

TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE

Préface et chapitres XVI à XX

*Du même auteur
dans la même collection*

CORRESPONDANCE.
ETHIQUE.
TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT.
TRAITÉ POLITIQUE. LETTRES.
TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE.

SPINOZA

TRAITÉ
THÉOLOGICO-
POLITIQUE

Préface et chapitres XVI à XX

Traduction
de

Charles APPUHN

Présentation, notes, dossier,
chronologie et bibliographie
de

Maxime ROVERE

GF Flammarion

Spécialiste internationalement reconnu, Maxime Rovere a consacré à la philosophie de Spinoza un commentaire détaillé (*Spinoza. Méthodes pour exister*, CNRS Éditions, 2010), un roman historique replaçant sa biographie en son contexte (*Le Clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : L'invention de la liberté*, Flammarion, 2017), ainsi que de nombreux articles dans des revues scientifiques. Il a également traduit sa *Correspondance* (GF-Flammarion, 2010), l'*Éthique* (Flammarion, 2022), et prépare actuellement une traduction du *Traité politique* (GF-Flammarion, à paraître). Sa propre pensée se déploie sous le nom de philosophie interactionnelle (*Se vouloir du bien et se faire du mal. Philosophie de la dispute*, Flammarion, 2022).

PRÉSENTATION

Fais ton choix, frère, qui que tu sois,
nous ne voulons pas te détacher d'une
communauté d'hommes pour te transpor-
ter dans une autre ; c'est vers autre chose
que nous t'invitons.

Pieter Balling¹

Lorsque Bento² de Spinoza (1632-1677) n'avait
pas encore trente ans, on disait de lui qu'il avait

1. Pieter Balling, *La Lumière sur le candélabre*, 1664, cité dans M. Rovere, « Shaping the Freedom of Speech: Tolerance and Intimacy in Pieter Balling's Light upon the Candlestick », in *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI^e-XVIII^e siècle). Les Libertins néerlandais/ The Dutch Libertines*, N. Gengoux, P. Girard, M. Laerke (dirs), Classiques Garnier, 2022, p. 103-136.

2. La forme hébraïque du prénom de Spinoza n'a été popularisée que bien après sa mort et n'apparaît jamais sous sa main. Dans le commerce, il signe Bento. Dans les livres et les lettres en latin, il signe Benedictus ou simplement B. Sur les enjeux idéologiques du prénom Baruch que la postérité lui a imposé, voir « Bébé B. dans le monde des signes », in M. Rovere, *Le Clan Spinoza*, Flammarion, 2017, p. 65 et suiv.

« l'habitude de blasphémer abominablement ¹ ». À un capitaine et un moine espagnols de passage à Amsterdam, il déclara un jour de 1658 que « Dieu n'existe que philosophiquement » et que « la foi n'est pas nécessaire au salut » : ces phrases, s'il les avait dites en public ou mises par écrit, l'auraient aussitôt conduit en prison ².

Tout au long de sa vie, Spinoza semble n'avoir rien écrit qui n'ait fait enrager certaines autorités. Banni en 1656 par les dirigeants juifs de la communauté d'Amsterdam, chahuté en 1665 par certains calvinistes dans son village de Voorburg comme un « homme qui se moque de toutes les religions ³ », dénoncé en 1670 par le consistoire de Hollande comme un « impie » jusqu'à ce que son livre, le *Traité théologico-politique*, soit officiellement interdit en 1674, enfin qualifié comme une « infection » en 1677 pour l'ensemble de son œuvre par l'Église catholique ⁴, il se présente à la postérité comme un *provocateur*.

1. David Franco Mendes cité par I. S. Révah, « Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam », *Revue de l'histoire des religions*, n° 154.2, 1958, p. 173-218.

2. Voir Jonathan Israel, *Spinoza, Life and Legacy*, Princeton University Press, 2023, p. 310.

3. Voir « Scandale au village », in *Le Clan Spinoza, op. cit.*, p. 319.

4. Voir Leen Spruit et Pina Totaro, « Niels Stensen's Denunciation of Spinoza's Philosophy to the Holy Office », in *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Brill, 2011, p. 68-72.

