalisant cette Sainte Communauté : je m'en repens fortement et je demande humblement pardon [...] en m'obligeant à exécuter la pénitence que Messieurs les rabbins m'ont ordonné ; je promets de ne plus retomber dans de tels ni de semblables

¹³⁵ Albiac, p.344. Yovel, pp.101-2

¹³⁶ Nadler, *Spinoza Une vie*, p.165

délits. Je vous prie de demander au Seigneur du Monde qu'il me pardonne mes péchés et qu'il use de miséricorde envers moi. Que la paix soit sur Israël.¹³⁷

Deux réactions complètement opposées : Spinoza avait accepté et même approuvé les termes lourds de *herem*, avait quitté sa famille et sa communauté pour accomplir sa conversion totale à la philosophie (comme la voie qui mène au souverain bien), tandis que De Prado qui se moquait autrefois des croyances et des coutumes rabbiniques aspirait maintenant à se réconcilier avec sa congrégation. Mais il apparaîtra que De Prado ne fut jamais sincère dans sa demande de pardon, il n'a jamais eu l'intention de changer son point de vue déiste/rationaliste, de se débarrasser de ses opinions hétérodoxes : aux yeux de lui, les traditions et les rituels étaient toujours autant ridicules, l'immortalité et la résurrection étaient des produits/des sortisses de l'imagination humaine. Pour autant, il voulait continuer cette « double vie » marrane, en demeurant secrètement fidèle à la vérité mais en remplissant ostensiblement les exigences extérieures (comme le repentir public). La congrégation n'a pas toléré cette attitude et six mois après le *herem* de Spinoza, un deuxième anathème est prononcé contre De Prado. Ce *herem* marquait l'inconsistance de l'audace et de l'orgueil libertin de De Prado, tandis que, le *herem* de Spinoza débouchait sur un chemin d'autonomie et de sagesse, d'où les deux versions d'élitisme spirituel et de l'hérésie marrane.

Section 4 : La conversion philosophique de Spinoza

Il y a une toute autre énigme dans l'affaire Spinoza. Pourquoi et comment il était venu jusqu'au point de révéler publiquement ces opinions hérétiques ? Les spécialistes examinent le desserrement de son attachement au judaïsme à travers la diminution graduelle des montants des cotisations qu'il a versés à la communauté car après la mort de son père, Spinoza avait assumé toutes les responsabilités dans la Maison de négoce de la famille. Pendant un moment, il a continué de se conformer extérieurement aux règles de la communauté juive. Au lieu d'annoncer ouvertement ses opinions, il les développait discrètement suivant la maxime de prudence. On ne saurait jamais complètement la nature de sa conversion philosophique et les raisons

¹³⁷ Cité par Nadler, p.173

qui l'a amené à rompre avec son métier, sa famille, sa communauté et son identité. Mais il est fort probable qu'à cette époque-là Spinoza avait traversé une sorte de crise spirituelle et intellectuelle comme celle de Da Costa et De Prado. Ensuite, il a entrepris de verser ses idées initiales dans un système philosophique extrêmement nouveau et subversif qui est aussi une voie de salut véritable. Un moment donné Spinoza devait s'être rendu compte du fait que la vie de la communauté constituait un grand obstacle pour la recherche et l'application de la vérité. Certes, il avait dû faire un choix entre l'aide, la solidarité de la communauté (l'appui de son identité) et l'autonomie nécessaire de l'entreprise philosophique. Il a dû évaluer les plus et les moins des deux chemins et prendre sa décision ultime : « Je dis que *j'ai décidé enfin* : en effet, à première vue, il semblait inconsidéré de vouloir perdre quelque chose de certain pour autre chose d'encore incertain. [...] Je retournais dans mon âme la question de savoir si, par hasard, il n'était pas possible de parvenir à ce nouveau principe de vie ou, du moins, [...] sans changer l'ordre et la conduite ordinaire de ma vie. » En voyant que ceci était vraiment impossible, Spinoza a résolu de renoncer aux biens incertains de la vie ordinaire (« les richesses, l'honneur et les plaisirs sensuels » mais aussi la chance de mener une vie calme et tranquille) pour un bien véritable qu'on ne peut atteindre que par la philosophie, pour « l'amour d'une chose éternelle et infinie [qui] nourrit l'âme d'une joie pure, exempte de toute tristesse »¹³⁸

Le problème gagne clarté quand on examine ce que signifie pour lui une vie philosophique à travers ce passage autobiographique : une vraie conversion, un changement radical de mode de vie qui exige de laisser la poursuite des choses périssables au profit d'un amour envers un bien véritable. Ainsi on voit que pour Spinoza, la vérité philosophique n'indique pas simplement à une connaissance technique, à une base solide pour la recherche scientifique (comme chez le cartésianisme) extérieure ou liée accidentellement à la vie. Tout au contraire elle est plutôt un « nouveau principe de vie ». On ne connaît pas seulement la vérité mais on la vit, on se trouve à l'intérieur, on participe à elle. La vérité transforme la manière

¹³⁸ *Traité de la réforme de l'entendement* § 2, 3, 10, pp.65-67-71. En un sens, cette exigence de choix existentielle s'accorde avec l'entreprise de Maïmonide. Pour lui aussi, la quête de la vérité (l'étude de la Loi) est inconciliable avec la quête de la richesse. De ce fait, il conclut enfin à un renoncement du luxe et du confort, et enseigne la modestie, l'humilité, le sacrifice et persévérance.

de vivre des gens car c'est une position existentielle.¹³⁹ Ainsi l'œuvre de Spinoza attribue à la vérité/ à la connaissance outre qu'un simple processus de savoir : un chemin qui nous conduit « comme par la main » vers le salut et la béatitude. Une œuvre qui nous engage dans une libération constante, progressive et une joie souveraine. C'est pour cela que, Spinoza n'a pas fait le moindre effort pour réconcilier avec sa congrégation.¹⁴⁰ En fait, il est fort probable qu'il n'y a jamais songé. Son biographe Lucas rapporte ainsi sa réaction : « A la bonne heure, on me forme à rien que je n'eusse fait de moi-même, si je n'avais craint le scandale. »¹⁴¹ Spinoza quitta sa communauté, sa famille, son environnement, son métier du marchand pour chercher la voie véritable de salut. Mais le sien déboucherait à un des plus originaux systèmes philosophiques.

Il ne faut surtout pas y voir une décision d'isolation sociale, ni un mépris à l'égard de toute forme de vie sociale, au contraire, c'est la recherche d'une vraie solidarité intellectuelle motivée par l'amour de la vérité seule qui n'est pas futile et passagère mais immuable et éternelle. Il reste à interroger la nature de cette relation (de dépendance, de l'amour) entre nous et *la chose éternelle* avec ses dimensions ontologique et éthique.

¹³⁹ A partir de là, quelques commentateurs (comme Gebhardt), ont prétendu que la pensée spinoziste était en fait une sorte de religion.

¹⁴⁰ Ibid. p. 154-6. Même si on parle d'une apologie composée par Spinoza, Nadler montre assez clairement qu'il s'agit d'une invention tardée. D'ailleurs le caractère, les décisions et les œuvres de Spinoza ne laissent aucun doute sur ce sujet.

¹⁴¹ Lucas, *La Vie de M. Benoît de Spinoza*, op. cit. p. 609

DEUXIEME PARTIE

ETERNITE CONTRE IMMORTALITE

Chapitre 1

L'immortalité dans le contexte ou le problème de l'évolution de Spinoza

Section 1 : L'exigence du contexte et le développement intellectuel de Spinoza

Jusqu'à présent, nous avons proposé une lecture contextuelle de l'immortalité, en suivant notamment les étapes de Judaïsme, de Marranisme et du milieu sociopolitique d'Amsterdam. Nous devons toutefois effectuer ici une distinction : Autre chose est la biographie et les sources intellectuelles ; une toute autre chose est la pensée (la production, la création, les inventions) d'un philosophe. On ne peut jamais expliquer le développement d'une pensée philosophique par la seule analyse des conditions sociohistoriques et des faits biographiques. Et on ne peut réduire non plus la pensée à la somme des courants théoriques et des prédécesseurs qui l'alimentent et la conditionnent. En effet, c'est le chemin qu'adopte Wolfson, dans son ouvrage monumental où il tente de démêler les sujets du spinozisme en faisant seulement recours aux nombreuses sources antiques, judaïques, médiévales, cartésiennes etc. Ainsi, il fait noyer l'originalité et l'exceptionnalité de la philosophie spinoziste dans une érudition historique extrêmement poussée. C'est dans le défi qu'il relève au début, que résident à la fois la grandeur et l'insuffisance de son entreprise : « Quant à Spinoza, dis-je alors, nous pouvions découper toute la littérature philosophique dont il disposait en morceaux de papier, que nous jetions ici ceux-ci en l'air, et que nous les laissions retomber par terre, nous pourrions, à partir de ces morceaux éparpillés, reconstruire son éthique. »¹⁴² En réduisant l'innovation de Spinoza à l'audace et l'habileté de rassembler toutes les conséquences de la littérature ancienne et moderne, au lieu de reconstruire la philosophie spinoziste, Wolfson la perd et la tronque, surtout au sujet de l'immortalité.¹⁴³ On va le voir pourquoi.

D'autre part, les commentateurs français plus récents préfèrent une méthode et procédé tout à fait différent dans la compréhension de l'œuvre de Spinoza. Notamment, Robert Misrahi interroge le sens et l'enjeu du spinozisme comme un eudémonisme réflexif et une éthique existentielle. Il s'applique ainsi à comprendre le

¹⁴² Harry Austin Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, p.15

¹⁴³ Voir *op. cit.*, chapitre XXI.

spinozisme dans sa totalité (et non comme un amalgame des morceaux empruntés) en vue d'appréhender sa visée ultime qu'est la joie et libération humaine. Misrahi se donne aussi la tâche de mettre en place les concepts centraux dans la construction de cette visée éthique suprême, tels que l'immanence, le désir réfléchi, l'unité de l'être et l'être humain, la connaissance réflexive, le bonheur concret, la jouissance etc. Très sensible au vocabulaire utilisé, il se soucie en suivant la formule spinoziste d'expliquer les termes et les concepts de Spinoza que par les définitions que le philosophe propose lui-même dans son œuvre. Alors, malgré les influences médiévales ou cartésiennes, il n'est pas besoin (en tout cas il n'est nullement spinoziste) selon lui, de s'engager dans un creusage archéologique pour l'origine des significations des mots. Ce qui importe c'est d'employer seulement les définitions de Spinoza afin de le suivre dans la production d'un système contenant la description concrète de la vie. De cette perspective, il importe aussi de discerner, outre sa validité universelle, la signification de la doctrine spinoziste à l'époque de sa rédaction, c'est-à-dire à travers une polémique intense contre les théologiens juifs et calvinistes, la majorité superstitieuse, les moralistes ascétiques, les universitaires cartésiens et les autorités despotiques. Sans ce contexte théologico-politique du 17^e siècle, on ne pourra jamais saisir la radicalité de Spinoza qui l'a rendu à juste titre tellement diabolique aux yeux de ses contemporaines. Quant au développement de la doctrine, Misrahi constate depuis son premier ouvrage un approfondissement du contenu, des implications et des liens des éléments conceptuels du système et le déploiement des conséquences de la doctrine générale vers les fins politiques. Par exemple, selon Misrahi, le passage de *Court Traité* à l'*Ethique* (l'œuvre principal) marque l'élaboration de « l'anthropologie du Désir » qui est absente dans l'ouvrage inachevé. « Ainsi l'évolution de la pensée de Spinoza n'est jamais une transformation de la doctrine, mais toujours l'approfondissement et l'achèvement d'une doctrine unique, impliquée dans le système de l'*Ethique*. »¹⁴⁴ Et ce système tend vers un objectif éthique qui est le même dès le début. Pour réaliser cet objectif éthique, Spinoza a dû construire une philosophie de multiples aspects mais aussi complexe et subversive : « C'est pour accéder à ce but existentiel et éthique qu'il importe d'édifier une philosophie dont le point de départ et la méthode seraient radicalement neufs, et s'appuieraient précisément sur un entendement purifié, c'est-à-dire sur une raison critiquée et épurée de ses fantasmes imaginaires. La raison et la

¹⁴⁴ Robert Misrahi, *L'être et la joie, perspectives synthétiques sur spinozisme*, Encre Marine, 1997 pp.112-13

connaissance rationnelle (qui constitueront le système du monde) sont donc le moyen de ce but ultime qui est la joie souveraine et permanente que l'*Ethique* appelle béatitude [...] Le spinozisme est donc bien une éthique, et non une épistémologie ou une théologie. Mais cette éthique n'est pas seulement une philosophie de la joie, elle est aussi une doctrine de la liberté... »¹⁴⁵

De la même manière, Etienne Balibar insiste sur « l'unité » qui caractérise l'œuvre entière de Spinoza. En effet, selon Balibar, un des aspects les plus originaux de la pensée spinoziste réside dans le fait qu'il détruit les ruptures et l'ordre hiérarchique qui existait autrefois entre les différentes sphères de la connaissance. En ce sens, l'œuvre de Spinoza n'est pas divisée entre la philosophie première qu'est l'ontologie et ses applications secondaires que sont la politique et l'éthique. Sa métaphysique se présente dès le début comme une praxis, comme une philosophie d'activité, d'autre part, sa politique est une philosophie qui établit l'espace de l'expérience dans lequel la nature humaine lutte pour sa liberté par les mêmes principes ontologiques. A cet égard, Balibar s'efforce dans son livre déjà cité, à corriger une approche erronée qui sépare la pensée de Spinoza dans deux domaines à part : d'une part, l'*Ethique* qui est considéré dans la lignée des grandes ontologies et épistémologies de Platon jusqu'à Descartes, Kant et Hegel ; d'autre part, *Traité théologico-politique* et *Traité politique* qui sont rangé parmi les théories classiques de droits naturelles et de l'Etat de Hobbes à Rousseau. Or, sans les lire simultanément il est impossible de comprendre le message spinoziste dans sa totalité. Car Spinoza offre dans le *Traité théologico-politique* une critique de l'imagination et de théologie, cruciale pour la compréhension de la tâche de la philosophie, d'autre part, l'*Ethique* contient une analyse de sociabilité politique qui est au centre de la réalisation de la visée éthique.¹⁴⁶ De la sorte, les principes fondamentaux de la vaste analyse de puissance singulière donnent une éthique ontologique, et une politique ontologique. D'ailleurs, les temps de la rédaction presque synchronique de ces œuvres montre assez clairement que Spinoza ne songe jamais à séparer les domaines de la politique et l'éthique.

Gilles Deleuze qui a fait de la pensée spinoziste une philosophie vivante et pratique par excellence, et qui a inspiré tant de nouvelles lectures contemporaines,

¹⁴⁵ Misrahi, *op. cit.* p.82

¹⁴⁶ Etienne Balibar, *op. cit.*

propose aussi une interprétation spécifique sur l'évolution de la doctrine. On sait que Deleuze définit la philosophie comme l'art de l'invention des notions, des manières de percevoir : ce sont les produits de l'esprit active. A ce titre, Deleuze exécute une lecture de l'évolution du spinozisme sur le plan des « produits » de l'esprit, autrement dit, sur l'axe des découvertes conceptuelles comme celle des *notions communes*. En revanche, c'est encore Deleuze qui nous fait sentir parfaitement que la vie de Spinoza était la concrétisation de son œuvre même : « La vie n'est pas une idée, une affaire de théorie chez Spinoza, Elle une manière d'être, un même mode éternel dans tous les attributs. »¹⁴⁷ Et c'est encore Deleuze qui met directement le doigt sur l'importance de la Vie du « penseur » comme un appel à la joie, à l'affirmation, à une nouvelle conscience, à un nouvel appétit de vivre et un combat incessant contre les passions tristes brisant les âmes devant les possesseurs de la religion de crainte. Pourtant, tout en gardant en vue le climat intellectuel et politique de l'époque, les événements biographiques de Spinoza et la sens de sa Vie particulièrement philosophique et vertueuse, Deleuze préfère suivre le parcours de la production et du mouvement interne de la pensée à travers les inventions conceptuelles, au lieu de réduire cette pensée à un autre déterminant quelconque. (On peut y discerner l'intention de rester sur le plan d'immanence) Ce faisant, il réfléchit à propos de la transition de *Court Traité* à l'*Ethique* et sur l'inachèvement du *Traité de la réforme de l'entendement*. Dans cette lecture, Deleuze compare les méthodes spéculative, synthétique et analytique dans le procédé de Spinoza. Il conclut contre la conviction courante, que le philosophe ne commence par Dieu que dans le *Court Traité*. « Mais, dans l'*Ethique*, ou déjà dans le *Traité de la réforme*, quand Spinoza dispose d'une méthode de développement continu, il évite précisément de commencer par Dieu. Dans l'*Ethique*, il part des attributs substantiels quelconques pour arriver à Dieu comme substance constituée par tous les attributs. Il arrive donc à Dieu le plus vite possible, il invente lui-même cette voie courte qui nécessite pourtant neuf propositions. Et dans le *Traité de la réforme*, il partait d'une idée vraie quelconque pour arriver "le plus vite possible" à l'idée de Dieu. »¹⁴⁸ Selon Deleuze, celle-là (cette vitesse qui s'achemine vers Dieu) caractérise la méthode définitive de spinozisme : arriver à l'idée de Dieu (le plus vite possible et non immédiatement) partant d'un « donné » ou d'un « effet » quelconque. Ainsi, lorsque le *Court Traité* reste que dans une « coïncidence » entre Dieu et Nature qu'on peut qualifier comme

¹⁴⁷ Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 22

¹⁴⁸ Ibid. pp.150-51

un « déisme », l'*Ethique* opère une triple identification extrême de Substance, Dieu et Nature et c'est là qu'on rencontre l'immanence totale. Dans cette immanence, Deleuze distingue deux flux principaux : l'un qui s'avance des choses à Dieu (le moment pratique), l'autre qui part de Dieu pour arriver aux choses (le moment spéculatif-analytique). Et c'est en vertu de sa découverte du « moment pratique » que Deleuze s'oppose à la lecture des idéalistes allemands qui prétendent que l'*Ethique* est un œuvre purement spéculative et archi-théorique, écrit du point de Dieu. Contre ceux qui tiennent l'*Ethique* pour une révélation divine, Deleuze conteste fermement en voyant dans l'*Ethique* (et dans la totalité de l'œuvre spinoziste), avant tout, une description « géométrique » de la vie affective et corporelle de l'homme.

Par contre, d'après Deleuze, même si Spinoza emploie déjà la méthode « géométrique » définitive dans le *Traité de la réforme*, il préfère de le laisser inachevé, à la suite d'une invention psycho/physique et épistémologique : c'est les notions communes. Suivant cette formulation, à l'aide des *notions communes*, Spinoza se débarrasse de la connaissance abstraite et il dirige le savoir vers les êtres physiques et réels. Il suffit de voir pour le moment qu'avec l'élaboration des notions communes dans l'*Ethique*, la connaissance adéquate (connaissance du second genre) n'implique plus (comme dans le *Traité de la réforme*) seulement une idée ou un raisonnement abstrait mais elle correspond dorénavant à la constitution des rapports « psycho-chimiques » des individus. C'est cette rupture qui rend possible un procédé des connaissances adéquates sur les êtres réels et un avancement vers le troisième genre de connaissance.¹⁴⁹

Section 2 : Irréductibilité du génie, subversive et agréable

En parlant de la « génie philosophique » Althusser disait que « le génie est le génie, cela ne s'explique pas, ça se constate tout au plus. »¹⁵⁰ Des génies philosophiques, le monde n'a connu que quelques-uns. Et il est indéniable que Spinoza fait partie de cette liste assez courte. Le vrai génie est toujours subversif car il se livre immédiatement à bouleverser toutes les présuppositions, les préjugés et les convictions reçues, en arrachant leurs racines mentales et sociales. Il dénonce le

¹⁴⁹ Deleuze, p.157

¹⁵⁰ Louis Althusser, « Sur la pensée marxiste » in *Multitudes web*

principe qui règne partout dans les sociétés : l'obéissance. Le génie ne se contente pas du monde tel qu'il est, et il s'applique à créer et à produire par une vision inaccoutumée et en vue d'un tout autre horizon. Les rabbins et les théologiens qui avaient compris le danger que le génie de Spinoza portait pour l'ordre établi de l'époque, n'étaient pas donc nécessairement des esprits médiocres. Ils n'avaient pas tort non plus de dénoncer sa philosophie dont ils avaient immédiatement saisi le caractère destructeur pour la foi ordinaire et vue le fossé infranchissable qu'il a creusé entre la théologie et la philosophie. Ils avaient raison. Mais il y avait un autre aspect du génie de Spinoza qui se trouvait que très rarement (même jamais) chez les autres génies philosophiques et qui enrageait ses ennemis encore plus : la noblesse d'âme et l'amour du vertu. La vie de Spinoza et l'aventure du spinozisme attestent qu'un génie philosophique devient encore plus subversif quand il n'est pas arrogant, odieux et détestable mais quand il revêt le caractère d'un sage qui s'efforce d'enseigner généreusement les vertus au lieu de reprocher les vices et les défauts des gens ordinaires. D'ailleurs c'est comme ça qu'il continue et continuera à vaincre les cœurs, gagner l'amour des gens et de les amener à la philosophie de libération, de joie et d'affirmation. Voilà une leçon de Spinoza pour nous, les intellectuelles et les universitaires d'aujourd'hui : « Qui, en effet, désire assister les autres de ses conseils ou en action, pour parvenir en commun à la jouissance du souverain bien, il travaillera avant tout à gagner leur Amour ; non pas à se faire admirer d'eux pour qu'une discipline porte son nom, non plus qu'à donner aucun motif d'Envie. Dans les conversations, il se gardera de rapporter les vices des hommes et aura soin de ne parler qu'avec ménagement de leur impuissance, amplement au contraire de la vertu ou puissance de l'homme et de la voie à suivre pour la porter à sa perfection ; de façon que les hommes non par crainte ou aversion, mais affectés seulement d'une émotion de Joie, s'efforcent à vivre, autant qu'il en est en eux, suivant les préceptes de la Raison. »¹⁵¹

¹⁵¹ *Ethique*, IV, ch. 25. Spinoza n'a jamais eu de confiance au système universitaire. Il avait refusé le poste qu'on lui a offert à Heidelberg. Macherey tire de cet événement une leçon sur sa manière de voir l'enseignement officiel : « La doctrine spinoziste [...] répugne profondément à [toute] officialisation. Elle expose le point de vue d'un solitaire, d'un réprouvé, d'un rebelle, et se transmet de bouche à l'oreille. D'être professé, elle risque d'entrer en contradiction avec elle-même, en acceptant de tenir une place dans ce mécanisme d'oppression matérielle et intellectuelle qui subordonne toute chose au point de vue de l'imagination. La philosophie supprime la crainte et ignore l'obéissance ; elle ne peut donc être enseignée publiquement. La philosophie de Hegel s'enseigne à des élèves de haut en bas ; la philosophie de Spinoza se transmet à des disciples, à égalité. » Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p.9. Il ensuit qu'on ne peut parler d'une « enseignement » spinoziste, car cela implique tout de suite une autorité officielle et une hiérarchie établie. D'ailleurs, dans le *Traité politique* Spinoza déclare

Sans doute, les opinions de Spinoza étaient très rarement partagées et elles donnaient souvent lieu aux réfuteurs et aux calomniateurs fanatiques. De même, Spinoza maintenait une méfiance pour les masses, le peuple ordinaire (*vulgus*) susceptible d'être manipulés par les dirigeants superstitieux et les théologiens. En ce sens, on doit admettre l'importance de la prudence dans les relations sociales et les affaires publiques. Néanmoins, il y a une analyse de sociabilité vigoureuse dans l'*Ethique* qui occupe, à notre sens, une place capitale. Ainsi, vers la fin de livre III, Spinoza opère un passage des vertus individuelles aux vertus sociales. Cette division « affective » s'effectue dans le lexique sous le titre de « force d'âme », c'est-à-dire la solidité du caractère. Spinoza le décrit ainsi, « je divise la Force d'âme en Fermeté et Générosité. Par *Fermeté* j'entends un *Désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison*. Par *Générosité* j'entends un *individu à assister les autres hommes et à établir entre eux un lien d'amitié*. Je rapporte donc à la Fermeté ces actions qui ont pour but l'utilité de l'agent seulement, et à la Générosité celles qui ont aussi pour but l'utilité de l'autrui. »¹⁵² Cet extrait est très important car il marque le passage aux affects sociaux et altruistes (terme non spinoziste) grâce auxquelles l'auteur puisse décrire la société comme un corps, une unification des puissances et des intérêts, mené par la Raison et non par les passions négatives ouvertes aux abusions et aux oppressions. En outre, ce n'est pas sans intérêt que Spinoza (comme d'autres philosophes) voit dans l'amitié, la meilleure forme d'association et de coexistence. Car, contrairement par exemple à l'amour sensuel, l'amitié est la seule mode de relation qui se réalise librement sans anéantir les individualités et sans contenir un rapport de force et de domination.¹⁵³ L'amitié est donc l'affect et la vertu sociale par excellence : Une entente mutuelle qui s'appuie sur la générosité (une force de l'âme) et qui ne peut jamais changer en délire ou devenir destructive. L'amitié spinoziste se nourrit aussi de l'amour commun vers un objet. Et cet objet est avant toute chose la vérité. Somme toute, il faut contester cette image du sage maussade et isolé de Spinoza. Car, il prouve qu'un philosophe dissident peut être en même temps agréable et bienveillant.

explicitement son mépris ainsi à l'égard de l'université : « Les universités, fondés aux frais de l'Etat sont instituées moins pour cultiver l'esprit que pour le contraindre. » ch. VIII, § 49.