À quoi bon ? Quel sens y a-t-il pour un écrivain à attirer sur soi toute cette haine ? La réponse est que ce philosophe pas comme les autres ne s'est pas voué simplement à la recherche de la sérénité intérieure ou du bonheur individuel. Il incarne une forme différente de sagesse, où s'exprime une liberté en quelque sorte expérimentale, dont la force et la valeur viennent du fait qu'elle se destine, par définition, à être partagée. Oui, il s'agit de faire une *expérience* de la liberté où l'effort de chacun se trouve *augmenté* et non pas limité par celui des autres – peu importe ce qu'ils pensent ou ce qu'ils croient, pourvu qu'ils se laissent vivre entre eux. Cette pensée extraordinairement ouverte aux différences lui a valu d'être désavoué par un grand nombre d'autres philosophes, plus frileux ou plus conservateurs (Antoine Arnaud, G. W. Leibniz, Anne Conway, Pierre Bayle, Fénelon, et même Voltaire, qui le voyait comme un « esprit subtil et creux »¹). Pourtant, parmi les fidèles de toutes les religions ou chez les philosophes de tous les bords, d'innombrables lecteurs et lectrices ont trouvé dans ses œuvres, jusqu'à aujourd'hui, une source inépuisable d'inspiration. Dès lors qu'on s'intéresse à définir une liberté plus qu'individuelle, Spinoza apparaît comme un auteur incontournable, surtout si l'on veut, sans délai, la vivre ensemble.

1. Voir notamment Diego Donna, *Contre Spinoza. Critique, système et métamorphoses au siècle des Lumières*, Genève, Georg, 2021, p. 206.

Les extraits du *Traité théologico-politique* qu'on va lire ne doivent donc pas être abordés comme une simple *défense* de la liberté de penser et de s'exprimer. En effet, on ne doit pas présupposer la valeur de ces choses-là ; il faut d'abord les définir, puis démontrer le rôle qu'elles jouent dans l'organisation sociale. Ensuite, pourquoi considérer d'emblée ces « valeurs » comme attaquées ? À mieux y regarder, on verra dans ces chapitres que les rapports entre l'État et la société, mais aussi entre les individus, leurs pensées, leurs paroles et leurs actes, incitent à considérer les libertés moins comme des *valeurs à défendre* que comme des *problèmes à explorer*.

Sur ces bases, les audaces de Spinoza n'apparaissent plus comme des façons d'aller trop loin, mais comme les éléments d'une recherche visant à découvrir et à assurer les conditions de la coexistence entre des humains qui, parce que leurs passions les agitent, ne veulent pas s'entendre entre eux. Il ne s'agit donc pas de défendre, mais de *définir* et de *promouvoir* un environnement politique qui n'est jamais donné à personne. Personne ne trouve la liberté par hasard sur le chemin de l'Histoire, et ceux qui se lamentent aujourd'hui qu'on ne puisse « plus rien dire » ou qui s'effraient que d'autres « racontent n'importe quoi » feraient mieux d'admettre que les problèmes que soulèvent les croyances, les paroles et les actes sont en réalité constitutifs de l'espace politique. Là, il faut sans

cesse présenter son point de vue et l'argumenter afin qu'il puisse peser de tout son poids dans les rapports de pouvoir. Tel est bien le sens du latin *defensio* : il s'agit d'un « plaidoyer » où Spinoza propose quelque chose aux dirigeants, mais aussi à tous les membres de la société.

Tout cela signifie que la liberté de penser, comme la liberté d'expression, ne requièrent pas que l'on soit *pour*, ce qui suggérerait que l'on serait *contre* quelqu'un d'autre. Elles demandent avant tout d'être constamment définies et négociées, dans un mouvement qui ne se stabilise jamais. Car le questionnement sur ces libertés définit une tentative d'équilibrage perpétuellement rejetée par les déséquilibres sociaux, ce qui exige par conséquent qu'on le reformule pour restaurer, inlassablement, les conditions de la vie en collectivité. Comment s'y prendre ?

UNE TERRE FERTILE POUR LA PENSÉE

Spinoza s'est intéressé à ces questions parce qu'il a vécu à une époque où elles engendraient de très fortes tensions, mais aussi dans un pays offrant un contexte favorable à leur élaboration théorique. Au terme de la Guerre de Quatre-Vingt Ans (1568-1648), les Pays-Bas venaient tout juste de conquérir leur indépendance contre la monarchie espagnole. Ayant adopté un régime décentralisé fondé

sur des conseils de régents (les « États », assemblées administrant les grandes villes et les différentes provinces), la nouvelle « République des Provinces-Unies » put même, entre 1650 et 1672, se passer de chef suprême, ou *stadhouder*. Pendant cet intervalle, surnommé la *Vraie Liberté* (*Ware Vrijheid*), la personne la plus influente fut le secrétaire des États de Hollande et de Frise-Occidentale, le Grand Pensionnaire Jan de Witt (1625-1672), mathématicien cultivé et tolérant qui s'efforça, tout au long de son mandat, de garder la république à distance des pressions officielles de l'Église réformée (calviniste) et des ambitions monarchistes de l'entourage des princes d'Orange.

Si cette république était alors la plus tolérante d'Europe, c'est parce que, d'une part, elle avait dû faire taire les querelles religieuses entre les combattants pendant leur lutte commune pour l'indépendance et que, d'autre part, elle bénéficiait d'une situation économique tout à fait exceptionnelle. La société néerlandaise accueillait en effet deux grandes vagues de migrations, l'une venue des Pays-Bas du Sud ravagés par la guerre – 30 000 réfugiés quittèrent Anvers, notamment, après sa reprise par les Espagnols en 1585 – l'autre venue d'Espagne et du Portugal, où l'Inquisition poussait les Juifs, même convertis au catholicisme, à fuir les tortures et les confiscations de biens. Parmi ces immigrants se trouvaient des imprimeurs flamands, des commerçants portugais, des diamantaires, de nombreux

médecins et même des savants venus d'autres pays, tels que le français René Descartes (1596-1650) ou le morave Jan Amos Komenský, dit Comenius (1592-1670), et bien d'autres.

De nombreuses compétences et un capital financier important se concentrèrent donc dans les villes des Provinces-Unies, surtout à Amsterdam, favorisant les grandes innovations du capitalisme moderne¹. La Banque de change, qui proposait des formes de crédits originales favorisant les investissements, vit le jour en 1609. La Bourse des valeurs, où l'on pouvait vendre et acheter des biens sans s'embarasser avec les stocks ou les délais de livraison, naquit en 1611. La Compagnie néerlandaise des Indes orientales, première société par actions fondée en 1602, multiplia les comptoirs en Asie (Ceylan, Taïwan, Japon ou Indonésie, où elle fonda Batavia, aujourd'hui Djakarta), permettant l'importation de produits extrêmement rentables : clou de girofle, cannelle, poivre, soie, porcelaine. Elle fut complétée en 1621 par la Compagnie néerlandaise des Indes occidentales qui, elle, installa des colonies dans les Caraïbes, au Brésil, en Amérique du Nord (dont la Nouvelle-Amsterdam, qui deviendra New York) d'où elle se mit à importer coton, tabac, sucre, café, cacao... Poussée par le commerce, la marine néerlandaise, qui comptait

1. Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford University Press, 1998.

vers 1650 près de 16 000 bâtiments (contre 4 000 pour l'Angleterre), devint ni plus ni moins que le transporteur commercial du monde entier. Enfin, dans les terres des diverses provinces, ces échanges alimentèrent d'importantes industries de transformation : raffineries de sucre, manufactures de textiles, tailleries de diamants, etc.

Pourtant, si l'expression de « Siècle d'or néerlandais » (*Gulden eeuw*) ne s'emploie plus aujourd'hui, c'est parce que dans cette brillante société où florissaient les arts (en particulier la peinture : natures mortes, portraits, scènes de genres, marines...), où les savoirs se multipliaient (génie civil, optique, cartographie, géographie...), où la vie culturelle diversifiait ses supports (gazettes, ouvrages imprimés, traductions...), une partie du peuple souffrait d'une grande misère, les femmes avaient très peu de droits et, dans des colonies où régnait la violence, on faisait travailler dans les plantations des esclaves noirs ou indigènes, préfigurant le commerce triangulaire entre l'Afrique, l'Amérique et l'Europe qui ne prendrait toute son ampleur qu'au XVIII^e siècle mais dont le principe, l'esclavage, scandalisait déjà le maître de latin de Spinoza, Franciscus Van den Enden (1602-1674)¹. Ainsi, sans que l'on puisse en renier les plus belles réalisations, la modernité ne s'est pas *fabricquée* à Amsterdam, elle s'y est

1. Franciscus Van den Enden, *Court traité...*, 1664, 26, 26-40, cité dans Spinoza, *Éthique*, trad. et éd. M. Rovere, Flammarion, 2021, p. 722 (dorénavant abrégé *Éth*).

seulement *rassemblée*, car c'est là que convergeaient des contributions matérielles et intellectuelles venues du monde entier, parfois au prix du sang. La prospérité des Provinces-Unies doit être mise en balance avec les forces humaines arrachées à l'Afrique, les ressources extraites de l'Amérique et les inégalités galopantes en Europe, autant d'éléments dont l'association était en train de définir un monde radicalement nouveau : celui de la « modernité », dont le nôtre est le descendant ¹.

LES DÉFIS DE LA DIVERSITÉ

Tel qu'il apparaissait à Spinoza, le monde « moderne » souffrait principalement de sa diversité car, à Amsterdam comme ailleurs, la population se divisait entre des communautés qui s'affrontaient parfois violemment. Entre 1562 et 1598, les guerres de religion entre catholiques et protestants (dit « huguenots ») avaient déchiré la France, et de nombreux conflits de même origine avaient ensanglanté la Suisse, l'Angleterre, l'Écosse, le Saint-Empire romain germanique, etc. De plus, lorsque leurs idées étaient jugées contraire à la religion, les philosophes étaient condamnés un peu partout : Giordano Bruno avait été brûlé vif à Rome en

1. Voir Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, La Martinière, 2004.

1600, Giulio Cesare Vanini brûlé vif à Toulouse en 1619, Galilée contraint à se rétracter en 1633, Descartes censuré à Utrecht en 1645. Dans les Provinces-Unies, un nombre exceptionnel de religions se côtoyaient, et des querelles éclataient régulièrement entre communautés pour toutes sortes de motifs, chacune essayant de mobiliser les pouvoirs publics contre les autres.