¹⁵² *Ethique*, III, prop.59 scolie

¹⁵³ Ulus Baker “‘Alt’ı, ‘üst’ü – kimliği yıkıp parçalamak”, *Birikim* sayı 201, p.29

Avant de passer de l'immortalité juive et marrane à l'éternité spinoziste, il faut mettre dernièrement l'accent sur ce point : par l'exposé du contexte sociopolitique et par l'éclaircissement du sujet de l'immortalité dans théologie juive et de l'histoire des marranes, nous n'avons pas tenté à expliquer le génie Spinoza et la naissance de la pensée spinoziste. (On ne peut expliquer que les énoncés de Spinoza ; c'est cette tâche modeste que Deleuze assignait à l'histoire de la philosophie « car le philosophe ne peut pas dire et expliquer en même temps ce qu'il dit ») Nous avons visé tout simplement discuter une problématique bien précise, un débat théologique qui a explosé dans le milieu marrane d'Amsterdam au sein duquel Spinoza a émergé. A coup sûr, nous n'avons pas l'intention non plus de ranger simplement Spinoza parmi les autres hérétiques de la communauté (Da Costa et De Prado) ni de réduire un des plus grands systèmes philosophiques de l'histoire à une conséquence directe de la tribulation de l'âme marrane. Tout de même, nous pensons avec Misrahi et Deleuze que l'œuvre de Spinoza exprime généralement une unité qui approfondit les premiers thèmes centraux, à l'aide des outils conceptuels et les formes philosophiques plus sophistiquées. De ce fait, afin de bien comprendre l'entreprise philosophique de Spinoza et le sens ultime de sa doctrine, il est nécessaire de resituer le jeune Baruch et ses idées originelles (éventuelles) à leur propre contexte. Tout porte à croire qu'au début de sa carrière philosophique, Baruch de Spinoza avait une certaine estime pour libres esprits hérétiques de sa communauté, et il critiquait comme eux les fantasmes imaginaires, les vaines espérances, les mœurs de tristesse et de soumissions, les rites enfantines et irrationnelles, toute interprétation sacrée et mystique de la littérature judaïque (plus précisément l'origine et l'autorité divine de la Torah) et l'idée de la résurrection et l'immortalité de l'âme. Pour ne pas tomber aux contresens tel que de chercher une immortalité personnelle dans l'éternité spinoziste, il faut connaître ce point de départ que sont l'hérésie et l'excommunication. Enfin, vu tout ce qu'on a été dit sur l'immortalité dans le judaïsme, on peut supposer que Spinoza et ses précurseurs hérétiques avaient bel et bien raison de nier la place de l'immortalité personnelle dans la Torah et en faisant ceci ils ne s'écartaient pas tellement du judaïsme. Mais nous avons vu que dans la conjoncture théologico-politique instable de Pays-Bas et au milieu de la mémoire des souffrances marranes, l'immortalité était devenue un sujet très dangereux et une arme d'opposition. Jusqu'à son *herem*, Baruch Spinoza se combattait au nom de la raison et de la vérité que contre les rabbins et les dirigeants

de sa communauté. Dès ce moment-ci, presque toutes ses contemporaines se tournèrent contre lui. Mais malgré cette solitude, Spinoza vivait, comme le dit bien Deleuze, en sentant et expérimentant qu'il était éternel.

A ce point, dans un contexte purement temporel que l'éternité spinoziste exclut soigneusement, on peut rappeler que le nom et la pensée de Spinoza (impie, diabolique, scandaleux !) ont survécu à la disparition des noms de tous ses furieux adversaires. Cela n'a peut-être rien à voir avec l'éternité spinoziste, mais on peut quand même se servir de cette joie de se joindre à une pensée persistante, perpétuelle et même sempiternelle comme un point de départ local¹⁵⁴ afin d'aller plus loin dans la voie ardue de salut. Et au lieu d'espérer l'immortalité, suivant la vérité et l'essence d'une idée vraie nous pouvons désormais s'approcher à sentir la plénitude et l'éternité des instants/des moments que nous vivons. La biographie de Lucas se termine par ces phrases qui méritent d'être citées pour notre propos : « La plupart de ceux qui ont vécu dans l'obscurité et sans gloire, demeureront ensevelis dans les ténèbres et dans l'oubli. Baruch de Spinoza vivra dans le souvenir des vrais Savants, et dans leur esprit, qui est le temple de l'immortalité. »¹⁵⁵

¹⁵⁴ « Généralement les gens font la sommation de leurs malheurs, c'est même là que la névrose commence, ou la dépression, quand on se met à faire des totaux. (...) Spinoza propose l'inverse : au lieu de faire la sommation de nos tristesses, prendre un point départ local sur une joie à condition qu'on sente qu'elle nous concerne vraiment. » *Les cours de Gilles Deleuze sur Spinoza*

¹⁵⁵ Lucas, *La Vie de M. Benoît de Spinoza*.

Chapitre 2

Au-delà de méthode et de négativité : Une philosophie de l'affirmation

Section 1 : Spinoza devant Kant et Hegel : Critique ou Affirmation ?

Comment peut-on penser sur l'Eternité ? Comment saisir une idée qui va à l'infini ? Ces questions marquent déjà une rupture entre deux univers métaphysiques dans l'histoire de la philosophie, deux conceptions opposées sur la nature de l'idée, de la réflexion, de l'existence et enfin sur l'éternité. (Il apparaîtra que Spinoza entend de l'éternité et de l'infini deux choses distinctes mais tout d'abord nous allons tenter de voir la manière de penser de Spinoza à partir de ces concepts décisifs)

Depuis Kant et ses successeurs, la « voie critique » semble emporter grandement sur les autres manières de philosopher. Du point de vue kantien, il est inconcevable (et philosophiquement inefficace) de faire une analyse infinie sur la production/dérivation des idées (à partir des idées). Car selon lui, les idées n'ont pas une cohérence intrinsèque et infinie. Depuis Kant, nous devons penser les idées avec les institutions et avec les déterminations spatiales et temporelles. Selon cette formulation, les idées ne sont plus conçues donc comme immanentes à la nature, mais elles sont représentées comme attachées aux institutions, aux intuitions du temps et de l'espace qui les fondent et bornent. Et ceci pose une transcendance au-delà des bornes de la connaissance/de l'expérience possible. D'après Kant, l'existence ne peut pas être un « prédicat », c'est-à-dire elle ne peut pas se produire, elle nécessite une extériorité voire une transcendance qui la pose. Si on prétend l'opposée, on est accusé du dogmatisme ou on est resté au niveau des antinomies de l'entendement. Enfin, Kant réduit toute la connaissance possible à l'activité critique de l'entendement, de la constatation des limites. De la sorte que ce genre de connaissance n'enveloppe pas la production de la chose, elle implique plutôt sa délimitation ou les limites du monde intelligible. (La séparation des mondes nouménal et phénoménal est inconcevable du point de vue spinoziste, pour qui toute chose, la totalité de la nature est intelligible.) En somme, comme il est évident, la philosophie kantienne n'est pas affirmative mais critique (ou négative).

De la même manière, Hegel qui se considère un vrai spinoziste pour sa part et qui voit chez Spinoza un moment primordial dans le processus de l'histoire de la philosophie (dans la marche de l'Idée) pense que quelque chose fait défaut à la substance absolue de spinozisme. Citons : « Chez Spinoza, la substance et son unité absolue a la forme d'une unité immobile, d'une rigidité dans laquelle on ne trouve pas encore le concept de l'unité négative de Soi, la subjectivité. »¹⁵⁶ Selon Hegel, la vérité ultérieure de sa philosophie (c'est-à-dire de *la philosophie même*) réside dans sa fonction de négation, de médiation et de transfiguration de la réalité, en d'autres termes, dans le fait qu'elle ouvre une place au principe de l'individualité et au développement de la subjectivité téléologique. C'est pour cela qu'aux yeux de Hegel, il faut dépasser le déterminisme du principe substantiel et impersonnel où il manque toute réalité finie, ou plus précisément qui engloutit tout le fini dans l'infini. Par là, Hegel désigne spinozisme par le terme d'acosmisme où la vie est submergée à la nécessité, puisque la négativité qui rend possible la médiation/ la reconnaissance d'une vie extérieure ou d'une réalité effective n'y se trouve pas. En niant la réalité de non-être, Spinoza fait disparaître, du point de vue hégélien, la vitalité et l'activité dans l'abîme de la substance absolue. De ce fait, la substance est dès le début vouée au vide et à l'immobilité. « Le moment de la négativité est ce qui manque à cet être immobile et rigide, dont la seule opération consiste à dépouiller toute chose de sa détermination et de sa particularité, pour la rejeter dans l'unité de la substance absolue, où elle s'évanouit et toute vie se corrompt. »¹⁵⁷ Pour s'échapper à cet épuisement de la substance, il faut un troisième terme qu'est le monde extérieur sur lequel l'Idée peut effectuer le retour en Soi par la *négation* des simples apparitions sensibles. Et c'est justement ainsi que l'Idée peut se réaliser pleinement et peut acquérir le contenu du vrai en tant que *sujet* et en sortant du cercle vicieux formel de la substance absolue. Ce mouvement de négation dialectique est aussi conçu par les marxistes et les néo-hégéliens comme la vraie *force motrice* de la pensée critique, comme la démarche de saisir et changer le monde réel à partir de ses contradictions et ses inadéquations internes. De même, dans le contexte hégélien, l'Idée n'est autre que la subjectivité qui réconcilie le réel particulier avec la Raison universelle, elle s'oriente vers elle-même vers sa conscience, en dépassant les formes aliénées. Par contre, de cette perspective, une pensée affirmative est souvent accusée de naïveté sinon de résignation à l'égard des méchancetés et des injustices de l'état actuel des

¹⁵⁶ Hegel, *Logique*, cité par Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p.18

¹⁵⁷ Hegel, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, cité par Macherey, *ibid.* p.38

choses. Mais si ce n'était pas si simple que ça ? Et si ce que Hegel appelle le défaut du spinozisme, notamment l'affirmation absolue était le vrai point d'appui dans la compréhension de la vie concrète et la production infinie de l'idée ? Si la création sans but et infinie de la nature, sur un plan horizontal et une progression ouverte dans la production de la vérité et dans la libération constante constituent la vraie alternative au mouvement téléologique de la subjectivité et la réalisation complète de la vérité/de la liberté ? Et si l'affirmation est encore plus subversive que la ruse de la Raison ? Et si le spinozisme est en vérité l'exact opposé du système abstrait que Hegel le veut ?

Section 2 : Les traits distinctifs du rationalisme de l'époque : Purification, simplification et infini

Comme le dit bien Macherey, « la vérité profonde du spinozisme consiste dans son effort pour penser l'absolu »¹⁵⁸ Il faut ajouter à cela, l'effort d'élever l'entendement fini à la compréhension de la chose absolument infini (la substance). Il y a là une difficulté qui se présente immédiatement, à savoir, la difficulté de saisir ce que Deleuze appelle la nature de l'infini positif. Il s'appuie ici sur les énoncés d'un autre penseur français : « Merleau-Ponty a bien marqué ce qui nous paraît aujourd'hui le plus difficile à comprendre dans les philosophes du XVII^e siècle : l'idée de l'infini positif comme “secret du grand rationalisme”, “une manière innocente de penser à partir de l'infini”, qui se trouve sa perfection du spinozisme. »¹⁵⁹ Nous pouvons essayer de surmonter cette difficulté de concevoir l'infini en précisant les caractéristiques générales de la pensée classiciste et rationaliste du 17^e siècle. A l'étude des œuvres de l'âge classique, on ne peut ne pas remarquer l'abondance des thèmes philosophiques comme la méthode, la substance, l'entendement divin et humain, l'idée, l'infini, l'éternité etc. N'oublions pas que c'est aussi, l'âge de la bourgeoisie ascendante où on aspire à s'écarter de la tradition péripatéticienne (et du poids des concepts comme les formes substantielles) laquelle rend impossible la science de la nature et même toute possibilité d'investigation de causalité naturelle. De même, la morale ascétique cède sa place de petit à petit à l'affirmation et la promotion bourgeoise de la vie mondaine. Dans la philosophie, le problème essentiel est d'abord de trouver l'ordre par lequel on dirigera les pensées

¹⁵⁸ Macherey, p.20

¹⁵⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p.22

vers la compréhension de la nature extérieure et aussi de la nature de l'esprit humaine. Rappelons aussi que c'est un siècle qui a confiance aux forces spontanées de la nature ainsi qu'à la force indépendante de l'entendement et ses idées innées.¹⁶⁰ Donc il est nécessaire de découvrir justement la méthode convenable (comme le fait le Descartes) pour que les idées expriment leurs vérités en nous. Les questions s'imposent comme ci-après : Comment saisir une idée vraie ? En quoi consiste l'erreur ? Qu'est-ce qu'une idée fausse ou plutôt mutilée et confuse ? Comment peut-on la séparer de l'idée vraie ou de l'idée claire et distincte ? Une réponse *toute courte* : par la purification de l'entendement.

Ainsi, le *remède* du 17^e siècle aux superstitions des théologiens et aux confusions des péripatéticiens est la purification ou l'amendement de l'entendement. (C'est le nom d'ailleurs le premier œuvre inachevé de Spinoza : *intellectus emendatione*) De purification, il faut entendre l'effort « de distinguer et de séparer l'idée vraie des autres perceptions et d'empêcher l'esprit de confondre les idées fausses, fictives et douteuses avec les vraies. »¹⁶¹ On peut sentir chez les auteurs (essayistes et philosophes) de la renaissance et du baroque, un style d'écriture libéré des bagages culturels, du fardeau des chef-d'œuvres antiques et médiévales, comme s'ils étaient en train de découvrir tous les événements naturels et toutes les expériences humaines pour la première fois. Les seuls instruments nécessaires semblent être *la nature et l'entendement purifié : les infinis qui sont le fondement et l'objet de la réflexion*. C'est pourquoi, la simplification, la purification et l'infini constituent les points de repère de l'âge classique. Rappelons-nous l'exemple du panier de pommes de Descartes. Cette conception « encyclopédiste » de post-renaissance, comme le veut Bayle, aspirait à rassembler tout l'héritage de la connaissance en le sélectionnant pour garder les vérités. Spinoza partage jusqu'à un certain degré, les ambitions de son époque avec les autres rationalistes comme Descartes et Leibniz, mais on voit d'emblée dans le *Traité de la réforme* qu'il se sépare aussi fortement de ses contemporaines en ce qui concerne la conception de la méthode. De fait, Leibniz et Spinoza ne pensaient pas comme Descartes qu'on pouvait se débarrasser si facilement des idées confuses, quant à eux, il était besoin de développer un filtrage plus complexe, une combinatoire des idées.

¹⁶⁰ Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t.2, p.1

¹⁶¹ *Traité de la réforme de l'entendement*, § 50, p.95

Au 17^e siècle l'entreprise philosophique exigeait d'abord une enquête sur la méthode. Spinoza semble suivre cette coutume avec son *Traité de la réforme de l'entendement*. Toutefois, à la différence de Descartes, il ne préconise par un commencement absolu du savoir en tant qu'une prise de la conscience. Il ne dit pas « je pense » comme une inférence logique, mais il dit « l'homme pense » comme un simple axiome.¹⁶² L'homme pense en vertu de sa nature et elle forge des idées. Alors, nous devons examiner de plus près le processus du penser, du réfléchir et la nature de l'idée. D'après Spinoza (comme d'après Leibniz d'ailleurs) l'idée a une autosuffisance. Elle est une réalité intrinsèque et affirmative, c'est-à-dire elle contient sa vérité sans avoir aucun rapport avec son objet extérieur. C'est cette indépendance et autosuffisance que Spinoza appelle adéquation. « J'entends par idée adéquate une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même, sans relation à l'objet a toutes les propriétés ou dénomination intrinsèque de l'idée vraie. »¹⁶³ On peut trouver une explication de cette formule assez difficile dans une correspondance : « Entre l'idée vraie et l'idée adéquate, je ne reconnais aucune autre différence que celle-ci : le mot “vraie” se rapporte uniquement à l'accord de l'idée et son idéat, tandis que le mot “adéquate” concerne la nature de l'idée en elle-même ; il n'y a ainsi aucune différence de fait entre ces deux sortes d'idées, si ce n'est cette relation extrinsèque. »¹⁶⁴ Ainsi, cette vérité de l'idée n'implique pas une simple correspondance (qu'on a coutume de chercher aujourd'hui dans les sciences empiriques), l'idée est totalement autonome et indépendante de son objet.¹⁶⁵ Alors, pour dire encore avec Deleuze, les idées ne représentent pas seulement quelque chose mais elle « exprime » sa cause ainsi que l'essence de Dieu qui détermine sa cause. Cela veut dire que l'idée a un contenu expressif et non représentatif.¹⁶⁶ Et nous pouvons réfléchir que grâce à et à partir d'une « idée vraie » que nous avons.

L'idée vraie (en effet nous avons une idée vraie) est quelque chose de différent de son idéat. Car, autre est le cercle, autre l'idée du cercle. [...] l'idée du corps n'est pas le corps lui-même, et comme elle sera aussi par elle-même quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire que

¹⁶² *Ethique*, II, axiome 2

¹⁶³ *Ethique*, II, déf. IV

¹⁶⁴ *Lettre L à Tschirnhaus*

¹⁶⁵ Deleuze le résume ainsi dans ses cours : « Il y a donc une réalité formelle de l'idée, c'est-à-dire que l'idée est quelque chose en elle-même, cette réalité formelle c'est son caractère intrinsèque et c'est le degré de réalité ou de perfection qu'elle enveloppe en elle-même. [...] Toute idée est quelque chose, non seulement est idée de quelque chose mais est quelque chose, c'est-à-dire un degré de réalité qui lui est propre. »

¹⁶⁶ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*. p.124

l'idée, en tant qu'essence formelle peut être l'objet d'une autre essence objective, et, à son tour, cette autre essence objective, envisagée en elle-même, sera aussi quelque chose d'intelligible, et ainsi indéfiniment.¹⁶⁷

Ce passage met en lumière, la réflexion sur idée qui peut s'enchaîner jusqu'à l'infini. Il convient de rappeler aussi que dans le lexique du 17^e siècle, à la différence de l'usage contemporain, « l'essence formelle » exprimait la réalité d'une idée au dehors de l'esprit (à l'idéat), et « l'essence objective » d'une chose était l'idée à laquelle elle correspond. Ainsi, comme l'idée de Pierre est quelque chose séparée et aussi réelle que Pierre lui-même, son essence intelligible peut être objet d'une autre idée (d'une autre essence objective) et ainsi jusqu'à l'infini. On pourrait y discerner tout de suite l'édification d'un autre univers métaphysique où les idées (choses réelles et naturelles) et la connaissance réflexive de ces idées sont infiniment constitutives. En outre, la certitude et la vraie méthode dans la recherche de la vérité, découlent aussi de la réalité intrinsèque des idées. En effet, Spinoza nie l'existence d'un autre critère extérieur (formel dirait Spinoza) dans la confirmation de la vérité que du saisissement réflexif même de l'idée vraie. « La Méthode n'est rien d'autre que la connaissance réflexive ou l'idée de l'idée. » De ce fait, quand nous avons une idée vraie, nous sommes certainement sûrs que nous la possédons. « D'où il est de nouveau manifeste que pour avoir la certitude de la vérité, il n'est besoin aucun autre signe que d'avoir une idée vraie. [...] il s'ensuit que la vraie Méthode n'est pas de chercher le signe de la vérité après l'acquisition des idées, mais que la vraie Méthode est la voie par laquelle la vérité elle-même, ou les essences objectives des choses (tous ces termes signifient la même chose) sont cherchés selon l'ordre dû. »¹⁶⁸ Nous y voyons aisément que la méthode spinoziste n'est pas une recherche d'un critère ou d'un fondement qui seraient extérieures ou au-dessus du mécanisme réflexif des idées, mais elle est la vérité elle-même, c'est-à-dire l'idée vraie accompagnée de sa certitude dans une lignée infinie de mode de penser. On retrouve la même conception dans l'*Ethique*, « Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance. » Et « Certes, comme la lumière se fait connaître elle-même et fait connaître les ténèbres, la vérité et norme d'elle-même et du faux [verum index sui et falsi] »¹⁶⁹ Cette conception conteste aussi les théories positivistes qui cherchent à établir la vérité d'une idée par la seule concordance (ou

¹⁶⁷ *Traité de la réforme de l'entendement*, § 33, p.85

¹⁶⁸ *Traité de la réforme de l'entendement*, § 35-36, p.87

¹⁶⁹ *Ethique*, II, prop.43 et scolie

correspondance) avec l'objet ou la réalité extérieure. Or, de cette façon, l'enquête épistémologique se réduit à une seule recherche d'un fondement ou d'un critère de vérité. Tandis que Spinoza ne s'intéresse pas aux signes formels (critères) il vise à parvenir à la vérité elle-même. Il faut se rappeler que pour les rationalistes de 17^e siècle le modèle exemplaire était sans doute les mathématiques dont les propositions portaient aussi intrinsèquement leur critère de vérité.

Au reste, il est clair que la méthode spinoziste ne ressemble pas aux autres méthodes philosophiques de l'époque. Tout d'abord, elle ne précède pas « le développement des connaissances, mais elle l'exprime ou le réfléchit. Ce qui signifie qu'il faut produire des idées vraies avant de pouvoir re-connaître. »¹⁷⁰ Cela veut dire que la méthode ne prétend pas débiter la réflexion et fixer une fois pour toute, la lignée rigide des opérations successives de l'entendement. Autrement dit, elle ne débute pas la formation ou le mouvement des idées vraies. Elle n'a pas d'origine, elle est toujours déjà commencée. (Car toujours nous avons déjà une idée vraie.) C'est après la connaissance que la méthode doit apparaître, c'est-à-dire, même après son propre fonctionnement et sa propre application. Alors, elle ne nous procure rien d'autre que « la connaissance de l'entendement pur, de sa nature et de ses lois. »¹⁷¹ En ce sens, loin d'être le fondement de toute connaissance, elle n'est même pas une connaissance. C'est pourquoi, Macherey considère le traité inachevé de Spinoza, *un discours contre la méthode* où son auteur révèle déjà son anti-cartésianisme. Au vrai, Spinoza identifie sa méthode à la « connaissance de notre puissance de comprendre ou de notre entendement. »¹⁷² Ici on rencontre encore l'affirmation absolue du spinozisme qui au lieu de tracer à l'avance la direction argumentative des idées, reconnaît simplement le mouvement réel de la pensée et suit activement la force et de l'entendement de produire des idées vraies. Comme Macherey y insiste à juste titre, la connaissance est toujours une « activité d'esprit », « une pratique effective », « une production matérielle » qui se manifeste à la suite de la transformation des matières premières de l'entendement que sont les idées vraies. De ce fait, « le savoir doit être présenté comme une activité et non comme une représentation passive, idée sur laquelle Spinoza revient inlassablement : la connaissance n'est pas le simple déroulement d'une vérité préétablie, mais la genèse effective d'un savoir qui ne

¹⁷⁰ Macherey, p.56

¹⁷¹ *Lettre XXVII à Bouwmeester*

¹⁷² Deleuze, *op. cit.*, p.115

préexiste nullement à sa réalisation. »¹⁷³ Idée et méthode ne renvoient seulement à notre puissance de penser et notre capacité de production intellectuelle. C'est là que l'affirmation spinoziste se noue à un pragmatisme assez spécifique : On fait quelque chose avec une idée vraie. D'abord, on en forme une idée adéquate. On en forge une connaissance. On en forme une définition affirmative.¹⁷⁴ On combat les fantasmes et les superstitions. On édifie un système philosophique etc. Mais au bout de compte, on fait quelque chose.

Au demeurant, on peut dire que l'affirmation de vie chez Spinoza concorde pleinement avec le judaïsme biblique dont on vient de présenter le monisme /matérialisme primitif. Déjà, on est dans un univers libéré de ses charges, de ses suppléments fictifs et dans une pensée productive qui se penche sur la puissance infinie qu'enveloppe la vie.

Par ailleurs, Spinoza apporte déjà dans le cadre conceptuel du *Traité de la réforme* sa théorie de l'identité ou de parallélisme¹⁷⁵ en vertu de laquelle la méthode nous mène le plus vite possible à l'idée de Dieu. « De plus, comme le rapport qui existe entre deux idées est le même que le rapport entre les essences formelles de ces idées [c'est-à-dire leurs objets], il s'ensuit que la connaissance réflexive de l'idée de l'Etre le plus parfait sera supérieure à la connaissance réflexive des autres idées ; autrement dit, la Méthode la plus parfaite sera celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée donnée de l'Etre le plus parfait. »¹⁷⁶ Alors, c'est une des visées essentielles de la Méthode : organiser un enchaînement des idées vraies qui nous conduit aussi vite que possible à l'idée de Dieu. Il y a un autre aspect affirmatif de la méthode spinoziste qui découle du parallélisme : A partir de l'idée de Dieu, il commence une déduction productive car l'enchaînement fondé des idées

¹⁷³ Macherey, p.64

¹⁷⁴ Un autre aspect de l'affirmation pure: Spinoza refuse toute définition négative qui recourt à une limitation, absence ou une privation. Il définit les choses et les concepts par leurs essences. De cette manière, par exemple la liberté ne consiste pas seulement en être exempté à une oppression, mais elle est plutôt un état intellectuel et physique, un affect ou une vertu qui possède des propriétés positives. *Traité politique* § 4, p.39 : « Si dans une Cité les sujets ne prennent pas les armes parce qu'ils sont sous l'empire de la terreur, on doit dire, non que la paix y règne, mais plutôt la guerre que la guerre n'y règne pas. La paix, en effet, n'est pas la simple absence de guerre, elle est une vertu qui a son origine dans la force d'âme [...] » p.38

¹⁷⁵ Disons toute suite que, c'est Deleuze qui emploie le terme « parallélisme » pour Spinoza. Alors que les autres commentateurs comme Misrahi et Jacquet sont suspect à propos de l'usage de ce terme plutôt leibnizien. Ils préfèrent les termes « unité » ou « égalité ».

¹⁷⁶ *Traité de la réforme de l'entendement*, § 38, p.87

adéquates expriment aussi la construction du monde réel. Donc, on doit s'arrêter là pour connaître l'Etre le plus parfait ou Dieu insolite de Spinoza. « ...pour que notre esprit présente un tableau complet de la Nature, qu'il doit produire toutes ses idées à partir de celles qui se rapportent à l'origine et à la source de toute la nature, afin qu'elle soit aussi elle-même la source des autres idées. »¹⁷⁷ Reste à connaître cette *source*.

¹⁷⁷ *Traité de la réforme de l'entendement*, § 42, p.91

Chapitre 3

Au-delà de Dieu des religions et Dieu des philosophes : Dieu Nature

Section 1 : Un Dieu contre tous les Dieux

Tous les problèmes concernant l'existence, l'éternité, la causalité, l'esprit mais aussi la connaissance, les affects, la béatitude se rapportent chez Spinoza à Dieu. Dieu est partout dans l'*Ethique*, partout et nulle part. Partout, car Spinoza parle constamment de Dieu : la volonté de Dieu, la puissance de Dieu, la nature divine, la substance divine, l'essence divin etc. Nulle part, puisque là où on cherche Dieu dans le sens « ordinaire » du terme, on est voué à l'échec. C'est un tournant capital dans le spinozisme, si on ne comprend pas ce que Dieu signifie pour Spinoza, on est perdu, dans le reste de la lecture. C'est ce que l'auteur lui-même annonce d'ailleurs : « Nul en effet, ne pourra percevoir ce que je veux dire s'il ne prend garde à ne pas confondre la puissance de Dieu avec la puissance humaine ou le droit des Rois. »¹⁷⁸ On dit que l'*Ethique* est certainement une des choses plus bizarres que l'esprit humain n'ait jamais créée. Cela est certain. Mais on peut aussi désigner le « Dieu » de Spinoza de la même façon.

L'*Ethique* de Spinoza s'ouvre par ce titre assez curieux : De Deo. Comme nous l'avons déjà précisé, la pensée de Spinoza est l'une de multiple facette et s'effectue toujours en vue de plusieurs objectifs. C'est pourquoi, la simplicité immédiate des définitions des axiomes et de propositions initiales se prouvera décevante. Car, ces quelques concepts constitueront les éléments d'un flux qui en s'accélégrant débouche sur diverses voies et aboutit à la fin à un dense résumé des prémisses essentielles de la doctrine spinoziste dans l'appendice. Deleuze souvent insiste sur le fait que l'entreprise spinoziste est une ontologie éthique, c'est-à-dire une éthique qui se base sur une théorie de l'Etre, sur la métaphysique. D'ailleurs, dans une de ses lettres Spinoza exprime que le fondement de l'éthique est dans la métaphysique et la physique.¹⁷⁹ Alors, sous ce titre, Spinoza nous présente généralement la structure de l'Etre, de l'univers, ses lois fondamentales, ses éléments

¹⁷⁸ *Ethique* II, prop.3, scolie

¹⁷⁹ *Lettre XXVII à Blyenbergh*

son fonctionnement etc. En outre, dès la première phrase, on rencontre un style à la fois gnoséologique et ontologique, c'est-à-dire, une présentation dans laquelle on trouve une théorie de l'Etre ainsi qu'une théorie concernant sa cognition, sa connaissance. Il faut souligner bien ceci : Pour Spinoza connaître une chose implique la connaître par sa cause prochaine c'est-à-dire par le processus de sa formation et de sa production. C'est ainsi qu'il va nous faire connaître la nature ou Dieu. Observons donc le procédé de ce flux et sa façon d'opérer.

Les définitions sont offertes comme les simples points de départ avec lesquelles Spinoza bâtira son système métaphysique. A première vue, elle ne semble pas supposer une interdépendance ou un enchaînement. Elles font connaître seulement ce que Spinoza conçoit de ces concepts ontologique et théologique. De fait, il n'y s'écarte pas tellement de la terminologie courante de l'époque.

- I. J'entends par *cause de soi* ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon non existante.
- II. Cette chose est dite *finie en son genre* qui peut être limitée par une autre de même nature. [...] Mais un corps n'est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps.
- III. J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doit être formé.
- IV. J'entends par *attribut* ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence.
- V. J'entends par *mode* les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu.
- VI. J'entends par *Dieu* un être absolument infini [et non infini en son genre], c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.
- VII. Cette chose est dite *libre* qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir : cette chose est dite nécessaire ou plutôt *contrainte* qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet dans une condition certaine et déterminée.
- VIII. J'entends par *éternité* l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle.

Hegel pense, à bon droit, que toute la philosophie spinoziste est déjà contenue dans ces définitions. Puisque Spinoza y emploie le terme « j'entends par... », ces définitions ne nécessitent pas de démonstrations (même si elles nous font connaître

une vérité objective/synthétique).¹⁸⁰ Par la suite, en s'appuyant sur ces définitions et les axiomes (exprimant les vérités logiques et formelles) Spinoza s'engage dans une série de polémique implicite et de réfutation ; d'une part pour éliminer les fausses conceptions ontologiques (comme l'existence de plusieurs substances) d'autre part pour identifier les concepts entre eux c'est-à-dire de les réduire les uns aux autres. C'est le mouvement caractéristique du spinozisme : il s'avance par des réductions des suppléments, des finalités, des extériorités, des transcendances jusqu'à ce qu'il arrive aux contenus univoques et affirmatifs des concepts. Ainsi, en suivant ces *tours de force* jusqu'à la proposition 16, on apprend que Dieu est la substance unique, indivisible, nécessaire et sans cause qui est exprimé par une infinité d'attributs qui à leurs tours sont infinis et éternels. D'où le fameux principe du monisme : « Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu. »¹⁸¹ Une forte vague suppression nous a déjà frappé : Tout d'abord, par le terme de *causa sui* Spinoza exclut la possibilité d'un néant ou une création *ex nihilo*. Il y a une « chose » qui engendre sa propre existence et cela se produit nécessairement. (Il va aussi nier l'existence du vide – voir prop.15, scolie – comme d'ailleurs toutes les autres notions négatives) Puis, la cause de soi renvoie à la substance qui revient aussi à dire à l'Etre ou à la réalité. La Substance est la *chose* qui existe (qui se produit et produit les autres choses) nécessairement et cette chose Spinoza appelle Dieu. (Cause de soi = Etre = Substance = Dieu) On voit que l'auteur de l'*Ethique* met ce langage technique de l'époque au service d'un dessin réfléchi en changeant complètement leurs sens habituels.

Avant de passer à la manière d'agir de Dieu et aux statuts ontologiques des choses finis, conformément à notre propos, nous devons mettre l'accent sur l'autre polémique décisive de la première partie de l'*Ethique*, celle qui s'effectue contre les théologiens (la première vise, en effet le dualisme cartésien). Plus haut, au sujet de l'immortalité, nous avons suivi un fil conducteur strictement théologique. Nous avons examiné les doctrines théologiques, eschatologiques et philosophiques du judaïsme.

¹⁸⁰ Spinoza écrit cela en ce qui concerne la différence entre un axiome, une définition et une proposition : « Ainsi, ou bien ma définition fait connaître une chose telle qu'elle est hors de l'entendement et alors elle doit être vraie et ne diffère pas d'une proposition ou d'un axiome, sauf en ce que la définition s'applique seulement aux essences des choses ou des affections des choses tandis que l'axiome a une extension plus grande comprenant les vérités éternelles. Ou bien une définition fait connaître une chose telle qu'elle est conçue par nous ou peut l'être. En pareil cas, une définition diffère d'un axiome et d'une proposition en ce qu'on doit exiger seulement qu'elle soit conçue absolument et non à la manière d'un axiome, comme une vérité. » *Lettre IX à Simon de Vries*.

¹⁸¹ *Ethique*, I, prop.15

Pareillement, nous avons étudié l'évolution de la conception de Dieu chez les Hébreux, ou plus précisément le développement du monothéisme. Nous avons noté que Adonai-YHWH qui n'était au début qu'un Dieu de la tribu a fini par se proclamer Dieu unique, se montrant tantôt jaloux et vengeant tantôt miséricordieux envers son peuple élu. D'autre part, nous avons mentionné les intenses débats théologiques et les guerres des religions qui ont secoué le continent à l'époque de Spinoza. Sans tenir compte des sujets des différends, la conception judéo-chrétienne de la divinité était presque incontestable (si on ne compte pas une minorité insignifiante des libertins et des athées). Dieu était conçu comme créateur transcendant, distinct du monde qu'il a créé par sa volonté libre et par sa bonne grâce. Spinoza non seulement s'oppose à cette conception mais il analyse également les origines et les résultats sociopolitiques de ces préjugés et ces superstitions (tels que l'anthropomorphisme et la téléologie dans la nature). Il interroge ces représentations traditionnelles avec les mécanismes de l'imagination sociale qui produisent telles illusions. Pour employer les termes modernes, on peut dire que Spinoza opère dans cette partie une sociologie des religions (mais aussi une psychologie sociale).¹⁸²

En effet, en expliquant les vérités ontologiques sous le titre « De Dieu » Spinoza met encore une fois en exécution, un des desseins principales de sa doctrine : séparer radicalement les domaines de l'ontologie et de la théologie (un domaine qui ne contient aucune vérité philosophique.) En transportant le débat du terrain dans un nouveau champs, Spinoza dénie le terme Dieu de toutes les connotations relatives au Dieu des religions révélées (un Roi, un législateur, ou un père doté des passions humains). C'est là que commence le scandale spinoziste : non seulement refus d'un Dieu moral, créateur et transcendant mais aussi la transformation d'un concept toute sacrée et privilégié des théologiens (ainsi que de la foule superstitieuse) à une substance, à un objet qui ne peut être l'objet que de la spéculation philosophique. Les objectifs politiques de cette démarche sont très évidents. Mais Deleuze nous propose aussi une autre perspective à propos de l'usage du terme Dieu par Spinoza.

Spinoza a choisi d'utiliser le concept Dieu pour expliquer les vérités ontologiques, il pouvait bien faire autrement. La fameuse et scandaleuse formule

¹⁸² Ulus Baker, "Tanrıyı Çarpitanlar" in *Aşındırma Denemeleri*, Birikim Yay. İstanbul, 2000, p.241

Deus sive Natura (Dieu c'est-à-dire la Nature) a été employée pour la première fois dans l'*Ethique* que dans la préface de 4^e partie. Pourquoi Spinoza n'a-t-il pas préféré utiliser tout simplement Nature ou Substance au lieu de Dieu ? Pourquoi insista-t-il tellement sur le mot Dieu ? Il ne faut jamais oublier que Spinoza écrivait au sein des guerres des religions, d'une lutte incessante contre les superstitions qui empêchent la réflexion philosophique véritable sur l'univers, sur l'esprit humain et aussi son salut, aussi bien que la liberté de penser et d'expression. Nous avons longuement parlé du fait qu'au 17^e siècle la religion et les conceptions théologiques dominaient la pensée politique et philosophique. Nous devons nous forcer toutefois pour comprendre le sens qu'on y attribuait à Dieu. C'était une époque où on pensait sans doute par les termes religieux et théologiques. Dieu comme notion ne signifiait pas seulement le rédempteur des âmes à qui on adressait les prières, mais une réalité commune à laquelle on devait se référer absolument même pour expliquer les simples événements de la vie quotidienne. Le langage ordinaire devait être orné par des renvois constants à la divinité. De ce fait, le mot Dieu traçait les contours existentiels, intellectuels et même artistiques du temps où vivait Spinoza. Pour transformer la vision du monde et la manière de philosopher, il fallait commencer sûrement par la notion de Dieu. En profitant d'une analogie à la peinture, Deleuze l'interprète ainsi dans ses cours : « De même que je disais que Dieu et le Christ ont été pour la peinture une extraordinaire occasion de libérer les lignes, les couleurs et les mouvements des contraintes de la ressemblance, de même pour la philosophie Dieu et le thème de Dieu a été l'occasion irremplaçable de libérer ce qui est l'objet de la création en philosophie, c'est-à-dire les concepts des contraintes que leur auraient imposés [...] la simple représentation des choses. C'est au niveau de Dieu que le concept est libéré parce qu'il n'a plus pour tâche de représenter quelque chose ; il devient à ce moment là le signe d'une présence. »¹⁸³ On ne pourrait pas libérer la philosophie sans ce détour de Dieu. De là, la contrainte de l'époque imposée aux philosophes se trouve transformée à une possibilité d'émancipation et de libération. De la même manière, Spinoza arrache le terme Dieu au contexte théologique en l'identifiant avec un terme purement philosophique (la substance). Ainsi il se sert de ce terme pour combattre les préjugés théologiques, métaphysiques et même politiques. En conséquence la notion de Dieu est sauvée de toute signification théologique et religieuse, et devenue le plateforme de la liberté de philosopher.

¹⁸³ Gilles Deleuze, *Les cours sur Spinoza*.

Alors, c'est un Dieu que Spinoza met d'abord au service d'ébranler toutes les opinions reçues à propos de la divinité et de la nature. Spinoza ne s'intéresse non plus exclusivement à démontrer l'existence de Dieu. On sait que les preuves de Dieu occupent une place cruciale dans la théologie et aussi dans les doctrines métaphysiques. Même si Spinoza semble en premier lieu nous donner trois preuves pour l'existence de Dieu (par l'absurde, preuve a posteriori, preuve ontologique - les trois démonstrations et la scolie de la Proposition 11), ce sont en effet tout simplement la preuve de la non-existence (l'impossibilité) du néant et la preuve de l'existence de l'Être. Il est inutile en effet de poser la question concernant l'existence de Dieu d'une manière théologique. Or, après avoir évoqué le *causa sui*, c'est aussi insensé de demander une question comme, « si quelque chose existante, existe-elle ? ». On n'a pas le droit de chercher preuve de l'existence de Dieu hors de sa nature, parce que tout ce qui existe est déjà en Dieu. Et comme il est évident qu'une chose ne peut pas comprendre l'existence d'une autre chose qui nierait ou supprimerait son existence Dieu est le seul être. « Donc ni en Dieu, ni hors de Dieu il n'est donné aucune raison ou cause qui ôte son existence, et en conséquence Dieu existe nécessairement ». En fait, on ne peut expliquer Dieu par une cause ou raison extérieure à lui, puisque *tout court* il n'a pas d'extérieur. Dieu est sa propre explication comme il est l'explication de toutes choses. Spinoza nous donne plutôt une définition de la nature de Dieu, l'Être absolument infini et souverainement parfait (« son essence exclut toute imperfection », une perfection qui ne dépend nullement d'une cause extérieure) qu'on ne doit pas croire mais connaître et comprendre.¹⁸⁴

Par ailleurs, on peut constater que le mouvement discursif de l'*Ethique* suit le même modèle que l'évolution intellectuelle de Spinoza dont nous avons longuement parlé. Les thèmes centraux sont déjà présents dès les premières définitions. Il s'agit donc encore une fois d'un approfondissement et d'un enrichissement des énoncés initiaux. Pour ce faire, Spinoza s'arrête dans les scolies pour répondre aux objections probables et en même temps pour distinguer les vérités de l'entendement des illusions de l'imagination. En ce sens, il réfute par exemple la non-corporalité de Dieu, issue en effet d'une conception erronée et quantitative de la corporalité ou qui conçoit l'étendue infinie comme les parties divisibles s'ajoutant les uns aux autres

¹⁸⁴ *Ethique*, I, prop.11, démonstration et scolie

(une quantité indéfinie).¹⁸⁵ Spinoza repousse fermement toutes les déterminations numériques et quantitatives. Les nombres et les distinctions numériques n'ont aucune réalité pour Spinoza, ce ne sont que des signes, des noms, des fictions. Par-là, un autre trait distinctif de Dieu spinoziste : une unicité non quantitative. Cela apparaît dès le premier ouvrage de Spinoza : « Si cependant nous voulions examiner la chose plus attentivement, nous pourrions montrer peut-être que Dieu n'est appelé qu'improprement un et unique ; mais la chose n'a pas tant d'importance, elle n'a même pas d'importance, pour ceux qui sont occupés des choses et non des mots. »¹⁸⁶ Ainsi, Spinoza s'écarte de la désignation de l'unicité de Dieu des théologiens. En fait, Spinoza comte cette conception théologique d'unicité divine parmi les préjugés. Car, aux yeux d'un théologien, il n'y a aucune différence entre l'affirmation selon laquelle Dieu est miséricordieux et Dieu est unique. L'unicité ne se réfère dans le lexique des théologiens qu'aux *propres* (ou aux preuves) de Dieu, c'est-à-dire les assignations de l'imagination humaine qui soi-disant qualifient un Etre parfait et tout-puissant. De ce fait, l'unicité (numérique) de Dieu est autant anthropomorphique que la jalousie ou la vengeance de Dieu. Donc, chez Spinoza, les *attributs* ne s'appliquent pas à Dieu de l'extérieur (parce qu'il n'a pas d'extérieur), ils constituent son essence, autrement dit, ils ne définissent pas sa nature au sens ordinaire du terme mais ils l'expriment. Il n'est pas besoin de dire que l'unicité n'est pas un attribut divin.¹⁸⁷ Alors quels sont ces attributs ?

Nous devons répondre à cette question en évoquant d'abord deux autres questions : Comment Dieu existe-t-il ? (Car on sait maintenant qu'il existe) Comment agit-il ou opère-t-il ? Comment crée ou produit-il ? Spinoza se servira d'abord de ces questions encore une fois pour saper les racines d'autres préjugés et illusions concernant le libre-arbitre et la volonté divine. Tout de suite, Spinoza rejette le faux piège de la théologie (théisme ou déisme) qui a tant embarrassé même les rationalistes comme Descartes et Leibniz. Le paradoxe se formule de la façon suivante : Si Dieu crée ou produit par sa volonté absolument libre et tout ce qui peut tomber sous son entendement absolument parfait, les choses ne peuvent pas être autrement ; mais ceci contredit d'autre part à l'omnipotence de Dieu, s'il n'y a rien à

¹⁸⁵ *Ethique*, I, prop.16, scolie

¹⁸⁶ *Pensées Métaphysiques*, 1^{ère} partie, ch. VI, p.351. Voir aussi *Lettre L à Jelles* « j'établis que Dieu ne peut être appelé que très improprement seul et unique, je répons qu'une chose ne peut être dit seule et unique à l'égard de l'essence mais seulement à l'égard de l'existence » p.283

¹⁸⁷ Ulus Baker, "Tanrıyı çarpitanlar" *op. cit.* pp.242-45

corriger au monde, Dieu n'y est pour rien ! Comme le note Spinoza, pour résoudre ce paradoxe certains philosophes invoquent une distinction entre les créations actuelles et les créations potentielles de Dieu qui ne peuvent jamais être épuisées. Mais au fond, c'est un faux problème qui provient d'une conception fausse et anthropomorphique de la volonté libre et divine. Pour éviter ce problème, Spinoza conteste une autre illusion. Ainsi, il n'oppose pas la liberté à la nécessité mais il oppose la nécessité à la contingence¹⁸⁸ (qui n'est rien d'autre en effet qu'une marque d'ignorance). Selon Spinoza un étant, une chose qui existe, existe soit par la nécessité de son essence soit par la nécessité d'une autre cause. Et une chose est dite impossible si sa définition contient une contradiction ou elle n'est pas déterminée par une cause extérieure. Par conséquent, le système de Spinoza exclut une existence de *contingente*, cette notion implique tout simplement qu'on ignore les causes et les raisons qui déterminent la chose à exister. « Il n'est rien donné de contingent dans la nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière. »¹⁸⁹ De ce fait, la liberté n'est pas conçue comme être exempte de toute détermination car cela est tout à fait impossible. Néanmoins, être déterminé par des autres causes d'une façon éloignée de sa seule nature, est désigné par Spinoza comme être contraint.

Par ailleurs, on constate ici que la machine spinoziste de suppression est toujours en marche. D'abord, Spinoza identifie la volonté et l'entendement car tout ce qui est concevable par Dieu est réalisé dans le monde, ou plutôt Dieu et monde, son entendement et ses actes sont une et même chose. L'entendement divin n'est rien d'autre que l'essence en acte de Dieu. Il produit nécessairement ce qu'il conçoit. Par la suite, toutes ces notions sont réduites aux simples modes de penser à l'intérieur des chaînes causales nécessaires et infinies qui entourent tous les domaines de l'existence. Ainsi on aboutit à la stricte légalité de la nature et à un nécessitarisme intransigeant. Toutes les choses existantes sont soumises aux lois nécessaires et éternelles c'est-à-dire, à l'enchaînement complexe de cause et effet dans lequel elles occupent tous une place précise. Même Dieu n'est pas sans cause. Cela indique aussi la disparition de *Dieu origine* des religions historiques. Dieu n'a pas d'origine, ni de commencement car il est impossible de parler d'une origine pour l'éternité.

¹⁸⁸ Paolo Cristofolini, *Spinoza Chemins dans l'« Ethique »*, Paris, PUF, 1998, p.17

¹⁸⁹ *Ethique*, I, prop.29

Dieu est libéré également d'un autre poids théologique : il n'est plus un *agent libre* qui choisit par son bon plaisir de créer ou de ne pas créer. Spinoza n'hésite pas à l'affirmer ouvertement, « Dieu ne produit pas ses effets par la liberté de la volonté »¹⁹⁰ Au vrai, Dieu est la seule cause absolument libre, sauf que cette liberté désigne seulement une existence et une production par la seule nécessité de sa nature. Dieu suit aussi l'ordre nécessaire sauf que cette nécessité s'enracine de son essence même. Ainsi, la perfection et la liberté de Dieu tirent leur origine de la nécessité absolue qu'il se donne à lui-même. Et c'est cette nécessité (divine ou naturelle) qui détermine toutes les choses à exister et produire elles-mêmes des effets dans cette chaîne causale précise. Donc, il est absurde de parler d'une création transcendante ou d'une intervention arbitraire car la réalité elle-même est identique à Dieu comme une perfection en acte. (Toute création et intervention implique une volonté, une dualité ou transcendance). De ce fait, « Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites »¹⁹¹ C'est l'identification au sens plus forte du mot, de la perfection avec la réalité actuelle. Il n'y a pas un manque ou privation dans la nature, tout ce qui est logiquement pensable y est réalisé. Là on est face-à-face avec un autre problème, notamment avec le statut ontologique des choses finies, leurs productions et leurs relations entre elles et avec Dieu.

Section 2 : Les attributs divins et les modes finis

Il est difficile de repérer les places des choses particulières (ou singulières) tel qu'un arbre ou une fleur dans un monisme qui identifie effectivement l'univers et Dieu. On peut demander, à bon droit, si ces choses singulières réellement existent ou pas. Pour expliquer ce problème, nous devons connaître les deux autres supports de la triade de la substance, à savoir les attributs et les modes. Ce sont des concepts qui ont engendré beaucoup de controverses parmi les commentateurs, car ils se rapportent au problème vital de la distinction réelle, de la diversité et de la pluralité en Dieu (c'est-à-dire dans le monde). Le corollaire de la proposition 27 annonce : « Les choses particulières ne sont rien si ce n'est des affections des attributs de Dieu,

¹⁹⁰ *Ethique*, I, prop.32, corollaire I

¹⁹¹ *Ethique*, I, prop.33 Voir aussi II, définition 6 : « Par réalité et par perfection j'entends la même chose » Un autre exemple d'identification et de suppression spinoziste.

autrement dit des modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière certaine et déterminée » Comment interpréter cette formulation qui suppose que toutes les choses sont en effet les modifications, les modalités, les propriétés de Dieu ? On l'a déjà noté, Hegel trouve dans cette formule la défaillance du spinozisme qui exclut le réel ou l'évanouit dans l'unité de la substance, dans l'existence démesurée de Dieu. En effet, le classicisme caractérise une rupture avec la conception antique de la mesure dans l'ontologie et dans l'éthique (repris d'ailleurs par Hegel). Lorsque celle-ci présuppose une place appropriée pour toute chose dans l'univers ainsi qu'une hiérarchie préétablie et une évolution progressive, chez Spinoza les choses ne sont plus considérées par leurs formes et places appropriées mais par leurs ratios de mouvement et vitesse, par leurs puissances et intensités sur une lignée différentielle des rapports et des affects.