Pourtant, la situation était relativement simple. Depuis 1651, seule l'Église réformée était autorisée à célébrer son culte publiquement, ce qui signifiait que le calvinisme était la religion officielle de la république. Les catholiques n'étaient tolérés qu'à condition de rester discrets : leurs églises, privées de clochers, étaient dissimulées à l'intérieur de bâtiments absolument semblables à des immeubles d'habitation¹. Néanmoins, contrairement à la plupart des pays d'Europe, la loi autorisait depuis 1597 à pratiquer ouvertement le judaïsme, et il y eut bientôt deux grandes synagogues à Amsterdam. Spinoza lui-même était issu d'une famille de marchands juifs d'origine portugaise, immigrés en

1. Voir Andreas Nijenhuis, « La coexistence confessionnelle aux Provinces-Unies du Siècle d'or. Pratiques religieuses et lieux de culte dissimulés à Amsterdam », in *Des religions dans la ville. Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI^e-XVII^e siècles*, Rennes, PUR, 2010, p. 57-82. Encore aujourd'hui, on peut visiter l'une de ces églises clandestines, surnommée *Ons' Lieve Heer op Solder*, « Notre-Seigneur-au-grenier », construite entre 1661 et 1663, sur le canal Oudezijds Voorburgwal à Amsterdam.

1623. Aucune archive ne prouve que ses parents aient été particulièrement pratiquants, mais Bento, formé à l'école *Talmud Torah*, maîtrisait l'hébreu, avait étudié en détail l'Ancien Testament (nommée la Torah chez les Juifs), et connaissait personnellement les rabbins qui s'insultaient entre eux lors d'effrayantes disputes théologiques¹. Il existait également un grand nombre de mouvements protestants, y compris non-calvinistes (sacramentaires, luthériens, mennonites...), qui vivaient intensément leur rapport à Dieu et prênaient souvent une morale très stricte, annonciatrice du puritanisme. Ces petites communautés étaient si nombreuses qu'elles formaient une nébuleuse désignée comme la « Seconde Réforme » (*Nadere Reformatie*) – violemment haïe par les réformés calvinistes².

Enfin, il y avait à Amsterdam quelques mosquées, fréquentées par les familles d'anciens esclaves turcs libérés par Maurice de Nassau lors du siège de L'Écluse en 1604. Comme le Maroc était lié aux Pays-Bas par un traité commercial de 1610, le sultan avait des correspondants qui achetaient pour lui des navires, des armes et des munitions.

1. Voir « La rabbinogonie de 1635 » et « La rabbinogonie de 1653 », dans *Le Clan Spinoza, op. cit.*, p. 69 et suiv. et p. 135 et suiv.

2. Voir Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, trad. A. Posner, Gallimard, 1969.

Dès le XVI^e siècle, l'humaniste Érasme de Rotterdam (1469-1536) avait écrit de nombreux textes pour atténuer la méfiance de ses contemporains envers l'Islam et liquider l'imaginaire des Croisades¹, de sorte que les intellectuels ressentiaient envers cette religion une certaine curiosité : en 1641, le Coran fut traduit en néerlandais.

Cependant, au lieu de nous représenter les communautés à partir de leurs frontières, en définissant chacune d'entre elles selon ses signes distinctifs, il est plus éclairant de les comprendre comme des projets de vie, des élans spirituels et des espérances matérielles : les religions constituaient des manières de se représenter soi-même, de comprendre le monde, de parler, de s'habiller, d'affronter les épreuves de l'existence (deuil, pauvreté, maladie, etc.) et d'en goûter les joies (manger, se reposer, fonder une famille, etc.). Cette approche dynamique éclaire plusieurs points, essentiels pour comprendre le propos de Spinoza.

D'abord, ces communautés vivaient ensemble au quotidien. Les familles juives employaient couramment des servantes chrétiennes ; les agriculteurs calvinistes faisaient venir des saisonniers catholiques des Pays-Bas du Sud ; parmi la milice des

1. Érasme a notamment écrit cette phrase dont se souviendra Spinoza : « Et pourtant ceux que nous appelons Turcs sont en grande partie des demi-chrétiens, et peut-être plus proches du véritable christianisme que la plupart d'entre nous » (*Dulce bellum imperitis*, in *Œuvres*, Robert Laffont, 2000, p. 955).

États, on trouvait des troupiers et des matelots luthériens venus d'Allemagne et de Scandinavie. Surtout, dans le monde des marchands où Spinoza noua ses amitiés les plus fortes (principalement avec des « chrétiens sans église » tels que Simon de Vries, qui le libéra des contraintes financières en lui léguant une rente, ou encore Jarig Jellesz et Pieter Balling, qui pratiquaient dans leurs débats une forme de tolérance dont Spinoza allait faire la théorie¹), on passait des contrats avec des hommes de toutes les religions, de toutes les origines, sans que cela pose aucun problème.

De plus, les conversions étaient un phénomène d'autant plus commenté qu'elles étaient assez courantes : à Amsterdam, des immigrants portugais ou espagnols se convertissaient au judaïsme (par exemple, le célèbre comédien Lorenzo Escudero), des juifs, des luthériens ou des mennonites devenaient catholiques (comme Juan de Prado ou Niels Stensen, deux proches amis de Spinoza, ou le grand poète Joost van den Vondel) ; de fervents catholiques devenaient anticléricaux, comme Franciscus Van den Enden². Ces conversions n'advenaient pas toujours au terme d'une crise spirituelle profonde : on changeait de religion par exemple au moment

1. Voir Dossier, p. ##. Pour plus de détails, voir Andrew C. Fix, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton University Press, 1991.

2. Sur ces conversions, voir *Le Clan Spinoza, op. cit.*, p. 218, 230, 275, 357.

de se marier ou de s'installer dans un nouveau pays. Du fait de cette mobilité interconfessionnelle, la question religieuse au XVII^e siècle posait moins la question d'une *identité*, comme aujourd'hui, que d'une *orientation*. Elle répondait moins à la question « qui suis-je, qui sont les miens ? » que « comment nous orienter vers le vrai bien, et par quels moyens ? »

Dans les Provinces-Unies, la coexistence des communautés s'organisait autour d'une séparation rigoureuse entre l'espace public et l'espace privé. On y jouissait d'une liberté de culte unique en Europe, comparable seulement à celle de l'empire ottoman, mais cela signifiait aussi que, sous prétexte d'ordre public, les signes religieux étaient interdits dans la rue aux minorités non calvinistes. Par exemple, les catholiques devaient se rendre à la messe deux par deux, jamais en cortège ; leurs processions, censées suivre le calendrier des saints, étaient interdites. Ou encore, lorsque les pleureuses juives accompagnaient les défunts depuis le centre de la ville vers le cimetière de *Beth Haïm*, à Ouderkerk, les riverains des bords de l'Amstel se plaignaient aigrement du bruit.

PREMIÈRE TENSION PROBLÉMATIQUE : ENTRE
LA DIVERSITÉ SOCIALE ET LA SOUVERAINETÉ
POLITIQUE

Les penseurs de l'époque durent l'admettre : une fois l'unité religieuse européenne disparue, la société était devenue plus multiple que les institutions censées l'organiser. Dans ces conditions, comment conserver l'unité politique ? Autrement dit, comment éviter le retour des guerres civiles qui avaient ravagé le siècle précédent ? De ce premier axe naquit le problème de la tolérance tel qu'il se pose encore aujourd'hui : il provient d'une tension entre la diversité de la population et l'unité du pouvoir censé garantir la paix. Ce pouvoir suprême, depuis le philosophe Jean Bodin (1529-1596), est désigné en philosophie comme le « souverain », puissance de commandement située au-dessus des autres¹. Pour exercer son autorité sur toutes les forces sociales sans se mêler à elles, la « souveraineté » doit être première et incontestable, donc indivisible. Mais d'où vient-elle ? De Dieu ? Du roi ? Du peuple ? Et sur quoi s'exerce-t-elle ? Les actes ? Les paroles ? Les pensées ?

Le fait d'unifier la population autour des choix religieux des dirigeants (*cujus regio, ejus religio* : tel

1. Jean Bodin écrit : « La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République », in *Les Six Livres de la République*, chap. 8, Fayard, 1986.

prince, telle religion), constituait une première façon de répondre au problème. Elle supposait d'exclure et de persécuter toutes les minorités ; l'expérience prouva que cette solution, en favorisant l'exode de précieux éléments (les huguenots fuyant la France, les juifs fuyant le Portugal) affaiblissait les pays à l'avantage de leurs voisins – sans parler des souffrances liées aux tortures, aux exécutions, etc.