Nous savons que Dieu autoproduit et se conçoit nécessairement, d'où d'ailleurs, l'unité de Dieu et l'univers. D'autre part, Spinoza affirme ceci dans une lettre : « S'il y a quelque chose d'évident pour nous c'est que tout être est conçu par nous sous quelque attribut, et plus un être a de réalité ou d'être, plus il faut lui reconnaître d'attributs. »¹⁹² Il ressort de là que Dieu, l'être absolument infini doit être défini par une infinité d'attributs. Spinoza nous dit que, parmi cette infinité d'attributs l'homme ne peut en connaître que deux : la Pensée et l'Etendue dont son essence est formée des affections/modifications (l'esprit et le corps). D'une manière générale, sous l'attribut de l'Etendue on perçoit les lois qui gouvernent tous les corps étendus et les lois gouvernant le mouvement et le repos des corps. De même, les lois de la logique et psychologique (les choses mentales) découlent de l'attribut Pensée. Il va sans dire que tous ces deux aspects sont infinis et éternels comme Dieu. Enfin ce sont les expressions immédiates et directes d'un seul événement qui est la nature de Dieu. Puisqu'ils sont les différents aspects d'un seul fait (exprimant partout la même réalité) l'un ne peut pas intervertir avec l'autre. Cette théorie de parallélisme ou d'unité a provoqué parmi les commentateurs un intense débat sur la nature et le rôle des attributs. Les questions se posent : Est-ce que les attributs existent dans le réel, c'est-à-dire en dehors de l'entendement ? S'il en est ainsi, comment s'échapper à la pluralité cartésienne de substance ?

¹⁹² *Lettre IX à Simon de Vries*

Deleuze résout le problème de différence et de distinction en mettant en avant le rôle de l'expression chez Spinoza. Il compare d'abord les attributs divins avec les propres théologiques de Dieu comme la bonté, la justice etc. Ceux-là indiquent les noms de Dieu qui sont évoqué par une méthode d'analogie ou d'éminence. Ces propres de la révélation ne s'appliquent guère à la nature de Dieu. Au contraire, ils sont des caractères anthropomorphiques que la théologie prête à Dieu. En revanche, chez Spinoza il s'agit seulement d'une expression et des attributs univoques de Dieu. Parmi les attributs, il y a une distinction réelle pourtant non numérique, que Deleuze appelle distinction formelle. A cet égard, « Deux attributs portés à l'infini, seront encore formellement distincts, tout en étant ontologiquement identiques. »¹⁹³ De ce point de vue, une infinité d'attributs (dont Etendue et Pensée) constituent et expriment *réellement* l'essence même de Dieu. Alors comme le dit Alquié, « Les attributs ne sont pas des qualités de Dieu, ils sont Dieu même. »¹⁹⁴ De même, Deleuze explique ce propos de la façon suivante : « Les attributs ne sont pas des façons de voir de l'entendement, parce que l'entendement spinoziste ne perçoit que ce qui est ; ce ne sont pas davantage des émanations, parce qu'il n'y nulle supériorité, nulle éminence de la substance par rapport aux attributs, ni d'un attribut sur un autre. »¹⁹⁵ Donc Dieu s'exprime dans ses attributs qui sont ontologiquement un, mais formellement distinct. A ce point, nous devons mettre l'accent sur le concept d'univocité qui est le résultat direct de la théorie de l'expression deleuzienne : les attributs expriment dans des registres différentes de l'immanence, une seule et même chose, à savoir, la substance unique. Par contre, les attributs n'impliquent pas un éloignement de la substance ou une médiation par rapport à la substance ; ils ne sont pas des épiphénomènes, des simples manifestations. Chaque attribut exprime et réalise en soi la totalité de l'essence de Dieu (ou de la substance) car la nature enveloppe partout la même perfection. De ce fait, si l'homme ne peut saisir que deux attributs, cela ne veut nullement dire qu'il ne connaît la nature ou Dieu que partiellement. Les attributs sont des expressions et non des simples points de vues ou de perspectives sur la substance. Connaître les attributs est connaître Dieu dans sa totalité. Dieu ou nature, comme une seule et unique réalité homogène est totalement intelligible. Il n'y a pas de vérité hors de la portée de l'entendement. « Parce que, dit Misrahi, tout l'être de la Nature est inscrit en chacun de ses Attributs, c'est la *même*

¹⁹³ G. Deleuze, *Spinoza problème de l'expression*, p.55

¹⁹⁴ F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1998, p.114.

¹⁹⁵ G. Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, p. 73

Nature (ou Substance) et par conséquent la *même essence*, qui s'exprime dans l'Attribut Pensée et l'Attribut Etendue. »¹⁹⁶ Il apparaîtra que le fait qu'ils sont ontologiquement un et qu'ils ne peuvent s'interagir auront des conséquences considérables pour l'être humain.

Il reste à déployer le statut des *modes* pour terminer la présentation du lexique ontologique de Spinoza. C'est le troisième terme qui marque le passage de l'infini au fini. Avec ce passage, Spinoza met en évidence les différents niveaux dans le nœud de causalité et de détermination : il y a d'une part la substance dont l'existence est le résultat immédiat de son essence, et les autres choses (les modes) dont l'existence et la connaissance dépendent d'autres choses et d'autres procédés, c'est-à-dire qui ont besoin une cause extérieure pour exister et pour être conçu. Les modes sont les réalités (et non pas des fictions) singulières (un arbre, un oiseau, un homme) qui sont produites au sein des attributs concernés. Ainsi, *les choses matérielles, les corps physiques* sont des modes finis découlant de l'attribut Etendue et *les idées* sont des modes finis de l'attribut Pensée. Ce sont les manières d'être de la substance qui est absolument soumis aux enchaînements causals. On peut distinguer deux ordres principaux de causalité dans la nature. Selon le principe du déterminisme, on sait déjà que toute chose singulière et finie doit être déterminée à exister et agir d'une manière précise. Mais elles peuvent être déterminées à agir par deux manières, d'une part par les lois générales de l'univers qui découlent immédiatement de la nature de Dieu et d'autre part, par les actions des autres choses singulières qui possèdent à leur tour une existence finie.¹⁹⁷ Toutefois, Spinoza insiste sur le fait que Dieu est la *cause prochaine* de toute chose, c'est-à-dire, l'essence divine est déterminante dans tous les événements naturels comme les productions et les interactions à infinie des choses singulières. Autrement dit, Dieu ne se contente pas d'une production des essences mais il détermine la totalité de l'existence modale ainsi que les interactions (dans le même attribut) qui y occurrent. Dieu se définit donc comme une production nécessaire et permanente des essences des modes ainsi que de leurs existences et de

¹⁹⁶ R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond/ Synthélabo, p.50

¹⁹⁷ Nous pouvons illustrer ce point de la façon suivante : dans le cas d'un homme qui lance une pierre deux choses particulières entrent dans une interaction et l'homme détermine la pierre à agir, mais la composition physique et biologique de l'homme et celle de la pierre ainsi que les lois naturelles (comme la gravité) qui rend possible le flottement et la chute de la pierre viennent directement de l'essence de Dieu. De la même manière, deux êtres humains peuvent procréer un enfant mais pas les lois génétiques de maternité.

leurs relations. Et c'est ainsi que Spinoza se sauve du déisme ou du panthéisme qui conçoit Dieu comme un horloger, un planificateur de l'univers. De là, la fameuse formule d'immanentisme : « Dieu est cause immanente mais non transitive de toute chose. »¹⁹⁸ Ce genre de causalité (la causalité immanente) fut souvent ignoré dans l'histoire de la philosophie sauf dans une lignée matérialiste (d'Epicure à Lucrèce les philosophes pour lesquelles Spinoza avait beaucoup d'estime). L'immanence était considérée comme le vrai danger de la philosophie qui abolissait toute hiérarchie, finalité, transcendance et inintelligibilité ; et qui concevait la nature comme l'autoproduction continue de la chose.

En outre, vers la fin du premier livre de l'*Ethique*, Spinoza fait pressentir l'avènement d'une autre transition conceptuel. Quand il écrit « La puissance de Dieu est son essence même »¹⁹⁹ on comprend qu'il va abandonner le cadre conceptuel préliminaire pour s'orienter vers une analyse de puissance qui conçoit Dieu, les essences et les modes comme des degrés de puissances et des degrés de l'intensité. Désormais Spinoza parlera surtout en termes de puissance. Cette analyse de puissance occupera dans le reste de l'*Ethique* une place centrale particulièrement au sujet de l'essence du mode, la persévérance d'un corps, le pouvoir d'être affecté d'un corps etc. Ainsi surgissent dans le spinozisme les termes décisifs de *potestas* et *conatus*.²⁰⁰

Section 3 : Le « manifeste » spinoziste contre la théologie

Même si Spinoza déclare que « l'idée de réfuter l'un quelconque de ses adversaires ne lui est jamais venu à l'esprit »²⁰¹ l'Appendice du premier livre de l'*Ethique* est certainement un lieu de polémiques intenses. Selon Albiac, cet extrait rompt le calme apparent de la série des définitions, axiomes, propositions etc. « Soudain avec l'*Appendice*, le style de Spinoza change du tout au tout : ce sont des pages explicitement consacrées au combat, à côté du cours glacé de la plus haute

¹⁹⁸ *Ethique*, I, prop.18

¹⁹⁹ *Ethique*, I, prop.35

²⁰⁰ Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, pp.134-5

²⁰¹ *Lettre LXIX à Velthuysen* Voir aussi *Lettre VI à Oldenburg* : « Je crains, en effet, que les théologiens de notre temps n'en soient offusqués et qu'ils ne m'attaquent de la façon haineuse dont ils sont coutumiers, moi qui ai les polémiques en horreurs. »

spéculation métaphysique.»²⁰² Il est impossible de ne pas sentir le brusque changement de ton dans cet extrait. Spinoza, armé de ses principes métaphysiques renonce à la réserve du procédé géométrique et adopte un style plus violent et direct contre ses opposants et avant tout contre les théologiens. On peut aussi lire ce texte comme un dense résumé de la doctrine. Spinoza vise à énumérer et éliminer (en saisissant par leurs causes) les préjugés qui renversent entièrement l'ordre de la nature, qui empêche la compréhension de la doctrine et qui fait des hommes des esclaves, des ignorants satisfaits. Tous ces préjugés et superstitions dérivent en effet d'une seule opinion, dit Spinoza :

Tous ce que j'entreprends de signaler ici dépendent d'ailleurs d'un seul, consistant en ce que les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et vont jusqu'à tenir pour certains que Dieu a tout fait en vue de l'homme et qu'il a fait l'homme pour que l'homme lui rendît un culte.²⁰³

Il s'agit là, d'après Deleuze, la réfutation d'une triple illusion : illusion de la finalité, illusion de la liberté et illusion théologique.²⁰⁴ Spinoza cherche la racine de ces illusions d'abord dans l'ignorance de la structure du corps et de l'âme humaine et puis dans les systèmes de control social. Et avant d'approfondir l'étude sur ces matières il part d'une vérité préliminaire selon laquelle les hommes sont enclins par nature à chercher ce qui leur est utile et ce qui satisfait leur désir, mais en n'ayant pas la connaissance des causes qui les déterminent à désirer, ils tombent dans le piège de voir la nature comme un processus créé convenablement à cette poursuite humaine d'utilité. « Comme, en outre, ils trouvent en eux-mêmes et hors d'eux un grand nombre de moyens contribuant grandement à l'atteinte de l'utile, ainsi par exemple, des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour l'alimentation (...) ils en viennent à considérer toutes les choses existant dans la Nature comme des moyens à leur usage.»²⁰⁵ Ainsi les hommes se laissent croire qu'une autorité suprême jouissant d'une liberté semblable à leurs (imaginaire), avait créée tout cela, en vue de leur fin et pour que ces 'sujets/créations' répondent à sa bonne grâce par des prières et louanges. Spinoza qui se révèle extrêmement sensible envers l'anthropomorphisme et l'anthropocentrisme, explique que toutes les choses

²⁰² Albiac, pp.379-80

²⁰³ *Ethique*, I, Appendice

²⁰⁴ Deleuze, p.31

²⁰⁵ *Ethique*, I, Appendice

suivent l'ordre commun et nécessaire de la nature divine et que la finalité et le bon Dieu sont des fictions issues de l'imagination humaine qui servent en même temps à enchaîner l'homme à l'ignorance et à la soumission, autrement dit, à l'illusion de la volonté de Dieu (« l'asile d'ignorance »). Si on assigne une fin à la nature, on accepte aussitôt qu'il existe en Dieu un manque ou une privation qu'il puisse seulement compenser en accomplissant son évolution jusqu'au moment final, façon de dire encore que Dieu doit se transcender vers autre chose. Or l'absurdité de cet argument est évidente. L'auteur de *l'Ethique* réfute donc conception anthropocentrique qui place l'homme au-dessus de la nature. On sait que l'idée de la finalité (la téléologie) dans la nature et dans l'histoire a dominé presque tous les esprits pénétrants d'Aristote à Hegel, pour qui, le processus naturel ou historique devait acquérir un sens par qu'en arrivant à son but ultime (une fin originelle – une cause finale prescrit dans son essence). Au lieu de voir les choses dans leurs singularités, ils ont favorisé la considération de tous les processus en vue et aux yeux d'une fin prédéterminée. Spinoza conteste cette vue, en déclarant que la nature ne possède pas un sens ultime parce que tout simplement elle ne se pose pas un but. Elle est telle qu'elle est nécessairement et elle enveloppe partout une perfection suprême. Alors, Spinoza ne perçoit pas dans la nature des débuts et des fins, ce qu'il voit c'est plutôt une puissance infinie et sans origine de production, se modalisant (se concentrant) dans les choses singulières. Mais les hommes (les choses singulières et finis comme les autres) sans savoir les causes qui les déterminent se croient absolument libre et au-dessus des lois naturelles. En plus, Spinoza insiste sur la nécessité de juger les choses seulement par leur nature et leur puissance et non par l'utilité ou les sens ou les valeurs de jugement de l'homme (comme le Bien et le Mal, l'Ordre et la Confusion, la Beauté et la Laideur, le Pêché et le Mérite). En somme Spinoza ouvre le feu contre tous les fantasmes asservissants : la téléologie dans la nature, l'anthropomorphisme, la providence de Dieu, le libre-arbitre et l'applications des notions humaines et corrélatives à la nature.

Au demeurant, dans des phrases vraiment très personnelles (peut-être avec une allusion à son excommunication) Spinoza cible directement ses accusateurs, ses ennemis ardents : les autorités théologiques.

Et ainsi arrive-t-il que quiconque cherche les vraies causes des prodiges et s'applique à connaître en savant les choses de la

nature, au lieu de s'en émerveiller comme un sot, est souvent tenu pour un hérétique et impie et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme interprètes de la Nature et des Dieux. Ils savent bien que détruire l'ignorance, c'est détruire l'étonnement imbécile, c'est-à-dire leur unique moyen de raisonner et de sauvegarder leur autorité.²⁰⁶

Nous voyons dès lors que l'*Ethique* opère par une complexité étonnante : au milieu d'une polémique purement théologique et métaphysique, soudain réapparaît la politique avec toute sa vigueur. Spinoza ne s'abstient pas de lier l'ontologie à l'éthique et tous ça à la politique.

²⁰⁶ *Ethique*, I, Appendice

Chapitre 4

Au-delà du dualisme et du moralisme : L'homme unifié comme désir et persévérance

Section 1 : L'utilité de la doctrine : « Un modèle de la nature humaine »

Le choix du titre *Ethique* pour le chef d'œuvre du spinozisme est autant significatif que le titre (Dieu) de la première partie du livre. Il est vrai que Spinoza consacre une bonne partie de livre à la métaphysique, à la physique mais le penseur n'y cherche pas une étude exhaustive de tous ces domaines. Au contraire, il se sert de ces arguments pour construire un portrait de la vie affective et intellectuelle humaine de la voie de sa perfection. En d'autres termes, la visée essentielle de l'ouvrage ne consiste pas uniquement en un exposé de la nature de Dieu et de notre corps, mais en dernière analyse, l'*Ethique* nous apprend entre autres, à quoi notre corps est capable de parvenir en écartant les passions tristes et augmentant notre puissance d'agir avec la joie et bonheur. Alors, Spinoza nomme son ouvrage *Ethique* parce qu'il nous y offre plus particulièrement une science d'homme, dans son affirmation et épanouissement. Mais il faut souligner que ce choix de titre et de visée suprême ne dépend pas de la place privilégiée de l'homme dans la nature, chose que Spinoza rejette fermement et en contestant ceux qui conçoivent « l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. »²⁰⁷ La décision ne prend source que de la vérité fondamentale de l'utilité humaine qu'est la vie sociale : coexister avec ses semblables, se communiquer avec eux, les aider et recevoir leurs secours, et encore offrir de l'amour et de la compassion etc. La vie sociale est aussi la seule base d'une théorie éthique.

Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les Ames et les Corps de tous composent en quelque sorte une seule Ame et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous ; d'où suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui est utile sous la conduite de la Raison, n'appètent rien pour eux-mêmes

²⁰⁷ *Ethique*, III, préface

qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes.²⁰⁸

De là ressort clairement qu'il n'y a rien qui est plus digne que l'homme de notre connaissance.²⁰⁹ Seulement l'homme peut donner de la joie, peut offrir son amitié. La vraie philosophie, selon Spinoza, ne peut pas se contenter d'une sophistication épistémologique ou une étude méthodologique, mais elle consiste dans la recherche d'une vie communément juste et vertueuse, joyeuse et active qui se réalisera par les préceptes de la Raison et non par les passions conflictuelles. Il est clair, à notre sens, que l'importance décisive de la doctrine spinoziste ne réside pas dans le sommet de la sagesse hautement intellectuelle (qui est caractérisée par la science intuitive et l'éternité de l'esprit) mais dans le passage de la passivité de l'appétit aveugle à l'état actif et joyeux (pour nous tous !) c'est-à-dire dans la connaissance par les causes de la fonctionnement de la nature (Dieu) et de la nature humaine. C'est là qu'on retrouve la libération de l'ignorance et de la servitude. D'ailleurs, Spinoza décrit l'utilité pratique individuelle et collective de sa doctrine au niveau de la connaissance rationnelle (du second genre) :

1° Elle est utile en ce qu'elle nous apprend que nous agissons par le seul geste de Dieu et participons de la nature divine et cela d'autant plus que nous faisons des actions plus parfaites et connaissons Dieu d'avantage et encore d'avantage. Cette doctrine donc, outre qu'elle rend l'âme tranquille à tous égards, a encore l'avantage qu'elle nous enseigne en quoi consiste notre plus haute félicité ou béatitude, à savoir dans la seule connaissance de Dieu [...] Par où nous connaissons clairement combien sont éloignés de l'appréciation vraie de la vertu ceux qui, pour leur vertu et leurs actions les meilleurs, attendent de Dieu une suprême récompense ainsi que pour la plus dure servitude, comme si la vertu même et le service de Dieu n'était pas la félicité et la souveraine liberté ; 2° elle est utile en ce qu'elle enseigne comment nous devons nous comporter à l'égard des choses de fortune, c'est-à-dire qui ne sont pas en notre pouvoir, en d'autres termes à l'égard des choses qui ne suivent pas notre nature ; à savoir : attendre et supporter, avec une âme égale l'une et l'autre faces de la fortune, toutes choses suivant du décret éternel de Dieu avec la même nécessité qu'il suit de l'essence du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits ; 3° cette doctrine est utile à la vie sociale en ce qu'elle enseigne à n'avoir en haine, à ne mépriser personne, à ne tourner personne en dérision, à n'avoir de colère contre personne, à ne porter envie à personne [...] 4° cette doctrine est utile encore grandement à la société commune en ce qu'elle enseigne sa condition suivant laquelle les citoyens doivent être gouvernés et dirigés, et cela non pour qu'ils

²⁰⁸ *Ethique* IV, prop.18, scolie

²⁰⁹ *Ethique* IV, prop.35, scolie

soient esclaves, mais pour qu'ils fassent librement ce qui est le meilleur.²¹⁰

On voit encore que le spinozisme n'est pas une philosophie qui ne sert qu'à l'accumulation des savoirs techniques. Tout au contraire, c'est un appel pratique pour tout le monde à avoir connaissance de la nature/de leurs puissances et par là à la libération, à la joie et félicité. Spinoza réconcilie la méthode et la philosophie nouvelle du rationalisme avec la conception ancienne de la philosophie : un savoir-vivre, une doctrine de vie juste et vertueuse. Ainsi il fait exploser le cadre du rationalisme du 17^e siècle surtout en mettant toutes ses vérités philosophiques au service de l'affirmation de la vie. Car, pour Spinoza la vérité incarne avant tout le modèle d'une vie juste, comme c'était le cas pour les penseurs antiques. Alors, l'*Ethique* nous propose une manière d'absorber les formes de savoir, aux formes existentiels et à la manière de vivre et agir.

De même, le concept de la « nature humaine » considéré de nos jours, obsolète, illusoire ou du moins inefficace par certains égards pour traiter des problèmes moraux, et abusé souvent par les champions de l'idéologie consummatrice du capitalisme, se trouve au cœur de la pensée de Spinoza. Bien évidemment il ne le prend pas au sens théologique ou satirique. Le philosophe nous offre, dans l'*Ethique* un exposé anthropologique en vertu duquel on apprend les vérités essentielles se rapportant à la vie psychophysique et affective des êtres humains. Au cours de ce procédé il ne s'applique guère pourtant à mépriser, humilier l'homme ou en avoir pitié comme le font les penseurs moralistes et religieux, il cherche seulement à connaître ses puissances, ses faiblesses, ses penchants naturels, ses limites etc. en le concevant comme une partie de la nature régie par les lois nécessaires et éternelles.

Alors, dans une infinité de choses qui suivent l'essence de Dieu, Spinoza traite le plus largement possible de la connaissance relative à l'homme et sa béatitude. C'est pourquoi, la définition du bien véritable ou du bien suprême comme l'objectif ultime de toute réflexion, reste toujours le même dès le début de sa carrière philosophique jusqu'à la fin de sa vie : « Voici donc la fin vers laquelle je tends, à savoir acquérir une telle nature [la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec toute la Nature] et m'efforcer que beaucoup l'acquièrent avec moi ; car cela fait partie de ma

²¹⁰ *Ethique*, II, prop.49, scolie

félicité d'agir pour que beaucoup comprennent la même chose que moi, afin que leur entendement et leur désir s'accordent tout à fait avec mon entendement et mon désir. »²¹¹ Nous devons analyser maintenant les éléments constitutifs de la nature humaine.

Section 2 : Unité corps-esprit contre la supériorité de l'âme

Nous avons précédemment discuté à propos de l'immortalité les différentes définitions de l'âme humaine dans le judaïsme (*Néfesh*, *Roua'h*, *Néshamah*). Mais il est évident que Spinoza ne souscrit pas directement dans cette lignée de pensée, même s'il partage notamment avec Maïmonide quelques conceptions sur le perfectionnement rationnelles. Néanmoins, nous avons aussi insisté sur le fait que Spinoza demande de ses lecteurs d'employer seulement ses définitions. Donc il serait inexact de chercher dans le *mens* (esprit) de Spinoza, une continuation de la tradition philosophique juive ou encore de la tradition cartésienne. D'ailleurs on va voir que dans ces matières aussi Spinoza représente une rupture radicale avec tous ces courants de pensée. Et cette rupture et l'usage spécifique du terme ne sont pas sans intérêt.