Une autre option supposait de séparer les domaines politique et religieux. Cette division avait été formulée dès le début de la Réforme par Martin Luther (1483-1546). Selon Luther, il convenait de distinguer entre les affaires terrestres, où l'autorité civile est souveraine et définit le règne de la Loi, et les affaires spirituelles qui concernent seulement l'âme, où la parole de Dieu est souveraine et définit le règne de l'Écriture¹. L'inconvénient de cette division entre la Loi et la Foi, c'est-à-dire entre le sujet d'un prince et le croyant d'une religion, est qu'elle place la religion au-dessus de toute politique, de sorte qu'il devient difficile de déterminer jusqu'où la Foi peut aller, *hors* ou *contre* la Loi.

Enfin, l'italien Niccolò di Machiavelli, dit Machiavel (1469-1527) envisage une solution pragmatique : selon lui, la politique doit être pensée en termes de rapports de pouvoir, sans que

1. Martin Luther, « À la noblesse de la nation allemande », in *Œuvres I*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1999.

la morale ou les valeurs chrétiennes interfèrent avec la logique de l'action. La politique est un dialogue permanent entre les caprices des événements (la « Fortune ») et l'habileté à affirmer son pouvoir en toutes circonstances (la « vertu »)¹. Cette autonomie de la logique politique signifie que le souverain doit toujours faire au mieux de ses intérêts, qu'il s'agisse d'accomplir le bien ou le mal, toutes les fois que cela sera nécessaire.

La position de Spinoza tient compte de tous ces auteurs, mais elle est originale sur plusieurs points. D'abord, il considère que la fonction du souverain est de *préserver la multitude* en tant que telle, autrement dit que le souverain n'a aucunement vocation à unifier la société, mais à protéger la population d'elle-même² : cela contribue à l'élaboration d'une conception nouvelle de l'État, en tant qu'entité distincte visant seulement à *fournir un cadre* à la société³. La fonction de l'État n'est plus d'être le bras séculier d'une religion, mais de *garantir la paix sociale* entre les diverses communautés et la *sécurité* des individus⁴. Les différences et les résistances ne peuvent ni ne doivent être écrasées par l'État, même si l'État ne peut tolérer aucune autre loi que

1. Nicolas Machiavel, *Le Prince*, trad. Y. Lévy, GF-Flammarion, 1980.

2. Voir chap. ###, p. ###.

3. Voir chap. ###, p. ###.

4. Voir chap. ###, p. ###.

la sienne, car cela briserait le principe de souveraineté.

Néanmoins, si l'on réfléchit de cette manière, il devient difficile cette fois de déterminer jusqu'où la Loi peut aller, *hors* ou *contre* la Foi. L'État doit-il décider de la manière dont se définissent les religions ?

DEUXIÈME TENSION PROBLÉMATIQUE : ENTRE L'ÉLAN RELIGIEUX ET L'AUTORITÉ

Le deuxième axe qui définit le problème de la tolérance tient donc à une autre tension, cette fois-ci entre la religion et l'espace social de la modernité : l'individu doit-il garder sa religion « à l'intérieur » ou peut-il la manifester « à l'extérieur », et où passe la frontière entre les deux ? Au seuil de sa maison ? De sa conscience ? De ses paroles ou de ses actes ? Inversement, dans quelle mesure le souverain doit-il faire des lois qui s'appliquent aux institutions religieuses (le choix des dirigeants, les activités permises ou interdites les jours de fête, etc.), bref, définir un « droit des sacrements » (*jus circa sacra*) pour ne pas laisser les Églises devenir « un État dans l'État », ayant le pouvoir d'interdire et de punir ?

Aujourd'hui, on a coutume de définir une religion en fonction de *croyances* concernant la dignité de certains prophètes (par exemple Moïse, Jésus ou

Mohammed), appuyées sur des *textes* que l'on considère comme sacrés, des *rituels* que l'on accomplit selon un calendrier précis, ainsi que des *prescriptions et interdictions* qui définissent le mode de vie d'une communauté. Mais ici encore, la réflexion originale de Spinoza prolonge plusieurs considérations fondatrices de l'époque moderne.

En effet, ces repères ont radicalement bougé au cours du XVI^e siècle. Les théologiens Ulrich Zwingli (1484-1531) et Jean Calvin (1509-1564) ont développé une nouvelle approche des rituels, dont la principale innovation consiste à les considérer comme des actes symboliques et non comme des miracles. Calvin, en insistant sur la foi personnelle – la seule grâce véritablement miraculeuse – et sur la prédestination, a introduit l'idée que les âmes suivent chacune une destinée qui leur est propre, et donc qu'elles sont sauvées une par une. Face à cet individualisme spirituel, l'Église a perdu son statut d'intermédiaire entre les hommes et Dieu, mais l'institution calviniste prétendait bien continuer à faire le tri entre fidèles et infidèles. À Amsterdam, cela n'empêchait pas des auteurs comme Jan Knol ou Adam Boreel d'inciter les croyants à rejeter la tutelle de toutes les Églises pour ne se fier qu'à une « lumière intérieure » leur permettant d'interpréter eux-mêmes, en « libres prophètes », le message de la Bible¹. D'ailleurs, ces questionnements ne se limitaient pas au monde chrétien : dans le judaïsme,