En fait, en commençant par la métaphysique, Spinoza transgresse déjà les recommandations de Maïmonide qui dit : « Sache qu'il serait très dangereux de commencer (les études) par cette science, je veux dire par la métaphysique ; [...] lorsqu'on commence par cette science métaphysique, il en résulte non seulement un trouble dans les croyances, mais la pure irréligion. »²¹² Selon Maïmonide pendant le processus préparatoire il faut accoutumer le jeune à connaître les limites de l'intelligence sur la compréhension de la révélation, tandis que Spinoza vise à éduquer le jeune à se servir plus que possible de sa puissance de penser, non pour que la vérité nourrisse l'audace de sa jeunesse mais pour qu'il se jouisse de la seule adhérence à la vérité.²¹³ Et cette maturité permettant la participation à la vérité ne

²¹¹ *Traité de la réforme de l'entendement*, § 13, 14, p. 73

²¹² Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, p.75

²¹³ Lorsque ses autres amis deviennent jaloux d'un certain Casearius à qui Spinoza donnait des cours chez lui, notre philosophe les écrit une lettre dans laquelle nous trouvons clairement ses vues sur l'aspect existentiel de la vérité et les exigences concernant sa communication : « Vous n'avez pas de raison de porter envie à Casearius ; nul être ne m'est plus à charge et il n'est personne de qui je me garde autant. Je vous avertis donc et tous fussent avertis qu'il ne faut pas lui communiquer mes

ne passe pas par l'inculcation des versets du livre sacré mais par la métaphysique à travers laquelle l'entendement se libère des superstitions théologiques et retrouve sa puissance de l'affirmation et de l'épanouissement.

Donc, dans la deuxième partie de l'*Ethique*, Spinoza se tourne à l'homme et il répond généralement à ces questions : Qu'est-ce que l'être humain ? En quoi consistent son corps et son esprit ? Comment fonctionnent-ils ? A quoi ils sont capables ? Certes, cette partie représente la base primordiale pour notre propos qu'est l'éternité de l'esprit.

Un des problèmes philosophiques plus pressant était sans doute la relation du Corps et de l'Esprit (ou de l'Ame, si on adopte une terminologie strictement cartésienne.) Comment l'un peut borner l'autre ou de quelle façon peut mouvoir sur l'autre ? Il apparaîtra que, pour Spinoza, non seulement c'est une question entièrement erronée et qui en engendre également plusieurs d'autres avec des tentatives de solution insensée comme la glande pinéale, l'occasionalisme etc. mais aussi cette façon dualiste de poser le problème entraîne une conception morcelée de l'homme (pour ne rien dire d'une conception morcelée de l'univers en entier) et qui aboutit à son tour à un compromis total à l'égard des doctrines théologiques donnant une place dominante à l'âme sur le corps voué périr. En fait, Descartes se sert aussi de son dualisme de substance pour séparer les domaines de l'entendement et de la volonté, et partant les domaines de vérité/connaissance et de vertu/moral.²¹⁴ Comme le dit Nadler, « Descartes fameusement s'enorgueillit sur les conséquences heureuses de sa philosophie. Particulièrement il a cru qu'ainsi séparant l'esprit du corps corruptible, son radical dualisme de substance a offert la meilleure défense et explication pour l'immortalité de l'âme. »²¹⁵ Nous avons vu que Spinoza, refuse cette conception cartésienne de multiple substance. Et l'unicité de la substance

opinions, si ce n'est plus tard quand il aura mûri. Il est encore trop enfant et trop inconsistent, plus curieux de nouveauté que de vérité. » *Lettre à IX Simon de Vries*

²¹⁴ Malgré sa méthode révolutionnaire Descartes affirmait explicitement qu'il ne s'intéressait point aux problèmes de foi, de moral et d'une vie juste. : « Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu- là du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux ; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle. » Descartes, *Abrégé des Méditations*

²¹⁵ Steven Nadler, "Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics" in *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002) p. 224

permettra à Spinoza de s'en sortir de ce faux problème cartésien. Observons de plus près les piliers de cette approche moniste.

Nous savons déjà que le néant n'existe pas, le monde n'est pas vide, il est un mécanisme d'autoproduction nécessaire et complexe, une production qui se déroule par une causalité immanente et exprimant une seule et même choses dans des registres différents. Là où Descartes se sent obligé de séparer radicalement la substance pensante et la substance extensive, Spinoza ne voit qu'une substance possédant une infinité d'attributs dont l'Etendue et la Pensée ainsi que leurs modes. L'attribut de l'Etendue désigne les choses matérielles/corporelles et l'attribut Pensée rassemble les choses mentales/spirituelles. Comme ce sont deux aspects incommensurables d'un seul événement, ils l'expriment corrélativement et parallèlement, sans affecter l'un et l'autre. Tout événement corporel est accompagné simultanément par une occurrence mentale et vice versa. Aucune de ces deux aspects n'est dérivative ou secondaire. Dans la description de la nature humaine nous allons constater davantage les conséquences de cette doctrine du parallélisme.

Spinoza annoncera la fameuse formule du parallélisme dans le proposition 7 de la deuxième partie : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. »²¹⁶ Ainsi, l'idée et la chose sont tenues pour les deux expressions, de manières d'être égales qui suivent les mêmes règles d'existence et de s'enchaînement. De ce fait l'aspect mental et l'aspect corporel du monde sont décrits dans une unité ou égalité intransigeante. Toute idée a un objet, et tout objet une idée, en fait, ils sont l'expression d'une seule et même substance qui est conçue sous des divers attributs. Spinoza donne l'exemple d'un cercle et son idée qui sont tous en Dieu mais qui s'explique à travers les différents attributs. Il en est de même pour l'homme. Nous savons que l'homme n'est pas une substance mais un mode fini dont l'existence dépend des causes extérieures. Spinoza affirme que « l'essence de l'homme est constituée par certaines modifications des attributs de Dieu. »²¹⁷ Les éléments composants de l'homme sont l'Esprit et le Corps deux modes finis tombant sous les attributs de l'Etendue et de la Pensée. Par la suite Spinoza explique comment l'être humain est constitué simultanément par une idée et l'objet cette idée.

²¹⁶ *Ethique*, II, prop.7

²¹⁷ *Ethique*, II, prop.10, corollaire

II, Proposition 11 : Ce qui constitue en premier l'être actuel de l'esprit humain n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte.

II, Proposition 13 : L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, c'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte et n'est rien d'autre.

Observons de plus près, combien cette unité du corps et de l'esprit spinoziste diffère de la conception cartésienne de l'homme. Descartes utilise souvent le terme l'âme (anima) comme synonyme de l'esprit (mens). Pour exprimer cette rupture avec l'âme cartésienne Spinoza emploie seulement le terme Esprit par rapport à l'activité idéelle de l'être humain. Dans un passage très important Deleuze met en évidence la distinction entre l'âme et l'esprit pour la terminologie spinoziste. « Le mot *âme* n'est pas employé dans l'*Ethique*, sauf dans des rares occasions polémiques. Spinoza y substitue le mot *mens – esprit*. C'est que *âme*, trop chargée de préjugés théologiques, ne rend pas compte : 1° de la vraie nature de l'esprit, qui est d'être une idée, et l'idée de quelque chose ; 2° du vrai rapport avec le corps, qui est précisément l'objet de cette idée ; 3° de la véritable éternité dans sa différence de nature avec la pseudo-immortalité ; 4° de la composition pluraliste de l'esprit, comme idée composée qui possède autant de parties que de facultés. »²¹⁸ Descartes cherche en vain le moyen d'unifier ses deux substances dans l'être humain sans endommager l'immortalité et le libre-arbitre de l'âme. Il résout qu'il existe une interaction à travers la glande pinéale. Ainsi, le corps pâtit quand l'âme agit et le corps n'agit pas sans que l'âme ne pâtisse à son tour. Et puis Descartes s'en sort en assignant une suprématie à l'âme sur le corps et à la volonté sur l'entendement.²¹⁹

Spinoza nie toute possibilité d'interaction entre le corps et l'esprit car ils sont un seul et même individu qui est conçu sous des séries parallèles de l'attribut Pensée et l'Étendue. Il n'y a pas d'interaction parce que tout simplement il n'y a pas deux choses vraiment distinctes ! « ...l'Esprit et le Corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue. »²²⁰ L'auteur de l'*Ethique* offre aussi un petit traité physique dans les axiomes et les

²¹⁸ Deleuze, *Philosophie pratique*, p. 92. Misrahi aussi voit dans cet usage terminologique une instance décisive de la doctrine : « En substituant au terme âme le terme esprit, Spinoza introduit une toute nouvelle définition de la conscience » *op. cit.*, p. 61. Deleuze n'utilise pas le terme « conscience », tandis que Misrahi tient la conscience comme l'équivalent de l'idée du corps.

²¹⁹ Chantal Jacquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, p.40

²²⁰ *Ethique*, III, prop.2 scolie

Lemmes de la même partie afin d'expliquer le régime des parties extensives (la rencontre d'un corps avec d'autres corps extérieurs, leurs impacts sur les uns aux autres etc.) On y discerne les principes de la physique pulsionnelle du 17^e siècle : les relations de mouvement et repos, de vitesse, de dureté et de fluidité etc. Ainsi, on apprend que le corps humain est un organisme composé de nombreuses parties (« individus » dit Spinoza) dont chacune est très composée à son tour. De ce fait, le corps humain est apte d'une manière illimitée à recevoir des impacts, des chocs venant des corps extérieurs. De là, se manifeste l'aptitude élevée de perception de l'esprit humain. Car « L'Esprit humain perçoit non seulement les affections du Corps, mais aussi les idées de ces affections. »²²¹ En somme, le corps humain rassemble un très grands nombres de parties composées sous « un rapport caractéristique » (si on adopte la terminologie deleuzienne) de mouvement et repos et de vitesse et lenteur. Suivant ce rapport physique, le corps est subi aux effets des corps extérieurs (les affections) dont les idées se présentent conjointement à l'esprit humain. Toute affection corporelle est accompagnée par l'idée (la conscience, selon Misrahi) de cette affection qui enveloppe aussi l'idée du corps extérieur. On y peut discerner aussi une opposition à l'inconscient au sens freudien du terme, car tout ce qu'il se passe dans l'objet de l'esprit (le corps) arrive nécessairement avec son idée dans l'esprit. Rien de corporelle ne peut arriver sans son idée conjointe. Donc, l'esprit humain perçoit toutes les affections du corps. Ainsi, la possibilité d'une théorie de l'inconscient qui ignorerait les désirs et les passions de son corps se trouve réfutée à l'avance.

Au reste, Spinoza nous explique que le corps humain est dépendant des choses extérieures pour la conservation de son être : il a besoin de se nourrir, de boire, de se protéger du froid etc. Et comme si certains corps extérieurs conviennent et certains d'autres ne conviennent pas au rapport caractéristique de notre corps, les conséquences de ces rencontres (*occursus*) avec les autres parties extensives sont diverses : l'une peut nous tuer, l'autre peut nous emporter du plaisir et de la santé etc. De là découle toutes les lois des images, des affects et des connaissances. En outre, même si elle est une activité idéelle, l'esprit ne contient aucune volition, ou aucune volonté suprême. Elle ne contient que des idées. Elle est une expression idéelle de son corps et de la complexité des affections de son corps issu des rencontres et

²²¹ *Ethique*, II, prop.22

combinaisons avec des autres corps extérieures. La spécificité du corps humain constitue la capacité de l'esprit.

Je dis cependant en général que, plus un Corps est apte comparativement aux autres à agir et à pâtir de plusieurs façons à la fois, plus l'esprit de ce Corps est apte comparativement aux autres à percevoir plusieurs choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a d'autres corps est apte à connaître distinctement. Par là nous pouvons connaître la supériorité d'un esprit sur les autres...²²²

Il ensuit que notre capacité de connaître est strictement liée à l'aptitude de notre corps à être affecté de plusieurs façons et par plusieurs corps extensifs. Autrement dit, la puissance de l'esprit est liée à la puissance d'agir de notre corps. Il est bien évident que c'est aussi le renversement total de la conception théologique de l'homme qui préconise la supériorité de l'âme en vertu sa pureté et de son degré d'indépendance de son corporalité. Alors que, du point de vue spinoziste, cette conception de l'âme humaine et de l'abaissement du corps est complètement dénuée de sens. Par contre Spinoza ne suggère pas une dévalorisation du corps par rapport à l'esprit. Il s'agit là d'une égalité ontologique totale. Le corps et l'idée du corps expriment simultanément la même capacité et puissance dont on a souvent une connaissance très inadéquate. Donc, il faut analyser et comparer les corps et les esprits en termes de puissances. Mais une prééminence méthodologique figure dans ce choix : pour évaluer la puissance de l'esprit humain, il faut d'abord connaître son objet qu'est le corps. Alors comment peut-on rendre le corps plus actif et plus indépendant ? Cela demande d'abord une recherche sur la puissance et l'aptitude de notre corps. Car dit Spinoza « Personne, il est vrai, n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le Corps, c'est-à-dire l'expérience n'a enseigné à personne jusqu'à présent ce que, par les seules lois de la Nature considérée en tant que seulement corporelle, le Corps peut faire à moins d'être déterminé par l'Esprit. [...] le Corps peut, par les seules lois de sa nature, beaucoup de choses qui causent à son Esprit de l'étonnement. »²²³ Pour que cet étonnement cède la place à l'activité et à la connaissance, on doit mener cette enquête sur les lois de la nature du corps. Nous allons discuter aussi le passage de la passiveté à l'existence active, libre et joyeuse relativement aux genres de connaissance, aux dimensions de l'individualité, aux

²²² *Ethique*, II, prop.13, scolie

²²³ *Ethique*, III, prop.2, scolie

essences singulières, à la durée de notre corps et enfin à l'éternité de l'esprit. D'ailleurs tous ces concepts se serviront à édifier l'utilité suprême de la doctrine dans le livre V. Mais avant ceci, nous devons nous attarder sur un sujet qui constitue un autre pilier de l'opposition spinoziste à la pensée théologique et à l'immortalité de l'âme.

Section 3 : Une éthique de désir contre la morale de bien et de mal

Comment peut-on distinguer une doctrine morale d'une vision éthique ? Que nous procure l'éthique qui ne figure pas dans le moral ? Les commentateurs trouvent dans cette distinction ou plutôt opposition, un des moments décisifs du spinozisme. Et nous pouvons le décrire à travers la signification des concepts comme le corps, le désir et le conatus, le régime des passions en contraste avec les termes moraux comme le Bien et le Mal, le Pêché et le Mérite. Par là, nous pourrions aussi examiner le problème du mal dans la pensée de Spinoza.

Du point de vue spinoziste le moral implique aussitôt des autorités et des valeurs transcendantes auxquelles les hommes (pécheurs par nature) doivent parvenir en usant de leur libre-arbitre. C'est ce que professent essentiellement les religions historiques et toutes les doctrines morales. En traitant du judaïsme (et généralement de la religion), on n'a parlé que des commandements divins, des prescriptions des sages théologiens qui détiennent prétendument le savoir absolu des valeurs saintes et immuables, et qui ont pour but de sauver les âmes des hommes et des femmes de leurs vices, de leurs états déchus et dépravés. Certes, la soumission aux instructions de la religion révélée est toujours renforcée par un système de châtimement et récompense qui se repose à son tour sur les passions asservissantes de crainte et de l'espoir. En outre, les théologiens sans avoir aucune idée sur la puissance naturelle des individus, les jugent tous et les condamnent au nom de ces valeurs transcendantes. Dans la politique, tout cela sert à l'oppression des droits de nature des individus. Les normes, les devoirs, les interdictions sont les bases sur lesquelles s'élève le pouvoir du despote et du prêtre. Ce ne sont que des façons de réprimer les forces individuelles et collectives humaines et de dévaluer la vie.

Qu'est-ce que Spinoza fait devant cette machine gigantesque d'esclavage qui exploite les imaginations ? Tout d'abord, pour saper la racine de ce mécanisme d'abaissement, il propose le corps humain comme modèle. Reprenons alors notre dernière citation. Spinoza nous dit que personne ne connaît vraiment à ce qu'un corps est capable c'est-à-dire la puissance d'un corps. Mais quelle est la signification de cet énoncé ? Deleuze répond comme ci-après : « Cette déclaration est importante à plusieurs égards. Tant que nous parlons d'un pouvoir de l'âme sur le corps, nous ne pensons pas vraiment en termes de pouvoir ou de puissance. Nous voulons dire en effet que l'âme, en fonction de sa nature éminente et de sa finalité particulière, a des "devoirs" supérieurs : elle doit faire obéir le corps, conformément à des lois auxquelles elle est elle-même soumise. Quant au pouvoir du corps, ou bien c'est un pouvoir d'exécution, ou bien c'est un pouvoir de distraire l'âme et de la détourner de ses devoirs. En tout ceci, nous pensons moralement. »²²⁴ La vision éthique découle donc immédiatement du parallélisme corps-esprit qu'on vient de présenter. Spinoza nous invite à penser d'abord la disposition psychophysique de notre corps. Et comme il explique dans l'*Appendice* du livre I, seulement ce faisant, nous pouvons nous libérer des illusions qui entourent le processus des événements naturels. Si on pense à partir de l'organisation, des besoins et des penchants du corps humain (et aussi ses facultés trompeuses telles que l'imagination et la mémoire) comme une simple partie déterminée de la nature, on cesse de vivre avec les préjugés à propos des fins anthropocentriques et des valeurs anthropomorphiques (Bien et Mal) dans la nature. Le corps humain est un modèle pour cesser de penser en termes de valeurs générales et abstraites et évaluer le monde en termes de puissances singulières. Ceci dit, Spinoza va définir les concepts comme le Bien et le Mal suivant la puissances singulières des corps. Dans la section précédente nous avons essayé de présenter la structure composée du corps. De ce fait, un homme selon Spinoza est avant tout un ratio spécifique qui occupe une parcelle de l'attribut Étendue sous les lois physiques (une infinité de parties extensives qui composent le rapport caractéristique) et une parcelle de l'attribut Pensée. De plus, Spinoza souligne que la partie extensive de l'homme n'habite pas un état statique mais au contraire elle est dynamique et noue

²²⁴ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p.234. Donc, par exemple Kant est un vrai moraliste lorsqu'il déclare ceci : « Le fondement du mal ne peut se trouver en aucun objet déterminant l'arbitre par une inclination, ni dans aucun penchant naturel, mais seulement dans une règle que l'arbitre se donne à lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime » Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison* (traduction par A.Philonenko) in *Oeuvres philosophiques* t. III (édité par Alquié) Gallimard -Pléiade 1986.

des relations constantes (des rencontres) avec des autres corps. Tous ces rencontres constituent nécessairement une affection/une modification dans le rapport caractéristique de notre corps. D'autre part, le rapport caractéristique du corps trace les limites du pouvoir d'être affecté d'un corps. Ces limites ou le pouvoir d'être affecté ou de réunir avec une autre partie extensive correspondent justement à l'individualité de l'homme. De ce fait, par exemple, un virus qui ne peut pas tuer un tel homme peut facilement tuer un tel autre. Si on le transmet à la terminologie spinoziste-deleuzienne on dira qu'au deuxième cas, dans la rencontre des deux corps, le virus a détruit ou décomposé le corps humain, car il ne pouvait pas être assimilé sous les rapports caractéristiques du corps de cet homme. De la sorte, la mort nous est toujours extérieure, elle vient de dehors car tous les hommes (tous les être vivants) en vertu de leur essence s'efforcent de continuer à vivre. Lisons ces affirmations très importantes du livre III :

III, Proposition 4 : Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure.

III, Proposition 5 : Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.

III, Proposition 9 Scolie : Cet effort [*conatus*], quand il se rapporte à l'Esprit seul, est appelé *Volonté* ; mais quand il se rapporte à la fois à l'Esprit et au Corps, est appelé *Appétit* ; l'appétit n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation ; et l'homme est ainsi déterminé à le faire. De plus, il n'y a nulle différence entre l'Appétit et le Désir, sinon que le Désir se rapporte généralement aux hommes, en tant qu'il ont conscience de leurs appétits, et peut, pour cette raison, se définir ainsi : *le Désir est l'Appétit avec conscience de lui-même*. Il est donc établi par tout cela nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons.

Dans ces affirmations assez chargées, Spinoza fait connaître les principes essentiels de son portrait éthique du monde. L'essence de l'homme est le Désir accompagné de sa conscience, c'est-à-dire un Désir qui sait qu'il est en train de désirer. Mais le but essentiel de ce Désir n'est autre que la conservation de l'être ou plus précisément l'effort de persévérer dans l'être : le *conatus*. L'homme en tant qu'il est en lui, autrement dit, en tant qu'il persiste dans son rapport caractéristique désirera (comme corps et esprit) naturellement, nécessairement et légitimement ce qui lui est utile et bon. Cette recherche n'est pas seulement légitime mais elle est le fondement même de la vertu. De ce fait, « S'il arrive à quelqu'un de rencontrer un

corps qui se compose avec le sien sous un rapport favorable, il cherche à s'unir avec lui. Quand quelqu'un rencontre un corps dont le rapport ne se compose pas avec le sien, un corps qui l'affecte de tristesse, il fait tout ce qui est en son pouvoir pour écarter la tristesse ou détruire ce corps, c'est-à-dire pour imposer les parties de ce corps un nouveau rapport qui convient avec sa propre nature. »²²⁵ Ainsi on constate un autre point remarquable de la conception éthique : Spinoza examine ces rencontres de conatus avec des autres corps en termes purement affectifs. C'est pourquoi, il consacre deux livres de l'*Ethique* à l'origine des affects et à leur pouvoir sur nous. On sait que la servitude de l'homme ne consiste pas dans le fait qu'il suit nécessairement les lois de la Nature : nous ne sommes pas des esclaves de la loi de gravité ou de la structure de notre organisme ou encore des causes qui nous détermine à agir. L'auteur de l'*Ethique* nous explique que la servitude humaine doit être cherchée ailleurs, dans les passions.²²⁶ Mais quelle différence y a-t-il entre Spinoza et les penseurs anciens (par ex. les stoïciens) ou les philosophes juifs médiévaux qui considèrent aussi les passions l'unique source de la servitude ? Spinoza affirme dès le début qu'il considérera « les actions et les appétits humains comme s'il était questions de lignes, de surfaces et de solides », c'est-à-dire comme des événements naturels, des modes de penser qui suivent aussi les mêmes règles nécessaires et universelles. Les passions ne sont nullement des vices ou des défauts dont on peut complètement se libérer. L'homme est par nature est un être affectif. « Il suit de là que l'homme est nécessairement toujours soumis aux passions, suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit, et s'y adapte autant que la nature des choses l'exige. »²²⁷ On peut toutefois déterminer les causes, les qualités et les conséquences des affects, ainsi que les moyens de passer de l'un à l'autre et de les diriger activement. Ce faisant Spinoza fait une carte des variations constantes de la vie affective et les chemins qui s'orientent vers la tranquillité et la joie. La libération aussi peut se réaliser qu'en vertu de la structure même du désir et les affects. Spinoza distingue trois affects primitifs dont tous les autres affects sont des compositions ou

²²⁵ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p.236

²²⁶ Dans le lexique spinoziste, *passion* se rapporte toujours à un état passif engendré par une cause extérieure, mais *affect* peut détenir un sens actif.

²²⁷ *Ethique*, IV, prop.4, corollaire. C'est aussi le point de départ pour une analyse de sociabilité et pour une théorie de la politique, comme Spinoza le montre dans le *Traité politique* § 5 : « C'est une chose certaine en effet, et dans notre *Ethique* nous l'avons démontré, les hommes nécessairement soumis à des affects, sont fait de telle sorte qu'ils éprouvent de la pitié pour ceux qui ont du malheur, de l'envie pour ceux qui ont du bonheur ; qu'il sont plus portés à la vengeance qu'à la pitié [...] D'où résulte, tous voulant pareillement être les premiers, que des conflits éclatent en nous... » On y peut voir un résumé de la théorie de la vie affective et sociale que Spinoza avance dans l'*Ethique*. Voir prop.33, scolie

des dérivations : Désir, Tristesse et Joie. Tous ces concepts n'indiquent pas des états statiques chez Spinoza, ils décrivent plutôt des passages, des transitions d'une perfection moindre à une perfection plus grande (Joie) ou l'inverse (Tristesse). De la même manière, tous ces passages correspondent à une affection qui augmente ou diminue la puissance d'agir de notre corps. Il en résulte que les objets ne contiennent pas en eux-mêmes les effets de la Joie ou de la Tristesse ; au début, elles dépendent accidentellement des rencontres hasardeuses. Les rencontres laissent en nous des images et des impressions avec les passions qu'elles engendrent et les changements dans notre puissance d'agir et dans notre force d'exister. Pour cette raison, Spinoza met à la base de la description de la vie affective une physique des images par lesquelles on parvient à juger ce qui est bon et mauvais. Ce sont donc les bons et mauvais rencontres qui sont à l'origine de ces jugements. Par exemple, quand je dis « je n'aime pas le fromage, cela me fait vomir », je veux dire strictement que le rapport complexe du fromage ne convient pas avec le rapport caractéristique de mon individualité. Et cela signifie encore que son image (les affections du corps dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme nous étant présentes) diminue et réduit la puissance de mon corps : Une image qui appelle ou stimule une autre image. C'est pourquoi, quand quelqu'un me parle du fromage je me bouche les oreilles, j'investis toute ma puissance à écarter cette mauvaise rencontre : je suis réduit. Mais en vertu de la loi de persévérance, « L'esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou seconde la puissance de notre corps. »²²⁸ : Des événements joyeux, des rencontres qui conviennent avec le rapport caractéristique de mon corps. (Dans un moment angoissant, nous pouvons toujours imaginer pour s'en sortir, un ancien ami fidèle et généreux.) Néanmoins, en tant que nous sommes passifs, c'est-à-dire la cause inadéquate de nos affections, nous serons vouées à la balançoire de la fortune et des rencontres imprévus ou encore au mimétisme des images. (Dans le monde moderne, nous sommes encore plus sous un bombardement d'images. Il faut aussi que le marché capitaliste et les religions organisées dépendent de ces plaisirs et souffrances homogénéisantes. D'ailleurs, les publicités exploitent cette faculté d'imitation des affects pour vendre des images, des plaisirs illusoires, des marchandises sans valeur d'usage.) Afin d'écarter la domination des passions, nous devons alimenter des autoaffections ; des joies, des amours et des désirs dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire non pas des joies accidentelles,

²²⁸ *Ethique*, III, prop.12

extérieures et médiatees mais des joies affirmatives qui s'enracinent uniquement de notre nature. Ainsi, on peut dire que notre puissance d'agir est en train de s'étendre et d'épanouir *activement*. Cette voie de libération et de l'autonomie maximale assez compliquée s'appuie sur la capacité de l'entendement humain à prendre conscience des causes premières de ses dispositions corporelles, de son rapport caractéristique et celui des autres corps extérieurs, ainsi que le mélange, les relations de ces rapports. On peut appeler cette capacité, la connaissance rationnelle. On voit ce n'est pas un rationalisme qui vise seulement la paix intérieure et solitaire, mais aussi un accroissement de puissance d'agir en *organisant* des bonnes et utiles rencontres.

Ainsi, Spinoza ne mesure pas la vie et les individus par des idées générales et abstraites, mais comme n'importe quel procédé naturel en termes d'augmentation et de diminution de puissance singulière et des modifications affectives. De ce fait, les mots relatifs et corrélatifs comme le Bien et le Mal, ne signifient absolument rien pour Spinoza. Tout simplement, ce qui accroît notre puissance d'agir est bon et ce qui diminue est mauvais. Il nie tout simplement l'existence de ce genre de notions dès le début : « Tous les objets qui sont dans la Nature sont ou des choses ou des effets. Or le bien et le mal ne sont ni des choses ni des effets. Donc aussi le bien et le mal n'existent pas dans la Nature. »²²⁹ Pendant que le *Court Traité* les traite comme des êtres de raison, des généralités, l'*Ethique* les considère comme des modes de penser (façons de dire) que nous formons pour comparer les individus et les choses de mêmes espèces.²³⁰ Il est évident que maintenir l'inexistence du mal et du péché est considéré comme un scandale au 17^e siècle. C'est un des correspondants de Spinoza, un chrétien dévoué qui s'appelle Blyenbergh qui met immédiatement le doigt sur ce problème. Après avoir lu les *Pensées Métaphysiques*, Blyenbergh adresse toute une série de questions à Spinoza qui répond à son tour en développant radicalement l'idée rationaliste selon laquelle le mal n'est rien. Blyenbergh prend l'exemple de Adam et le fruit défendu : « Ni vous, ni M. Descartes, ne me paraissent résoudre la difficulté en disant que le mal est un *non-être* auquel Dieu ne contribue en rien : d'où en effet, la volonté de manger (du fruit défendu) ou celle des démons orgueilleux provient-elle ? [...] Ce sont donc les décrets de Dieu qui sont cause de nos déterminations. Et de la sorte il suit ou bien une volonté mauvaise n'est pas un

²²⁹ *Court Traité*, 1^{ère} partie, ch. X, p.84

²³⁰ *Ethique*, IV, préface

mal, ou bien Dieu est cause immédiate de ce mal et qu'il est son œuvre. »²³¹ Bien évidemment, les théodicées (juives et chrétiennes) qui justifient Dieu du mal qui pourrait constituer une objection à sa bonté, sont complètement dépourvues de sens aux yeux de Spinoza. Il s'efforce donc, à faire voir son adversaire la nécessité de considérer toutes les choses et les actions par leurs seules puissances et perfections :

[...] Nous savons en effet que toute chose existante, considérée en elle-même et non relativement à un autre, enveloppe une perfection ayant exactement les mêmes limites que son essence, car essence et perfection c'est tout un. [...] Puis donc que la volonté ou la décision d'Adam, considérée en elle-même, n'est pas un mal, et à parler proprement ne va pas contre la volonté de Dieu, Dieu peut en être cause ou plutôt, pour la raison même que vous avez aperçue, il doit en être cause. Non certes en tant que cette décision est mauvaise, mais le mal qui est en elle n'est pas autre chose que la privation d'un état qu'à cause d'elle Adam a dû perdre. Et il est certain qu'une privation n'est rien de positif et que le nom même dont nous l'appelons n'a pas de sens qu'au regard de notre entendement, non au regard de l'entendement divin.²³²

Ainsi, Spinoza insiste que l'acte de manger le fruit défendu ne peut pas être considéré un vice ou une privation, car Adam, son acte et le fruit expriment tous en eux-mêmes une perfection absolue. Et même, dira Spinoza, l'acte de tuer, enveloppe aussi par essence une perfection, en tant qu'une action réelle et existante qui suit le même ordre de la nature. En conséquence, on ne peut parler d'une privation que très improprement et par comparaison. Or, Spinoza souligne maintes fois que la comparaison nous ne fait rien connaître de l'essence ou la nature de la chose. Donc comme la privation et le manque, des notions de négations tels que le crime, le mal, le vice n'ont pas d'essence puisqu'ils ne sont rien en effet.²³³ Mais de quoi il s'agit dans le cas d'Adam ou d'une personne quelconque qui est empoisonné ? Il s'agit d'une rencontre des deux corps dont les rapports caractéristiques ne conviennent pas. Si le poison décompose le rapport caractéristique de mon corps au cours de ce mélange des parties extensives, cela veut dire que le poison est mauvais pour moi, c'est-à-dire, c'est une entité avec laquelle la composition de mon corps ne convienne pas. Dans ce cas-là le poison impose un autre rapport aux parties extensives qui constituent mon corps, donc, je cesse d'exister, je meurs. « La mort, dit Spinoza, telle que je l'entends, se produit, quand ses parties sont disposées de telle sorte qu'un autre rapport de

²³¹ *Lettre XVIII Blyenbergh à Spinoza*

²³² *Lettre XIX à Blyenbergh*

²³³ *Lettre XXIII à Blyenbergh*

mouvement et de repos s'établisse entre elle. »²³⁴ Dans le cas d'Adam, on peut dire qu'il n'était pas désobéissant mais tout simplement ignorant. Il ne savait pas ce que lui arrivera, car il ne connaissait pas les rapports.

En ce sens, chez Spinoza, le problème moral cède la place à l'éthique, c'est-à-dire, à la science des rapports, des relations et des rencontres corporelles et mentaux. De ce point de vue, le désir n'est plus déterminé et jugé par des valeurs transcendantes. C'est plutôt le désir et la puissance qui pose et affirme notre existence, comme une persévérance continue. Les systèmes moraux et la transcendance des valeurs se trouvent liquidés en vertu d'une « typologie des modes d'existences immanents » et l'opposition de « Bien et le Mal » est remplacé par un dynamisme de composition des puissances qui sont caractérisés plutôt par les termes « bon et mauvais ».²³⁵ L'éthique ne s'intéresse plus à qualifier les hommes par des notions abstraites, mais elle les définit par la quantité de leurs puissances et par leurs capacités singulières. En outre, la liberté est de se débarrasser autant que possible des notions corrélatives : « Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de chose bonne ou mauvaise aussi longtemps qu'il seraient libres. »²³⁶ Car celui qui est sous la conduite de la Raison, saisit adéquatement les causes des événements, et ne cherche plus à qualifier la nature par les termes moraux. Donc la libération se caractérise aussi par le passage par-delà du bien et de mal.

De même, en éliminant la base de la passivité et la tristesse humaine devant les valeurs transcendantes et immuables, Spinoza sape la racine de la domination théologique. Cette vision éthique porte encore des conséquences considérables pour les domaines politiques et juridiques. Le pouvoir, la persévérance et la puissance singulière de chaque individu prennent la place des devoirs et des lois morales. En conséquence, le droit naturel devient identique à la puissance de l'individu. « Par suite le droit naturel de la Nature entière et conséquemment de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance, et donc tout ce que fait un homme suivant les lois de sa propre nature, il le fait en vertu d'un droit de nature souverain, et il a sur la nature autant de droit qu'il a de puissance. »²³⁷ Cette identification de droit naturel et

²³⁴ *Ethique*, IV, prop.39, scolie

²³⁵ Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, pp.34-35

²³⁶ *Ethique*, IV, prop.68

²³⁷ *Traité politique*, § 4, p.16

puissance singulière est un des thèmes principales de la conception éthique de Spinoza. Ce sujet mérite d'être traité séparément dans le cadre d'un autre travail.

Chapitre 5

Sentir l'Eternité dans la Mortalité

Section 1 : L'immortalité dans le lexique spinoziste

En parlant de la dissidence marrane, nous avons compté le refus de l'immortalité parmi les causes probables des excommunications violentes. De même, en s'appuyant sur les témoignages de Lucas nous avons supposé que Spinoza, juste avant son *herem* défendait avec De Prado, le caractère mortel de l'âme et l'origine historique de la bible contre ses maîtres, les fameux rabbins de la communauté. Mais il faut avouer que ce ne sont que des conjectures. Non seulement Spinoza n'a rien publié avant le *herem*, même après dans ses livres il a très rarement utilisé le mot immortalité. Bien que l'étude de la biographie dans le contexte historique nous donne déjà une idée assez fondée, nous devons maintenant examiner l'usage ou la réception de concept de la part de Spinoza, pour s'avancer dans la compréhension de l'éternité de l'esprit. Reprenons alors la correspondance de Blyenbergh. Ce chrétien zélé qui deviendra plus tard un des ennemis ardents de Spinoza, demande au philosophe comment se peut-il que Dieu ne prenne aucun plaisir de nos prières et louanges, comment il est possible qu'il n'y ait moindre place pour liberté (contingence) pour les actions humaines, et comment peut-on vivre sans espoir d'une vie immortelle :

[...] je suis en même temps affecté de tristesse quand je considère tout ce qui manque à mon entendement ; mais j'apaise ma tristesse par l'espoir que j'ai et qui m'est plus cher que la vie, que plus tard j'existerai et continuerai d'être et contemplerai la Divinité plus parfaitement que je ne le puis maintenant. Quand je pense à la brièveté et à la fuite de cette vie où j'attends la mort à tous les instants, si je devais croire que je cesserai d'être, et que je serai privé de cette sainte et sublime contemplation, certes je serais plus misérable qu'aucune des créatures à qui manque la connaissance de leur fin. Avant que vînt la mort en effet, la crainte de la mort me rendrait misérable, et, après la mort, il n'aurait plus rien, et je serais misérable parce que je serais privé de cette contemplation divine. Or, vos opinions me semblent conduire à ceci que, cessant d'être en ce monde, je cesse d'être pour l'éternité...²³⁸

²³⁸ Lettre XX Blyenbergh à Spinoza

A notre sens, Blyenbergh constate judicieusement les conséquences de la métaphysique de l'âme de son correspondant. Spinoza qui croyait d'abord avoir trouvé un autre esprit libre cherchant la vérité chez Blyenbergh, rend compte avec cette très longue deuxième lettre qu'il n'en était pas le cas. Alors, il reprend sa garde, il se méfie de révéler toutes ses pensées à ce tenant de révélation. Au vrai, Blyenbergh comprend le sens des opinions de Spinoza, il saisit le danger qu'elles présentent pour l'autorité du Verbe, pour les concepts chrétiens de mal, de vice et de péché, et enfin pour la croyance d'une punition et d'une récompense dans l'au-delà. Malgré cela, il force Spinoza à répondre philosophiquement aux questions théologiques déguisées sous forme des soucis d'un croyant naïf. Mais cette fois le philosophe recourt à réserve et prudence. Comme il a fait contre l'accusation de l'athéisme, il fait comme s'il ignore les vraies questions et les intentions de son adversaire. Il s'abstient de polémiquer sur le contenu de l'Écriture, puis il s'applique à expliquer prudemment ses opinions en employant ses propres définitions pour la connaissance, l'amour et les décrets de Dieu.

Mais je dois l'avouer sans ambages, je n'ai pas de l'Écriture une connaissance claire, bien que j'aie dépensé quelques années à l'étudier [...] j'en jouis [de mon pouvoir naturel de connaître], en effet, et tâche à traverser la vie non dans la tristesse et les pleurs, mais dans la tranquillité d'âme, la joie et la gaieté, et m'élève ainsi d'un degré. Je ne cesse d'ailleurs de reconnaître que toutes choses arrivent par la puissance de l'Être souverainement parfait et son immuable décret et c'est à cette connaissance que je dois ma satisfaction la plus haute et ma tranquillité d'âme. [...] je vous suis extrêmement reconnaissant de m'avoir fait connaître ouvertement, en temps opportun, votre façon de philosopher ; quant aux conséquences que vous imaginiez pouvoir tirer de ma lettre, je ne vous en sais aucun gré. Qu'y avait-il, je le demande, dans cette lettre qui vous permît de m'attribuer des opinions telles que celles-ci : les hommes sont semblables aux bêtes, ils meurent et périssent de même manière, nos œuvres déplairont à Dieu, etc.²³⁹

Une fois encore, Spinoza ne répond pas directement à la question décisive concernant la mort et une vie après la mort. Au lieu de soulager les craintes de Blyenbergh, il préfère parler de la puissance de notre entendement à connaître et à aimer Dieu. Il lui dit que les hommes ne périront pas comme des bêtes mais il ne mentionne jamais l'immortalité. Son argument est simple : l'homme est apte à connaître Dieu, et c'est en cela que consiste sa félicité suprême et sa béatitude qui suppriment toutes les tristesses, les malheurs et les craintes. Il est vrai que nos

²³⁹ *Lettre XXI à Blyenbergh*

œuvres ne déplairaient pas à Dieu mais elles ne lui plaisent pas non plus ! De ce fait, Spinoza conseille vivement à Blyenbergh de se sauver des images anthropomorphiques de Dieu, tels que son plaisir, son jugement etc. Il y a plusieurs raisons dans la lettre de Blyenbergh qui forcent Spinoza à prendre sa distance envers lui. On voit par exemple que Blyenbergh se réfère toujours aux sentiments comme la crainte, l'espoir et la tristesse, devant la mort, devant la disparition à jamais. Ce sont exactement les passions inconstantes que Spinoza entreprend de combattre dans le cadre de sa philosophie. Du point de vue spinoziste, l'espoir et la crainte représentent une joie ou une tristesse inconstante liées à une chose passée ou future qui n'est jamais dans notre pouvoir : « Il suit de ces définitions qu'il n'y a pas d'Espoir sans Crainte ni de Crainte sans Espoir. Qui est en suspens dans l'Espoir, en effet, et dans le doute du sujet de l'issue d'une chose, est supposé imaginer quelque chose qui exclut l'existence d'un événement futur ; en cela donc il est contristé [de même, pour la Crainte et la joie qui en naît] »²⁴⁰ Il est bien évident qu'en traitant des passions comme la Crainte et l'Espoir, Spinoza a toujours en esprit le système punitif des religions organisées. Ces passions inconstantes se rapportent nécessairement à un objet à propos duquel on se sent incapable de prendre une décision, ni pour produire sa venue, ni pour l'éviter. L'état d'âme fluctuée que cette situation engendre, rend l'homme, dit Spinoza, passif, ignorant et obéissant. Et donc ces passions correspondent toujours à une diminution dans notre puissance d'exister. Comme on peut aisément remarquer aussi dans la lettre de Blyenbergh, la crainte est souvent attachée à la mort ou un événement terrible qui arrivera avec la mort : cesser d'exister pour l'éternité ou bien subir à un châtement éternel à la suite des maux, des crimes qu'on a commis. D'autre part, l'espoir emmène l'homme à une ataraxie ou pire à une hypocrisie, car, l'idée d'une récompense dans l'au-delà nous condamne à une soumission et à un fatalisme vis-à-vis des autorités des théologiens, et en même temps elle nous éloigne de la vraie pratique de la vertu pour l'amour d'elle-même. Spinoza continue ainsi : « Je ne puis dissimuler l'extrême surprise que votre langage me cause quand vous dites : si Dieu ne punissait pas la faute commise (j'entends à la façon d'un juge et par une peine qui n'est pas la conséquence de la faute elle-même, toute la question est là) quelle raison empêcherait quelqu'un qui s'abstient du crime uniquement par peur du châtement (tel n'est pas votre cas, je veux le croire) n'agit nullement par amour et ne possède pas du tout la vertu. Pour moi je m'en abstiens ou

²⁴⁰ *Ethique*, III, Définitions des Affects, XII, explication.

m'efforce de m'en abstenir parce que le crime répugne expressément à ma nature singulière et m'éloignerait de l'amour et de la connaissance de Dieu. »²⁴¹ L'espoir ou la crainte sont les passions que l'éthique spinoziste tâche fermement à contrarier. L'idée d'une récompense ou d'un châtement dans l'au-delà est tout à fait inacceptable pour le projet éthique de vertu. Cela contredit le fondement même du système qui pose la pratique de la vertu comme sa seule récompense. D'ailleurs c'est à ce propos que Spinoza emploie le terme immortalité pour une seule fois dans l'*Ethique*. « ils [le vulgaire] croient que ce sont des fardeaux [la Force d'Ame et les prescriptions de la loi divine] dont ils espèrent être déchargés après la mort pour recevoir le prix de la servitude, [...] et ce n'est pas seulement cet Espoir, c'est aussi principalement la Crainte d'être punis d'affreux supplices après la mort qui les induit à vivre suivant les prescription de la loi divine autant leur petitesse et leur impuissance intérieure le permettent. [...] Ce qui ne me paraît pas moins absurde que si quelqu'un, parce qu'il ne croit pas pouvoir nourrir son Corps, de bons aliments dans l'éternité, aimait mieux se saturer de poisons et de substances mortifères ; ou parce qu'on croit que l'Esprit n'est pas éternel ou *immortel*, on aimait mieux être dément et vivre sans Raison... »²⁴² Ainsi, le vulgaire considère la vertu comme une sorte de peine qu'ils doivent endurer en faisant violence à eux-mêmes tout au long de leur vie, afin de mériter la grâce céleste ou de s'échapper à la damnation. En ce sens, l'immortalité est l'instrument manipulateur des autorités despotiques qui se repose sur l'impuissance des masses. L'immortalité nourrit la crainte et l'espoir et détourne les esprits du désir de connaître la nature et de vivre librement et harmonieusement avec elle. Aujourd'hui encore, le système de la crainte et de l'espoir continue à se servir d'un appareil effectif pour contrôler la multitude. Dans les régimes clos et autoritaires, la peur constitue l'unique motivation de la cohésion et de la sociabilité. Par contre, dans les sociétés soi-disant libres et dans le processus du marché mondial, l'injustice et l'inégalité sociale sont souvent camouflées par une promesse de richesse et de mobilisation sociale qui produit un consentement passif chez les gens. De plus, à l'heure actuelle, après la promesse d'un bonheur par consommation, l'immortalité revient sur la scène politique, par les discours moralistes et religieux. Or, Spinoza tâche à fournir un fondement positif à la sociabilité et à la coexistence : une société qui s'élèvera sur les décisions libres et les affects actifs (désir de vivre ensemble) de la multitude. En somme, nous constatons que les modernes comme

²⁴¹ Lettre XXI à Blyenbergh

²⁴² *Ethique*, V, prop.51, scolie

Machiavel et Spinoza qui déclarent qu'on ne peut facilement gouverner les masses par la crainte et l'espoir, se prouvent toujours justes.

Néanmoins, dans le *Court Traité* (qui n'est qu'un manuscrit jamais publié) on trouve un texte assez confondant, intitulé « De l'Immortalité de l'Ame ». Dans ce chapitre très court Spinoza traite de l'union de l'âme à son corps et à Dieu. « ... nous avons observé en outre que l'âme peut être unie ou bien au corps dont elle est l'idée ou bien à Dieu sans lequel elle ne peut exister, ni être conçue. [...] Que si l'âme est unie à une autre chose qui est et reste inaltérable, elle doit aussi demeurer inaltérable. [...] De sorte que ce qui est la seule cause de son existence [c'est-à-dire le corps] doit aussi, quand elle périt, être cause de sa non-existence, parce qu'il s'altère lui-même et périt. »²⁴³ Il faut admettre le caractère obscur et lacunaire de ces phrases. Selon Nadler, au cours de la rédaction de ce traité, Spinoza cherche toujours à systématiser l'expression claire et définitive de ses idées, ainsi que sa vocabulaire.²⁴⁴ D'ailleurs, comme le dit bien Deleuze, Spinoza va abandonner le cadre conceptuel et la méthode de *Court Traité* avec l'*Ethique*. Mais nous devons toutefois nous demander s'il s'agit là d'une immortalité personnelle ou simplement un état de savoir en tant que l'union intellectuelle à Dieu. Que veut dire l'indestructibilité de l'âme qui s'unit à une chose éternelle ? Est-ce que l'auteur y emploie les termes éternel et immortel comme synonymes ? Citons la remarque de Jacquet : « Tout porte à croire que Spinoza cautionne l'équivalence entre éternité et immortalité dans la mesure où il emploie indifféremment les deux concepts dans le *Court Traité* pour caractériser l'état inaltérable de l'entendement humain uni à Dieu. [...] Trois chapitres plus tard, il déduit l'éternité de l'entendement en la présentant comme une conséquence conjuguée de son impossibilité d'être détruit par une cause intérieure aussi bien qu'extérieure et de l'immutabilité du Dieu éternel qu'il a produit. »²⁴⁵ Donc, malgré ce « flottement de vocabulaire », il est clair que ce que nous rencontrons ici, n'est autre qu'une formulation incomplète de la théorie de l'éternité de l'esprit qui acquerra sa forme définitive avec l'*Ethique*. (Le choix du concept *esprit* dans l'*Ethique* n'est pas donc sans intérêt.) En conséquence, il serait en vain de chercher une immortalité personnelle dans ce texte, chose qui contredit totalement la visée éthique et politique de Spinoza depuis le début de sa carrière philosophique.

²⁴³ *Court Traité*, ch. XXIII p.147

²⁴⁴ Nadler, *Spinoza's Heresy*, p.110

²⁴⁵ Chantal Jacquet, *Sub specie aeternitatis*, Paris, Kimé, 1997. p.80

Section 2 : Troisième genre de connaissance, béatitude et éternité de l'esprit

La définition de l'éternité figure parmi les huit premières définitions de l'*Ethique*. « J'entends par éternité l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle. »²⁴⁶ Cette formule se rapporte avant tout, à la substance, à l'être absolument infinie et éternelle qui existe nécessairement par son essence. Donc, l'éternité définit d'abord l'essence et l'existence (les deux sont même choses) de la substance unique. Quand Spinoza commence à traiter de l'homme, il trouve nécessaire de donner la définition de la durée. « La durée est une continuation indéfinie de l'existence. »²⁴⁷ Avec cette définition, on passe à l'existence modale, c'est-à-dire à la forme d'existence autant nécessaire mais qui ne dépend pas seulement de son essence. Comme on l'a déjà noté, l'homme est un mode fini, dont l'existence ne provient pas immédiatement de son essence. Les modes donc peuvent être conçus non-existants, « nous ne pouvons conclure de ce que présentement ils existent, qu'ils existeront par la suite ou qu'ils n'existeront pas, qu'ils ont existé antérieurement ou n'ont pas existé. [...] D'où se tire la différence entre l'Eternité et la Durée ; sous le concept de Durée nous ne pouvons concevoir que l'existence des modes, tandis que celle de la Substance est conçue comme Eternité, c'est-à-dire comme une jouissance infinie de l'existence ou de l'être. »²⁴⁸ Alors, lorsque l'éternité désigne l'existence de la substance, la durée se rapporte à l'existence des modes. Mais comment peut-on élever l'existence modale au niveau de voir les choses sous une espèce de l'éternité et même jusqu'au niveau de sentir et expérimenter l'éternité ? La réponse de Spinoza peut sembler être simple à première vue : par le perfectionnement de notre meilleure partie c'est-à-dire l'entendement, par la rassemblement des idées adéquates qui nous servira également d'être la cause adéquate de nos actions et de nos affects. Mais avant d'examiner la voie par laquelle nous formons des idées adéquates et leurs effets, nous devons préciser ce que Spinoza entend par l'Eternité et la Durée.