1. Voir Andrew C. Fix, *Prophecy and Reason*, *op. cit.*, p. 57 et suiv.

nombreux étaient ceux qui rejetaient les traditions orales (désignées comme le Talmud), dénonçaient les erreurs d'interprétation des rabbins, se moquaient des prescriptions de la Loi ou voulaient les abolir, comme le théologien Uriel da Costa, le provocateur Daniel de Ribera ou les partisans de Sabbataï Tsevi¹. Il n'est donc pas exagéré de dire qu'au XVII^e siècle, les querelles entre les religions se doublaient partout de disputes internes à chacune, de sorte que les différences de sensibilité ne cessaient d'engendrer des schismes déchirant la communauté juive, multipliant les sectes chrétiennes et mobilisant l'intervention des magistrats.

Pour répondre à cet effritement, Spinoza propose de redéfinir la religion en un sens qui ne correspond pas à ce qu'en disent les institutions religieuses. Selon lui, aucun individu ne montre s'il est fidèle à son Dieu autrement que par une certaine disposition d'esprit qu'il manifeste par ses actes. Inutile donc de tracer une frontière entre l'intérieur et l'extérieur, puisque la visée de la religion est de mettre les deux en cohérence. L'écart doit plutôt passer entre différents types d'actes, car

1. Voir Israël Salvador Révah, *Uriel da Costa et les marranes de Porto. Cours au Collège de France, 1966-1972*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004 ; Natalia Muchnik, *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*, Honoré Champion, 2005 ; Gershom Scholem, *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique (1626-1676)*, trad. M.-J. Jolivet et A. Nouss, Verdier, 2008.

ce sont les gestes concrets des humains qu'il s'agit de réguler. Par conséquent, les croyances, les textes, les rituels n'ont d'importance que dans la mesure où ils soutiennent les individus dans leur effort pour s'orienter dans l'existence sans menacer personne, tout en les protégeant de ceux qui y naviguent différemment d'eux.

Spinoza incite donc à faire la part entre *la religion* et *les religieux*. Il conçoit la religion comme une relation intime avec l'existence que chacune, chacun peut favoriser par les méthodes qui lui conviennent, soit par le raisonnement philosophique, soit par des images, des récits et par tout le répertoire des cultes, des croyances, des rituels, des prières, etc. À quoi sert tout cela ? À se contraindre soi-même à *obéir* aux principes qui rendent la vie *libre* : amour, justice, charité, lesquels constituent l'unique « loi divine ». Ainsi, de même que l'État ne doit pas chercher à aplanir la diversité de sa population, la religion ne consiste pas à étouffer les questionnements spirituels (sur les croyances, sur les rituels ou sur quoi que ce soit d'autre), mais à laisser chacun chercher son chemin. Cette forme de tolérance ne vise donc pas à mettre fin aux querelles – au contraire, elle assure que les débats d'idées sont à encourager dès lors qu'ils ne font aucun mal à la « vraie religion » telle que la définit la « loi divine ¹ ».

1. Voir Dossier, p. ###.

Bien sûr, en insistant sur la liberté des individus et des groupes à définir pour eux-mêmes les moyens d'obéir à cette « loi divine », Spinoza anéantit *l'autorité* spirituelle que revendiquent prêtres, pasteurs, rabbins et imams, mais à aucun moment il ne se propose d'attaquer la *religion*. Au contraire, son projet est de la défendre ! Contre les meneurs d'âmes avides de pouvoir, contre les institutions religieuses qui tendent à usurper l'autorité du souverain, il s'agit de garantir l'intimité de l'élan religieux et de laisser chacune, chacun définir par elles ou par eux-mêmes les repères qui leur permettent de ne pas se perdre dans les méandres de leurs émotions.

TROISIÈME TENSION PROBLÉMATIQUE :
ENTRE L'ALTÉRITÉ ET LA COMMUNE
HUMANITÉ

Pourtant, si l'on prend le point de vue de chaque individu, la liberté ouvre un troisième axe problématique. Que signifie être libre lorsque l'on vit dans un État dont on ne choisit pas les lois, quand on doit se soumettre à des obligations pénibles ou absurdes, quand on voit ses contemporains agir d'une manière que l'on juge révoltante ? Ici, le problème de la tolérance procède d'une nouvelle tension entre nos émotions ou nos convictions les plus intimes, et l'expérience que vivent les autres. Comment ne pas souffrir de nos différences ?