²⁴⁶ *Ethique*, I, définition 8, « Mais cette définition, dit Moreau, n'a pas suffi, apparemment, à rendre le concept clair aux commentateurs. Il leur paraît notamment paradoxal de définir l'éternité par l'éternel. » Pierre-François Moreau, *Spinoza L'expérience et l'éternité*, p.503

²⁴⁷ *Ethique*, II, définition 5

²⁴⁸ *Lettre XII à Meyer*

Tout d'abord, il faut éviter de confondre la Durée avec le Temps. Spinoza affirme que tous les concepts qui font fonction de diviser la substance sont simplement des abstractions, des « êtres de raison » ou des « auxiliaires de l'imagination », qui n'ont aucune réalité. Or, du point de vue de l'entendement, la nature (substance ou Dieu) entière est infinie, indivisible et unique. De ce fait, les notions de délimitations et de démarcations n'ont une utilité que pour la vie quotidienne comme registre quantitatif et on ne peut pas s'en servir pour expliquer l'être et l'existence réelle. « On voit clairement par là que la Mesure, le Temps et le Nombre que des manières de penser ou plutôt d'imaginer. »²⁴⁹ Comme l'être ne se compose pas réellement des parties, ni l'éternité ni la durée n'indique la sommation des points, des instants, des jours, des nombres ou d'aucune sorte de quantité. Alors, on doit dire que l'éternité spinoziste et la conception spinoziste de l'existence durative/modale excluent toute référence à la temporalité. Lorsque Spinoza définit la durée comme la continuation *indéfinie*, il revient au même de dire que comme la nature humaine n'implique pas un nombre des hommes qui existent et existeront, la définition de la durée ne contient non plus intrinsèquement des mesures temporelles. Autrement dit, le temps de la mort d'une personne quelconque n'est pas inhérent à la durée de son corps. Selon le principe de conatus [l'effort de persévérer dans l'être], nous luttons indéfiniment pour maintenir dans notre rapport caractéristique, nous poursuivons à se réunir avec des autres corps qui nous conviennent et par là, à augmenter notre puissance d'exister. Cette lutte de survie n'est pas caractérisée chez Spinoza par les termes avant et après, de cette façon elle est sempiternelle. Si la mort n'est pas inscrite dans la composition de notre corps, elle vient donc toujours du dehors, elle est le résultat d'une mauvaise rencontre qui décompose le rapport caractéristique de notre corps : une maladie, un accident, un meurtre, une dépression. Elle est toujours liée à une cause extérieure, car l'idée de la persévérance exclut toute possibilité d'autodestruction. C'est en ce sens que cet effort conscient de persévérance enveloppe une durée illimitée et indéfinie. Alors, « si elle n'est détruite par aucune cause extérieure, elle continuera d'exister par la même puissance par où elle existe actuellement, cet effort enveloppe un temps indéfini ».²⁵⁰

D'autre part, Spinoza ajoute que l'éternité ne peut se définir non plus par la durée. C'est-à-dire elle n'est pas la somme des durées de modes. L'éternité est « hors

²⁴⁹ *Lettre XII à Meyer*

²⁵⁰ *Ethique*, III, prop.8, démonstration.

de temps » et « hors de la durée ». Mais comment se peut-il que la durée d'un mode fini touche, par une partie, à l'éternité ? Moreau répond : « ...Spinoza ne dit nulle part que l'éternité n'a *aucun rapport* avec la durée ; il dit seulement qu'elle ne se définit pas par la durée, ce qui est assez différent. C'est avec le temps qu'elle n'a aucun rapport. [...] Ainsi on peut dire que l'éternité est totalement “hors de la durée” : elle ne se définit pas par elle, mais elle a des effets sur elle. »²⁵¹ Il ensuit que l'éternité ne parcourt pas seulement la totalité du temps, mais aussi, elle intervient avec la durée. Donc, l'éternité peut se manifester et peut être sentie d'une certaine façon, dans la durée des modes finis. Mais, il faut souligner qu'en excluant toute relation à la temporalité, Spinoza rejette dès le début une confusion avec l'immortalité. Car, même si l'immortalité définisse une vie infinie, une existence sans borne, elle suppose toujours un avant et un après, une succession, « elle correspond plutôt à une forme de pérennité et implique toujours la référence à la durée, fût-elle limitée dans les deux sens. Or, l'éternité spinoziste est affranchie toute dimension temporelle et ne peut être conçue ni comme une durée indéfinie, ni même comme une durée infinie »²⁵² Ainsi, la durée exclut toute limitation temporelle, et l'éternité exclut toute durée et temporalité. Rappelons que lorsque Spinoza parle de la durée, il parle de l'existence distincte de l'essence, c'est-à-dire d'un mode qui vient nécessairement à l'existence par l'intermédiaire de la production infinie de Dieu. Alors, les questions s'imposent : Comment l'existence durative se noue à l'éternité ? Autrement dit, comment est-il possible une articulation ou une réconciliation entre l'existence sous forme d'éternité et l'existence sous forme de durée ?

Nous pouvons distinguer dans l'*Ethique*, deux types d'éternité qui concernent les modes finis. Le premier est l'éternité des essences qui se rapporte non seulement à l'homme, mais à tous les modes finis, à toutes les choses singulières. Le deuxième touche uniquement à l'homme, un mode doté de l'entendement et apte de produire des idées adéquates et d'acquérir de la connaissance. En effet, l'essence des modes finis, constitue également un sujet difficile à pénétrer chez Spinoza. Nous avons parlé jusque-là surtout des corps qui se composent des parties extensives sous un rapport ou l'autre, et qui s'interagissent suivant leurs dispositions et dans la stricte causalité qui découle des lois nécessaires de la nature. Mais à part cela, toute chose

²⁵¹ Moreau, *op.cit.* p.507

²⁵² Jacquet, *op.cit.* p.82

dispose d'une essence, d'une partie intensive, outre que son existence et son rapport caractéristique corporel. Selon Deleuze « Une essence de mode a une existence qui ne se confond pas avec l'existence du mode correspondant. Une essence de mode existe, elle est réelle et actuelle, même si n'existe pas actuellement le mode dont elle est l'essence. D'où la conception que Spinoza se fait du mode non-existant : celui-ci n'est jamais quelque chose de possible, mais un objet dont l'idée est nécessairement comprise dans l'idée de Dieu, comme son essence est nécessairement contenue dans un attribut. »²⁵³ Ainsi, outre la structure relativement stable de mouvement et repos des parties extensives, l'individu est caractérisé aussi par une essence (dont l'idée est comprise dans l'idée de Dieu) qui le sépare des autres choses singulières (même si elle n'est pas en acte), par une différence d'intensité, c'est-à-dire par un degré de puissance. Et les idées des essences sont contenues nécessairement dans les attributs de Dieu. (Dieu en tant qu'un générateur de puissance et production infinie des essences.) « Les idées des choses singulières, ou modes, n'existant pas, doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu de la même façon que les essences formelles des choses singulières, ou modes, sont contenues dans les attributs de Dieu »²⁵⁴ De ce fait, ces idées se distinguent de l'existence des choses qui demeurent sous forme de durée, car elles expriment intensivement la singularité de la chose, qui dépassent simplement les places déterminées que la chose occupe au sein de chaînes causales. En conséquence, ces idées sont éternelles en tant qu'elles expriment un degré éternel de la puissance de Dieu. A cet égard, l'idée du corps humain, c'est-à-dire l'esprit humain est contenu en Dieu comme un degré d'intensité. Par là, on peut dire qu'elle jouit d'une sorte d'éternité. En ce sens, on peut discerner un lien interne entre ces deux propositions :

II, proposition 45 : Chaque idée d'un corps quelconque, ou d'une chose singulière existante en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu.

V, proposition 22 : Une idée est toutefois nécessairement donnée en Dieu qui exprime l'essence de tel ou tel Corps humain avec une sorte d'éternité [sub specie aeternitatis].

Néanmoins, ce n'est pas encore un privilège de l'Esprit humain. L'essence de Dieu ne contient pas seulement les idées des corps humains, mais il contient toutes les idées qui expriment les essences des autres choses singulières, tels qu'un arbre, un

²⁵³ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p.174

²⁵⁴ *Ethique*, II, prop.8

oiseau, un chat etc. Ces idées des essences sont en fait des réalités et des vérités éternelles qui expriment la singularité intensive et atemporelle des choses singulières sans relations aux autres choses. Si on retourne à la formule qui identifie l'existence et l'éternité, on peut dire que ce type d'éternité indique seulement la façon d'exister de Dieu comme production continue et nécessaire des essences éternelles. Comme le dit bien Nadler « c'est une espèce d'éternité très minimale. Ce n'est pas quelque chose que les êtres humains puissent tirer une fierté ou un réconfort, car cette éternité qui appartient à *toutes* les choses, humaines ou pas. »²⁵⁵ D'autre part, nous avons souligné l'aptitude supérieure de l'esprit humain qui dérive de la seule puissance de son objet (le corps humain) à éprouver un grand nombre d'affections. Partant, nous verrons que l'esprit humain par sa seule capacité de former des idées adéquates des affections du corps, peut atteindre à un autre type d'éternité propre à lui.

Par ce deuxième type d'éternité du livre V de l'*Ethique*, on retrouve toutes les difficultés et les opacités que nous avons signalées dans l'Introduction. Dans cette partie, la théorie du parallélisme, la théorie de la connaissance et la théorie éthique de la vie affective acquièrent tous ensemble un nouveau statu dans le cadre de la doctrine de la vie éternelle. Presque tous les commentateurs commencent par admettre la difficulté accablante de la conception spinoziste de l'éternité de l'esprit. Lisons Jacquet : « Si l'*Ethique*, s'achevait à la vingtième proposition de la partie V, elle apparaîtrait comme le bréviaire des honnêtes hommes désireux d'atteindre la plus grande félicité possible durant la vie présente. Pourtant, Spinoza ne clôt pas sa réflexion après l'inventaire des remèdes aux troubles passionnels et des moyens d'affirmer ici et maintenant la puissance d'esprit. »²⁵⁶ Afin d'affranchir cette difficulté, quelques commentateurs y ont cherché une doctrine qui s'accorde au bout de compte avec les interprétations des systèmes religieux. Comme l'écrit Moreau, « On a parfois voulu voir, dans la fin du livre V, un ralliement aux croyances communes, juives ou chrétiennes, par lequel Spinoza abandonnerait sans rigueur ce qu'il a établi plus ferme jusque-là ; ou, s'il ne s'agit pas d'un retour sincère de religiosité, un discours de pure concession destiné à protéger l'hétérodoxie de l'œuvre. »²⁵⁷ Nous devons sans doute écarter la possibilité d'un double sens ou d'une

²⁵⁵ Nadler, *Spinoza's Heresy*, p.114

²⁵⁶ Jacquet, p.75

²⁵⁷ Moreau, p.534

ruse qui fait usage d'un compromis, ou encore d'un mystère ou d'un ésotérisme volontaire qui rendra l'œuvre quasi-inaccessible. Nous avons mis l'accent sur les soucis de précision et d'intelligibilité chez Spinoza. Il n'est pas acceptable qu'un philosophe qui déclare que Dieu c'est-à-dire la nature est totalement intelligible, préfère délibérément laisser le sommet de sa doctrine dans le mystère et dans l'ambiguïté. Pourtant, même Spinoza accepte la difficulté et la rareté de ce moment supérieur, de ce niveau de connaissance qu'il appelle l'amour intellectuel de Dieu. Alors nous devons d'abord évaluer la signification de la « connaissance » chez Spinoza ainsi que les effets existentiels des stades de connaissance et plus particulièrement le troisième genre de connaissance.

Nous avons déjà mentionné le caractère spécifique de la connaissance dans la philosophie de Spinoza. La connaissance est offerte pour l'individu comme le seul moyen de s'émanciper de la turbulence des passions et de se rendre plus actif et libre et par suite de réaliser son unité avec Dieu. A cet égard, la connaissance est effectivement la seule chose qui nous conduit à la joie continue (consciente ou réflexive), et au salut véritable. De même, en tant que des être pensants (« l'homme pense ») notre meilleure arme dans la lutte de persévérance n'est autre que la connaissance : la connaissance de la nature (Dieu) régie par des lois nécessaires et immuables, la connaissance de nous-mêmes comme un mode fini qui suit l'ordre commun de la nature et la connaissance des autres choses singulières. Spinoza présente dans le deuxième livre de l'*Ethique*, une théorie de la production des idées adéquates et de la transition entre les genres de connaissances. Puisque la connaissance implique pour Spinoza, savoir la production de l'objet de la connaissance (les causes qui le produisent), l'épistémologie spinoziste se penche surtout sur la production des idées adéquates à partir de la constitution du corps et de l'esprit. De plus, la progression dans les genres de connaissance ne correspond pas simplement à une accumulation extérieure. La connaissance en vertu de sa nature, change radicalement la vie d'un individu. Donc, ces genres de connaissance coïncident aux stades de l'individualité devenant de plus en plus actif et libre à l'égard des passions et de toute autre sorte d'esclavage (spirituelle et matérielle). Spinoza entame le sujet de la connaissance par une réflexion sur la cause et la nature de l'erreur. La réponse ne donne lieu à aucune équivoque : la soumission à l'imagination et aux idées inadéquates. Cette soumission découle directement de la

structure du corps humain et de son mécanisme d'interaction avec les autres corps extérieurs. Notre corps est composé d'une infinité de parties extensives qui subissent à des affections au cours des rencontres hasardeuses avec des autres corps extérieurs qui à leurs tours sont composés à l'infini. Ces rencontres laissent en nous des traces, des images corporelles et dans notre esprit les idées de ces images qui sont nécessairement mutilées et confuses. (Rappelons toute suite que la production des idées confuses, dépend aussi des mêmes lois nécessaires de la nature humaine.) C'est pourquoi, au début l'esprit humain ne perçoit pas adéquatement les parties composantes de son corps, ni les idées de ses affections, ni l'idée du corps extérieur. « Je dis expressément que l'Esprit n'a ni de lui-même, ni de son propre corps, ni des causes extérieures, une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée, toutes les fois qu'il perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature ; c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée du dehors, par la rencontre fortuite des choses... »²⁵⁸ Dans cet état, l'esprit humain ne produit que des idées inadéquates qui expriment une privation de la connaissance. C'est l'état naturel et originaire de l'homme qui est voué dès sa naissance à ne percevoir que des signes, des images et des impressions, et qui est condamné aux affections passives, aux affects-passions déterminés toujours par une influence inconnue des corps extérieurs. Spinoza appelle cet état « *la connaissance du premier genre, opinion ou Imagination.* » Pourtant, nous sommes en fait capables de nous tirer de cet état passif dans lequel nous restons toujours à la surface, c'est-à-dire au niveau des effets, où même les joies que nous éprouvons sont des passions. Ce passage s'effectue à l'aide des *notions communes* qui ne peuvent être conçues qu'adéquatement. « [...] il y a certaines idées ou notions qui sont communes à tous les hommes, car tous les corps conviennent en certaines choses qui doivent être perçues par tous adéquatement, c'est-à-dire clairement et distinctement. »²⁵⁹ Pour former une idée adéquate qui contiendra la cause d'elle-même et de son objet, nous avons besoin de la découverte d'une similitude de propriété et d'une convenance entre les compositions corporelles des deux individus. De ce fait, la connaissance du deuxième genre est la connaissance des rapports qui me composent et qui composent les autres corps. Pour souligner la singularité de cette découverte, Spinoza distingue les notions communes soigneusement des termes transcendants (Etre, Chose, Quelque chose) et généraux (Homme, Cheval, Chien). (A cet égard, Deleuze pense

²⁵⁸ *Ethique*, II, prop.29 scolie

²⁵⁹ *Ethique*, II, prop.37, corollaire

que les notions communes se rapportent non pas aux idées mathématiques mais aux idées biologiques.)²⁶⁰ Ainsi par la production de cette première idée adéquate qui nous mène immédiatement aux autres idées adéquates qui corrigent les effets de l'imagination et de la mémoire, nous arrivons au stade cognitif et existentiel que Spinoza appelle « *Raison et Connaissance du deuxième genre* » C'est un manière de vivre, ou un mode d'existence déjà beaucoup plus libre et actif, car, par la connaissance des rapports caractéristiques, nous pouvons organiser des rencontres, des appropriations plus convenables qui augmenteront notre joie et notre puissance d'agir. On voit que ce n'est nullement une connaissance spéculative et contemplative (comme il s'agit chez Aristote et Maïmonide), au contraire la connaissance rationnelle est purement pratique et existentielle chez Spinoza. Déjà dans cette phase, l'esprit s'approche de l'éternité, car dit Spinoza « Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses comme possédant *une certaine sorte d'éternité*. »²⁶¹ C'est parce que, l'esprit discerne par la Raison, la légalité nécessaire qui règne dans la nature. Il se sauve de l'illusion de la contingence en rendant compte que Dieu opère par la nécessité absolue de sa nature. C'est une sorte d'éternité, car les lois universelles de la nature et les rapports des parties extensives qui composent mon corps et les autres corps sont des réalités et des vérités éternelles.

Cependant, la liste des genres de connaissance ne s'arrête pas à cette instance décisive (presque une rupture avec ignorance et passivité) qui fait connaître le vrai et le faux, les rapports caractéristiques, les choses au sein des chaînes causales nécessaires, et qui incite les affects actifs. Par la suite, Spinoza s'avance et ajoute : « Outre ces deux genres de connaissance, il y en a encore un troisième, comme je le montrerai dans la suite, que nous appellerons *Science intuitive*. Et ce genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses. »²⁶² A première vue, cet argument n'offre pas grande chose sur la nature du troisième genre de connaissance. Nous savons pourtant que d'après Spinoza, l'utilité et la félicité suprême de l'homme consiste dans le perfectionnement de l'entendement « et perfectionner l'Entendement n'est rien d'autre aussi que connaître Dieu et les attributs de Dieu et les actions qui

²⁶⁰ *Ethique*, II, prop.40, scolie. Voir aussi Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 257

²⁶¹ *Ethique*, II, prop.54, corollaire II

²⁶² *Ethique*, II, prop.40, scolie II

suivent de la nécessité de la nature. »²⁶³ Que veut dire Spinoza par la connaissance de Dieu ? Est-ce que le deuxième genre de connaissance ne la recouvre pas ? Apparemment, déjà par le deuxième genre, l'esprit humain connaît adéquatement l'essence éternelle et infinie de Dieu. Certes, l'essence de Dieu est la cause de toute chose qui la détermine à exister et à devenir. Et comme la connaissance adéquate contient nécessairement l'idée de la cause, rien ne peut être conçue adéquatement sans concevoir l'essence de Dieu. Donc, le deuxième genre de connaissance qui se rapporte aux rapports caractéristiques et aux lois nécessaires, indique toujours également la connaissance adéquate de l'essence de Dieu. Plus précisément, le deuxième genre de connaissance saisit une chose non seulement par rapport aux autres choses singulières et aux lois naturelles mais aussi par rapport aux attributs de Dieu. Alors qu'ajoute-il le troisième genre dans la compréhension de Dieu ? En effet, par le troisième genre (la science intuitive), on connaît directement et immédiatement l'essence de Dieu et les essences singulières des corps. Il faut toutefois souligner que la science intuitive n'implique pas une démarche mystique qui dépasse la raison. Dans le troisième genre, on n'arrive pas à l'idée de Dieu par les notions communes et par les opérations discursives mais on la saisit par un acte intellectuel, et de la même manière on saisit les idées adéquates des autres essences singulières qui sont un degré de puissance ou d'intensité découlant directement de l'essence éternelle de Dieu. Ainsi, en commençant par la proposition 21 du livre V, Spinoza écrit du point de vue de troisième genre de connaissance et progressivement par les termes de l'éternité et l'amour de Dieu :

V, Proposition 23 : L'Esprit humain ne peut être entièrement détruit avec le Corps, mais il reste de lui quelque chose qui est éternel.

Démonstration : Un concept, ou une idée, est nécessairement donné en Dieu, qui exprime l'essence du Corps humain, et ce concept est par suite, quelque chose qui appartient nécessairement à l'essence de l'Esprit humain. Mais nous n'attribuons à l'Esprit humain aucune durée pouvant se définir par le temps, sinon qu'elle exprime l'existence actuelle du Corps, laquelle s'explique par la durée et peut se définir par le temps, autrement dit, nous n'attribuons à la durée à l'Esprit lui-même que pendant la durée du corps. Comme cependant ce qui est conçu comme éternelle nécessité en vertu de l'essence même de Dieu est néanmoins quelque chose, ce sera nécessairement quelque chose d'éternel qui appartient à l'essence de l'Esprit.

²⁶³ *Ethique*, IV, ch.IV

Comme on l'a précisé plus haut, l'essence singulière du corps humain possède une nature distincte de la composition relativement balancée des parties extensives qui sont toujours déterminées du dehors. Mais, l'essence singulière s'exprime dans un rapport des parties extensives qui l'appartiennent. Cela correspond à l'existence du mode fini sous forme de durée. La durée du corps se termine nécessairement par la mort, c'est-à-dire par une rencontre qui décompose son rapport caractéristique et qui réarrange les parties extensives sous un autre rapport. (Par exemple un virus qui me tue approprie les parties extensives qui, avant constituaient le rapport de mon corps.) A ce moment-là, le corps cesse d'exister. Pourtant, l'essence de ce corps ne peut jamais être dit durer, son existence qui dérive de Dieu est nécessairement éternel (sans aucune relation à temporalité)²⁶⁴. On comprend que l'esprit peut accéder lui-même par le troisième genre de connaissance à l'éternité, en appréhendant directement l'idée des essences des choses singulières ou en appréhendant le principe de base même de la légalité nécessaire et de l'individualité. Puisque la science intuitive nous fait connaître les choses par leurs seules essences dans leurs singularités, elle représente encore une progression dans la connaissance concrète de Dieu. A ce stade, « il s'agit de faire en sorte que les idées inadéquates et les passions n'occupent que la plus petite partie de nous-mêmes. »²⁶⁵ D'ailleurs par la suite, cette connaissance s'assimile à un affect spécifique qui est exempt de toute passivité, de toute tristesse et qui finit par établir un lien éternel entre nous et Dieu : « *l'amour intellectuel* de l'Esprit envers Dieu est l'amour même duquel Dieu s'aime lui-même. »²⁶⁶ Cet amour rassemble en lui, tous les acquis couronnant de la doctrine : la béatitude, la liberté et la vertu. Alors reposons la question : Qu'est-ce que c'est que *cette partie éternelle* de l'Esprit ? Ce sont les idées adéquates des essences et aussi cet amour intellectuel (tous éternels) à travers lesquels l'Entendement atteint le plus haut point de son épanouissement et le perfectionnement total de sa puissance.

Est-ce que cette doctrine de l'éternité de l'esprit (ou de l'entendement) porte une similitude avec les doctrines religieuses de l'immortalité de l'âme ? La réponse

²⁶⁴ Mais selon Moreau, les *essences des choses ne sont pas éternelles* mais elles son des *vérités éternelles*, ce qui est complètement différent. p.511

²⁶⁵ Deleuze, *op. cit.* p.290

²⁶⁶ *Ethique*, V, prop.36

est certainement un *non* assuré.²⁶⁷ Spinoza fait soin de souligner cette différence dans la même partie en plusieurs occasions :

V, Proposition 21 : L'Esprit ne peut rien imaginer et il ne lui souvient des choses passées que pendant la durée du corps.

V, Proposition 36, scolie : Si nous avons égard à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils ont conscience, à la vérité, de l'éternité de leurs esprits, mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire qu'ils croient subsister après la mort.

V, Proposition 40, corollaire : [...] la partie éternelle de l'Esprit est l'entendement, seule partie par laquelle nous soyons dits actifs ; cette partie, au contraire, que nous avons montré qui périt, est l'imagination elle-même seule partie par laquelle nous soyons dits passifs.

Il ensuit clairement que la mémoire et l'imagination ne persistent pas après la mort. Ces facultés qui sont à l'origine des illusions et des idées inadéquates, fondent aussi d'un certain égard, l'expérience « subjective » des hommes. De ce fait, les souvenirs de la vie qu'on a menée se disparaissent et se décomposent comme le corps lui-même. Il n'y a rien de personnelle dans les idées adéquates qui demeurent après la mort ; elles ne portent pas l'empreinte d'une distinction personnelle. Ce qui subsiste c'est la partie active de l'esprit qui se dénoue de la mémoire et l'imagination du corps. On peut même dire que ce sont les idées adéquates qui s'affirment en nous, dans un entendement qui s'est maximalelement réalisé. En ce sens, l'éternité de l'esprit spinoziste, peut être considérée comme une participation à la vérité éternelle à travers la plus grande partie de l'entendement. En outre, cette éternité ne peut être sentie et expérimentée que pendant la durée du corps, ici et maintenant. (Je vis et j'éprouve *en*

²⁶⁷ Pourtant *Wolfson* l'interprète d'une toute autre manière et donne l'exemple d'un contresens historique : « Nous trouvons donc Spinoza dans l'irréprochable compagnie de Samuel da Silva et Mennasé ben Israël arborant les couleurs de la tradition pour défendre l'immortalité contre les assauts hérétiques d'Uriel Acosta » (p.670) D'autre part, *Moreau* bien qu'il rejette fermement la possibilité d'une ressemblance avec les systèmes religieux, y trouve une certaine forme d'immortalité : « Il faut faire violence au texte pour y lire au premier plan une doctrine de l'immortalité de l'âme. Cela n'exclut pas une certaine forme d'immortalité dans le système – celle qui correspondrait à une survie de l'entendement sans imagination ; mais elle a une signification limitée et spécifique, et il est impossible qu'elle épuise le sens du mot éternité. En tout cas, elle ne concerne pas la totalité de l'âme : elle ne peut donc être assimilée à la conception religieuse traditionnelle. » (p.535) L'interprétation de *Misrahi* est aussi très claire : « *L'Éthique* se termine donc non par l'immortalité de l'âme mais la victoire authentique sur la peur de la mort, et c'est cette victoire qui nous ouvre à l'éternité. Mais celle-ci ne concerne qu'une partie de l'esprit, à savoir l'entendement. En outre, cet entendement éternel est relié à un corps aux multiples aptitudes ; il subsistera certes après ce corps mais à titre de vérité intemporelle [...] Victoire contre la peur de la mort, accès à ce qu'il y a en l'homme de meilleur, on le voit, l'éternité spinoziste est un concept éthique : mais il s'inscrit dans une éthique qui est aux antipodes de la morale chrétienne. » *L'être et la joie*, p.194

même temps que je suis éternel). Dans la philosophie de Spinoza, la mort ne peut être jamais l'objet d'une attente ou d'une espérance pour le salut et la sérénité. Ce n'est qu'un « retranchement » qui ne peut contenir rien de positif. D'autre part, on sait que l'immortalité de l'âme dépend souvent d'une croyance à un « moi » intégral et à la rétribution des souffrances dans l'au-delà. En outre, cette doctrine théologique préconise une existence de l'âme qui précède et surpasse la durée du corps. « C'est pourquoi la théorie de l'immortalité entraîne souvent une hypothèse d'une mémoire purement intellectuelle, par laquelle l'âme séparée du corps peut être consciente de sa propre durée. Enfin l'immortalité ainsi définie ne peut être l'objet d'une expérience directe tant que dure le corps. »²⁶⁸ En somme, la théorie de l'immortalité fait de la mort un objet d'une crainte ou d'un espoir qui aboutit au sursis de la vie présente. Elle engendre un sombre ascétisme, un rabaissement de la vie et un culte de la mort. Or, chez Spinoza on retrouve une audace et une force d'affirmer la vie (qui ne peut jamais être vraiment ajournée) et de la défendre contre les théologiens, les moralistes, les satiriques et les tyrans. C'est une vie qui est consacrée à la liberté, à la joie et à la vertu. Pourtant, il ne faut pas confondre Spinoza avec les fétichistes postmodernes de santé et de jeunesse qui inventent tous les jours des nouvelles formules et des nouvelles cures alimentaires pour prolonger la vie.²⁶⁹ Le sage spinoziste connaît certainement l'inévitabilité de la mort, mais il la craint moins dans la mesure où il s'efforce de vivre en actualisant autant qu'il peut sa puissance d'exister. De cette manière il sait que lorsque la mort arrive, elle concernera le minimum de ses parties (toujours passives). Mais la mort n'occupe pas la moindre place dans sa réflexion philosophique, car « Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie. »²⁷⁰

²⁶⁸ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p.292

²⁶⁹ Saul Bellow, *Boşlukta Sallanan Adam*, Okuyan Us Yay. 2004, p.174

²⁷⁰ *Ethique*, IV, prop.67

CONCLUSION

L'histoire nous apprend que dans les moments spécifiques, la vérité philosophique assume le rôle de moteur du progrès. Quand elle tend sa main directement aux questions qui demeurent au cœur de la vie humaine, quand elle prononce sans crainte les conditions misérables au sein duquel l'homme vit, quand elle vise à briser les illusions, les superstitions et toute sorte d'esclavage spirituel ou matériel, la vérité prend une forme qui éclate le cadre de la société établie. Cette vérité peut fournir à l'homme ce dont il a besoin : la connaissance des causes de son état réprimé et la force nécessaire pour résister à ceux qui l'oppriment et détruisent sa puissance d'agir et son désir de vivre librement. A cet égard, la vraie philosophie est toujours un défi audacieux adressé à l'autorité établie, une démarche de démystification contre les idées reçues et les préjugés obscurantistes et un combat sans relâche contre les servitudes qui empêchent l'homme à réaliser sa nature, à savoir, une autonomie et une liberté maximale.

Albert Burgh, un ancien disciple de Spinoza se convertit au catholicisme et s'adhère à l'Eglise romaine pendant son voyage en Italie. Ensuite, il adresse au philosophe une longue lettre, pleine de reproches, d'insultes et de haine, dans laquelle il l'invite au nom du Christ à se repentir. Entre autres, il attaque méchamment à la vérité de sa philosophie et de sa doctrine. Spinoza lui prie de laisser les absurdités, les mystères et les secrets de l'Eglise qui servent uniquement à dominer les âmes incultes, et de profiter de ses forces intellectuelles. Il répond comme ci-après à ces accusations :

Vous voulez raisonner cependant et vous me demandez comment je sais que ma philosophie est la meilleure entre toutes celles qui ont jamais été, sont et seront enseignées dans le monde. Ce serait plutôt à moi de vous poser la question. Je ne prétends pas avoir trouvé la philosophie la meilleure, mais j'ai connaissance de la vraie. Me demanderez-vous comment je le sais. Je répondrai : de la même façon que vous savez que les trois angles d'un triangle égalent deux droits, et nul ne dira que cela ne suffit pas, pour peu de son cerveau soit sain et qu'il ne rêve pas d'esprits impurs nous inspirant des idées fausses

semblables à des idées vraies ; car le vrai est à lui-même sa marque et il est aussi celle du faux.²⁷¹

Voilà encore la fameuse formule spinoziste : *Verum index sui et falsi*. Il en résulte que la vraie philosophie se connaît adéquatement et parfaitement. La philosophie peut se définir comme le désir et le courage de vivre pour la vérité seule. La philosophie doit aussi être un appel ; un appel à la libération des illusions et des forces aveugles, un appel à voir tout ce qu'on considère contingent et arbitraire dans le flux nécessaire de cause et effet, un appel à coexister non pas sous la domination des passions mais sous la direction de la Raison, un appel à passer au-delà du bien et du mal dans la vision éthique du monde etc. Avec ce travail, nous nous sommes efforcés de suivre cet appel autant que nos faibles forces l'ont permis et de participer par là, à la vraie philosophie que représente par excellence Spinoza.

Ce travail se compose de trois instances essentielles : un contexte sociopolitique de l'immortalité, un contexte judaïque et marrane de l'immortalité et enfin le refus de l'immortalité de l'âme au profit de la conception spinoziste de l'éternité de l'esprit. Nous avons essayé de lier ces contextes entre eux et avec les positions proprement philosophiques, pour pouvoir parvenir finalement à l'affirmation de la philosophie elle-même à travers cette confrontation à la théologie. Nous nous sommes partis en fait, de l'actualité du problème théologico-politique (voir les pouvoirs évangélistes et les fondamentalistes, les crises interreligieuses, les politiques moralistes etc.) et nous avons analysé la genèse et l'évolution d'un concept purement théologique, ainsi que son influence éthique et politique à l'époque de Spinoza. Ce faisant, nous avons tâché de réfléchir sur la relation et l'interaction ambiguë de la philosophie et de la religion. Sans doute, cette relation intéressait amplement Spinoza qui venait d'un arrière plan très complexe de juif marrane et d'une éducation intense de la théologie juive, qui chercherait pour autant comme philosophe laïque, à séparer radicalement le domaine de la philosophie (vérité) et celui de la théologie (idéologie – superstition). En somme, nous avons tenté d'effectuer une lecture théologico-politique de l'immortalité de l'âme dans le cadre du judaïsme et de la Hollande calviniste, afin de pouvoir en tirer un itinéraire s'acheminant vers le sommet de la philosophie spinoziste, à savoir, le troisième

²⁷¹ Lettre LXXVI à Albert Burgh

genre de connaissance et l'éternité de l'esprit de l'*Ethique*. Présentons davantage ce fil conducteur.

Nous avons examiné le problème de l'immortalité dans certains contextes. D'abord nous avons présenté le cadre théologique et politique d'Amsterdam au 17^e siècle où les questions métaphysiques et religieuses constituaient un terrain de conflit pour les antagonismes de classes, pour les querelles de pouvoir, voire pour les guerres internationales. De ce fait, nous avons constaté que les débats théologiques (comme celui de l'immortalité de l'âme) étaient profondément politiques à l'époque de Spinoza. Ainsi, après avoir décrit le complexe tableau sociopolitique des Provinces-Unies, nous avons tâché de situer la place de la communauté séfarade d'Amsterdam (Talmud Torah) au sein de ce tableau, avec son arrière-plan historique et ses caractéristiques distinctives (l'expulsion ibérique, l'expérience marrane, les déviances religieuses etc.) Notre but était, en premier lieu, de préciser la fragilité de la relation *théologico-politique* entre cette communauté et ses hôtes hollandais. Dès lors, les décisions coercitives et punitives des dirigeants et des rabbins de la communauté juive (comme le *herem*) apparaissaient, en dernière instance, comme des moyens politiques régularisant les rapports avec l'ordre établi tantôt tolérant, tantôt obscurantistes. En même temps, nous avons visé à rendre évidente la position ardue de Spinoza qui se situait hors de toute l'identité de son temps : un juif-marrane excommunié, un philosophe moniste, immanentiste et athée, un citoyen laïc, un dissident démocrate etc. C'est pourquoi, on a dit en s'appuyant sur les thèses de Balibar, que Spinoza avait entrepris à la fois plusieurs projets urgents et qu'il se battait sur plusieurs fronts, d'où le multiple facettes de la philosophie spinoziste.

Ensuite, nous avons discuté le problème de l'immortalité dans le contexte du Judaïsme. Nous avons exposé le trajet de la doctrine de l'immortalité de l'âme et de la résurrection depuis les livres bibliques jusqu'au temps talmudiques. Enfin nous avons conclu que, à part quelques expressions lacunaires, on ne pourrait trouver ni dans la Torah ni dans les Talmuds un « dogme » eschatologique de l'immortalité. De même, nous avons attiré l'attention sur le monisme et le matérialisme primitif de Pentateuque et la corrélation entre l'apparition de la pensée d'immortalité et l'aggravation des souffrances du peuple israélite (l'exemple des Pharisiens à l'ère de Jésus-Christ) En addition à ceci, nous avons dû consacrer une section à Maïmonide,

qui est considéré comme le plus grand rabbin et philosophe juif de tous les temps. A la suite d'une comparaison des méthodes d'exégèse de Spinoza et Maïmonide, nous nous sommes attardés sur la contradiction entre morale intellectualiste du philosophe andalou qui vise seule le perfectionnement de l'âme et sa conception eschatologique du monde à venir.

Par la suite, nous avons poursuivi l'aventure de l'immortalité dans le monde marrane où la mémoire collective est chargée par une expérience clandestine, un tourment extrême et une attente de rétribution imminente. Ainsi nous avons énuméré quelques déviances et hétérodoxies marranes, soit à l'intérieur de la religion (comme le kabbalisme et messianisme) soit en dehors de la religion (comme le déïsme, le naturalisme, le libertinisme, l'athéisme etc.). De même, nous avons précédemment fait connaître quelques figures importantes de la communauté d'Amsterdam les rabbins aussi bien que les hérétiques. Nous avons vu que la négation de l'immortalité de l'âme, de la validité de la Loi orale et de l'origine divine de la Torah était des marques essentielles propres à l'hérésie marrane. Comme nous l'avons fait observer à travers le grand nombre d'ouvrage consacré à cette polémique, le débat de l'immortalité était peut-être *le* sujet le plus délicat de partage dans la communauté amstellodamoise. En décrivant les esprits libres et les destins dramatiques des renégats marranes comme Da Costa et De Prado, nous avons cherché à y repérer quelques similitudes avec le sort et l'évolution intellectuelle de Spinoza : la remise en cause de la tradition religieuse, la crise existentielle, la quête de la vérité authentique et une autre voie de salut, et enfin le *herem*.

Puis, nous avons envisagé d'examiner l'éternité de l'esprit spinoziste, en passant par les moments décisifs du système, comme l'autosuffisance de l'idée, la méthode de la production idéale, le Dieu-Nature et ses modalités, l'unité corps-esprit et l'éthique du désir. Au cours de ce procédé, nous nous sommes appliqués aussi à poursuivre l'opposition de la philosophie et de la théologie comme un leitmotiv fécond. Nous avons supposé que l'éternité de l'esprit est d'importance cruciale pour la compréhension du troisième genre de connaissance aussi que la vertu comme son propre récompense, bref pour l'évaluation de l'œuvre en entier. Nous avons précisé que ce type d'éternité prend la scène dans la dernière partie de l'*Ethique*, avec les définitions ultimes des autres conséquences éthiques et existentielles de la doctrine,

tels que la vertu et la béatitude. Le fait qu'il y ait tellement de contresens de la part des commentateurs qui vont jusqu'à renverser tout le sens et la visée de la pensée spinoziste nous a obligé d'interroger l'opacité de ce texte. Par contre, nous avons souligné que l'objectif même du penseur et les méthodes employées dans la rédaction contestent l'obscurité éventuelle de l'œuvre. Bien qu'elle soit extrêmement ardue (comme l'avoue la dernière scolie du livre) la pensée de Spinoza devait être intelligible et accessible comme la totalité de la nature. De même, en s'appuyant sur le souci de cohérence « géométrique » du philosophe, nous avons écarté la possibilité d'une contradiction en ce qui concerne la même partie.

Nous avons montré que le concept de « l'éternité de l'esprit » était utile pour parcourir entièrement l'œuvre maîtresse du philosophe qu'est l'*Ethique*. De plus, refaire ce trajet n'était pas seulement profitable mais nécessaire pour ne pas se tromper dans l'interprétation du livre V. Ce but exige de spécifier quelques points : Spinoza se propose comme tâche de libérer graduellement ses lecteurs de l'obéissance aux préjugés et aux superstitions. Ce mouvement de libération suit le plan progressif de l'immanence, le lecteur doit se débarrasser tour à tour de ses illusions concernant Dieu, nature, les corps etc. Dans ce contexte, en découvrant qu'il n'y a rien au dehors de cette nature unique, l'homme pourrait sortir de son état passif, soumis et opprimé au nom des autorités non-existants et complètement illusoire, pour passer à un état plus actif et autonome. C'est seulement ainsi qu'il peut prendre conscience de son vrai désir et sa félicité suprême et s'efforcer en même temps de les réaliser. En ce sens, l'immortalité aussi bien qu'une vie autre que celle-là n'était considérée par Spinoza depuis le début de sa courte carrière philosophique, d'une part comme un obstacle pour l'affirmation du désir, d'autre part un moyen de rendre l'humanité passive et de l'enfermer dans une soumission totale. A la lumière de toutes ces constatations Spinoza, comme le résultat logique de sa pensée, *devait* nier l'immortalité de l'âme. Ce n'était pas seulement un sujet relatif à sa métaphysique de personne mais qui était aussi directement lié à ses vues sur la religion, la moralité et l'Etat.

Il en résulte clairement que ceux qui cherchent une théorie d'immortalité dans le concept l'éternité de l'esprit de Spinoza, non seulement se trompent énormément à propos du sens de l'*Ethique* mais ils prouvent qu'ils n'ont pas pu se libérer des

préjugés des religions historiques. Or Spinoza utilise le mot immortalité [immortalitas] qu'une fois dans son livre et c'est uniquement pour montrer l'absurdité et critiquer cette opinion du vulgaire. L'auteur de l'*Ethique* fait l'usage d'un terme bien propre à lui [mentis aeternitas] pour rompre avec toutes les connotations d'une vie au-delà et pour expliquer tout un autre phénomène.

Afin d'expliquer l'éternité de l'esprit qui est donc totalement différent de l'immortalité de l'âme, nous avons dû suivre les trois lignées interdépendantes : D'abord dans la lignée ontologique, nous devons distinguer les deux types d'éternité. Pour ceci, il a fallu recourir à la lettre XII où Spinoza définit l'éternité avec ses rapports à la durée et au temps. Pour résumer ce qu'on a été dit, l'éternité est simplement ce qui n'a pas de rapport avec le temps et qui demeure au dehors de toute catégorie temporelle. Suivant l'ontologie spinoziste en général, il est bien évident que dans ce cadre, les idées des essences de tous les modes finis – malgré leurs existences déterminées par la durée – seront conçues comme éternels, y compris sans doute l'idée de l'essence de l'homme. Mais nous avons aussi parlé de la spécificité et la complexité d'aptitude (la puissance d'être affecté) du corps humain. L'homme est d'abord un désir et un effort conscient de persévérer dans l'être (c'est sa vertu et sa puissance fondamentale). En d'autres termes, il s'efforce maintenir son existence corporelle qui est un ratio de mouvement et de repos, ou comme le dit Deleuze le rapport caractéristique. Le corps humain est nécessairement accompagné par l'idée de ce corps : l'esprit. Et c'est en vertu d'une partie de son esprit qu'est l'entendement que l'homme est capable de produire des idées claires et distinctes (adéquates) des affections de son corps et aussi des choses extérieures à travers puissance d'être affecté de son corps. Par là nous sommes renvoyés à la seconde lignée qui est celle de l'épistémologie. La théorie de la connaissance de Spinoza renferme trois étapes (genres de connaissances) qui exprime aussi les changements de positions éthiques par rapport à la distance au salut et à la vertu. L'homme qui, en passant par la Raison atteint le stade supérieur (science intuitive) dans la connaissance, saisit immédiatement les lois générales de la nature aussi bien que les idées des essences singulières des choses par un seul geste de l'entendement. De ce point de vue, les choses ne sont plus perçues dans une relation au temps mais seulement sous forme d'éternité. C'est aussi la compréhension la plus parfaite de Dieu. Comme les idées adéquates sont les connaissances éternelles des choses, plus on associe des idées

adéquates des essences singulières dans notre entendement plus on aura une part dans l'éternité. On rencontre ici au deuxième type d'éternité qui est propre à l'homme. La lignée éthique est étroitement liée à ce procédé épistémologique. La connaissance peut garantir notre salut et béatitude, c'est-à-dire une indépendance ou autonomie maximale à l'égard des passions, des événements de la fortune. Nos passions qui nous affaiblissent contre le haut et le bas de la vie quotidienne - affective se trouvent contrariées par les connaissances de leurs causes et cèdent leurs places aux affects actifs (auto-affections) qui augmentent notre puissance d'agir. Quand on conçoit les choses à l'intérieure d'une causalité nécessaire et éternelle, on ne tombera plus dans les inconsistances ou fluctuations de l'âme. Cela nous permettra d'être tranquille aussi bien qu'actif et libre. Comme on le voit, en suivant le problème de l'éternité on peut discerner tous les points essentiels du système. Et nous pouvons affirmer que Spinoza qui édifie un des plus grands systèmes philosophiques de l'histoire reste fidèle à ses convictions de jeunesse, aux hérésies marranes à cause desquelles il est chassé par sa communauté.

Pour conclure, nous voudrions revenir sur la pertinence du spinozisme qui non seulement donne toujours lieu aux nombreux débats philosophiques, mais inspire aussi à l'heure actuelle une éthique pratique et une politique de résistance collective. Le spinozisme ne se contente pas d'être une critique ou une interrogation des concepts sacrés, des valeurs morales et de toute sorte d'idéologies semblables, mais il s'applique à nous sauver de l'image vague d'un futur (bienheureux ou malheureux) auquel nous attachons nos craintes et nos espoirs, et ainsi, de diriger toute notre attention et toutes nos énergies créatrices et productives à aujourd'hui, à affirmer *ici et maintenant* la vie qui nous enveloppe partout et sans cesse. Et l'éternité ne se trouve que dans cette affirmation active d'*ici et maintenant*.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres de Spinoza*

SPINOZA, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement, Court traité, Les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques (Œuvres I)*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1964.

SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique (Œuvres II)*, présentation, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965.

SPINOZA, Baruch, *Ethique (Œuvres III)*, présentation, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965.

SPINOZA, Baruch, *Traité politique, Lettres (Œuvres IV)*, présentation, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965.

SPINOZA, Benedictus de, *Traité de la réforme de l'entendement*, présentation et traduction par André Lécrivain, Paris, GF Flammarion, « Edition bilingue », 2003.

SPINOZA, Baruch, *Ethique*, introduction, traduction, notes et commentaire par Robert Misrahi, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1990.

SPINOZA, Benedictus de, *Ethique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, « Série bilingue », 1999 (dont annexes : *La Vie de B. de Spinoza* par Colerus, *La Vie de M. Benoît de Spinoza* par Lucas).

SPINOZA, Baruch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost, Ankara, 2004.

SPINOZA, Benedictus de, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2000.

Descartes/Spinoza/Leibniz, *Söylem/İnceleme/Monadoloji*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1998.

* Sauf mention contraire nous citons la traduction d'Appuhn pour *Ethique*, *Traité théologico-politique*, *Traité politique*, *Pensées Métaphysiques*, *Court Traité* et *Lettres*. Toutefois pour les termes *mens* et *affectus* nous nous écartons de cette traduction en les rendant par *esprit* et *affect* au lieu de *âme* (*anima*) et *affection* (*affectio*). Pour le *Traité de la réforme de l'entendement* nous nous référons à la traduction de Lécrivain.

B. Ouvrages généraux

“Afterlife: Jewish Concepts” *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, pp.152-153

AKAL, Cemal Bâli, *Varolma Direnci ve Özerklik, Bir Hak Kuramı için Spinoza’yla*, Dost, Ankara, 2004.

AKAL, Cemal Bâli, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur, Edebiyatta Spinoza*, Dost, Ankara, 2004.

ALBIAC, Gabriel, *La Synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1994.

ALQUIE, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée » 1998.

ALTHUSSER, Louis, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Can, İstanbul, 1998.

ALTHUSSER, Louis, « Sur la pensée marxiste », Multitudes-Web : <http://www.multitudes.samizdat.net>

ARMANER, Türker, “Spinoza ve ‘Zaman’ın Siyasi Bir Mekan Olarak Restorasyonu”, in *Felsefe Tartışmaları*, sayı:34, İstanbul, 2005.

BAKER, Ulus, *Aşındırma Denemeleri*, Birikim, İstanbul, 2000

BAKER, Ulus, “Spinoza: Hayatın Geometrisi” in *Virgöl* sayı: 1, İstanbul, 1997.

BAKER, Ulus, “‘Alt’ı, ‘üst’ü – kimliği yıkıp parçalamak”, *Birikim* sayı 201, İstanbul, 2006.

BALIBAR, Etienne, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom, İstanbul, 2004.

BELLOW, Saul, *Boşlukta Sallanan Adam*, çev. Neşe Olcaytu, Okuyan Us, İstanbul, 2004

BRECHER, Gidéon (Gedaliah ben Eliezer), *L’immortalité de l’âme chez les juifs*, traduit de l’allemand par Isidore Cahen, Paris, Editions Lahy 2004.

BRYKMAN, Genviève, *La Judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972.

BREHIER, Emile, *Histoire de la philosophie, tome II*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1996.

BUMİN, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İstanbul, 1996

CRISTOFOLINI, Paolo, *Spinoza Chemins dans l’« Ethique »*, trad. L. Gaspar et L. Vinciguerra, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1998.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, introduction et notes par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1989.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles, *Les Cours de Gilles Deleuze*, <http://www.webdeleuze.com>

DELEUZE, Gilles, *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk, İstanbul, 2005.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki, Ankara, 2000.

İbrani Din Bilgisi (Türkiye Hahambaşılığı), İstanbul, 1992.

JAQUET, Chantal, *L'unité du corps et de l'esprit chez Spinoza*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 2004.

JAQUET, Chantal, *Sub Specie AEternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997.

KANT, Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduction par A.Philonenko in *Œuvres philosophiques* tome III, édité par F. Alquié, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986.

MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990.

MAIMONIDE, Moïse, *Le livre de la connaissance*, traduit de l'hébreu et annoté par V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, préface par Salomon Pinès, Paris, PUF, coll. « Quadrige » 1990.

MAIMONIDE, Moïse, *Le Guide des égarés*, traduit de l'arabe par Salomon Munk, Verdier, 1979.

MASON, Richard, *The God of Spinoza. A philosophical study*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

MESCHONNIC, Henri, *Spinoza Poème de la pensée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

MISRAHI, Robert, *L'être et la joie, perspectives synthétiques sur spinozisme*, Encre Marine, 1997.

MISRAHI, Robert, *Spinoza, Un itinéraire du bonheur par la joie*, Paris, J. Grancher, 1992.

MISRAHI, Robert, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Synthélabo, 1998.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2003.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1994.

NADLER, Steven, *Spinoza. Une vie*, trad. J.-F. Sené, Paris, Bayard, 2003.

NADLER, Steven, *Spinoza's Heresy. Immortality and The Jewish Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2004

NADLER, Steven, "Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics" in *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002).

RAPHAEL, Simcha Paul, "Do Jews Believe in Afterlife?" in *Judaism* Fall92, Issue 4

Sainte Bible ou l'Ancien et le Nouveau Testament, Version Synodale et La Bible de Jérusalem.

SMITH, Steven B., *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, New Haven, Yale University Press, 1997.

YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza et autres hérétiques*, trad. E. Beaumartin et J. Lagrée, Paris, Seuil, coll. « Libre Examen », 1991.

WOLFSON, Harry Austin, *La Philosophie de Spinoza*, trad. A.-D. Balmès, Paris, Gallimard, 1999.