Comment notre altérité ne mettrait-elle pas en question notre commune humanité ?

Pour éclairer cette difficulté, il est essentiel de ne pas prendre l'individu comme un tout indivisible ; il faut tenir compte de sa composition (chacun est traversé de sensations, d'émotions, etc. qu'il ne partage pas avec les autres) et de son ouverture envers l'extérieur (il ne cesse de se préoccuper de ce que pensent les autres). Pour comprendre comment les humains peuvent néanmoins vivre ensemble, Spinoza bénéficie d'un remarquable prédécesseur, le philosophe anglais Thomas Hobbes (1588-1679).

Dans le *Léviathan* (1651), Hobbes observe que les incertitudes de chaque individu sur sa propre valeur, ainsi que la menace réelle, possible ou imaginaire que les autres font planer sur ses conditions d'existence, nous incitent à nous agresser les uns les autres pour prévenir toute attaque. Si l'on laissait cette tendance à elle-même, c'est-à-dire à « l'état de nature », elle nous jetterait dans « la guerre de tous contre tous »¹. Mais en vivant en communauté, nous entrons dans « l'état civil » car nous transférons notre puissance au souverain par une sorte de contrat implicite. Ainsi, ce qui nous apparaît comme une commune humanité ne vient pas de notre unité en tant qu'espèce, ni même de nos ressemblances physiques et morales (qui

1. Thomas Hobbes, *Léviathan*, chapitres X-XVIII et XXI, trad. F. Tricaud, GF-Flammarion, 2017, p. ##.

auraient plutôt tendance à nous affronter), mais de notre capacité à former ensemble un seul géant constitué de tous, un méga-individu englobant tous les individus. Ce géant, auquel Hobbes donne le nom d'un monstre biblique (le « léviathan ») est l'entité politique souveraine sans laquelle il ne peut y avoir ni vérité, ni foi, ni aucune différence entre le bien et le mal, car chacun jugerait tout selon ses propres affects. S'ils admettaient que tout est subjectif, les individus s'entretueraient. Notre commune humanité est donc gagnée, malgré nos différences, en surmontant nos singularités par le transfert de notre pouvoir à un arbitrage souverain. Dans un état de droit, toute notre vie passe sous la protection de cette puissance.

En s'appuyant sur la notion d'affects, Spinoza prolonge la pensée de Hobbes de manière originale. En effet, comme nos émotions nous emportent et nous aveuglent malgré nous, nous ne pouvons rien promettre à leur égard : le contrat ne s'y applique pas, nous ne pouvons pas transférer cette puissance, puisque la force des passions ne nous appartient pas¹. Tout citoyen est donc en permanence un barbare ou un sauvage, en lutte non seulement contre

1. Voir notamment la lettre de Spinoza à Jarig Jellesz citée ci-dessous, p. ##. Dans l'*Éthique*, Spinoza écrit : « La force et la croissance d'une passion quelconque et sa persévérance à exister ne sont pas définis par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer à exister, mais par la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre » (*Éth.*, IV, 5, p. 583).

les autres mais contre sa propre barbarie, celle qui s'impose à lui lorsque ses passions le submergent. Par conséquent, la tolérance ne revient pas simplement à accepter que les autres individus ne ressentent pas les choses comme nous (principe d'altérité), ni à se fier à l'arbitrage du collectif plus qu'à soi-même (principe du contrat social), elle consiste à reconnaître qu'aucun individu humain n'est tout à fait maître de lui-même, de sorte que la loi civile nous aide collectivement et individuellement à nous comporter en êtres rationnels plutôt qu'en bêtes sauvages – tout en échouant régulièrement.

Ainsi, la tolérance selon Spinoza ne consiste pas à laisser chacun libre de ses choix. Elle signifie admettre que la liberté des individus soit régulièrement perdue par eux mais qu'on puisse les aider, à l'échelle collective, à la retrouver sans pour autant les opprimer. En ce sens, la liberté se produit entre deux esclavages : d'un côté, l'esclavage de nos passions intimes ; de l'autre, l'esclavage toujours possible d'un tyran qui nous imposerait d'agir contre notre intérêt. La liberté d'un citoyen, comme celle d'une république, consiste donc à avancer en funambules, toujours en équilibre entre la bête enragée et la mécanisation imbécile, pour affirmer une existence singulière tout en contribuant à l'existence de tous. En ce sens, l'être humain fait sans cesse la bascule entre la « nature de son esprit », rationnelle, dont les règles de cohérence ne sont pas plus subjectives que $2 + 2 = 4$, qui

l'incitent à chercher le bien pour lui et pour tous, et la « nature humaine » disponible à toutes sortes de passions qui orientent ses désirs.

En définitive, la tolérance ne consiste pas en une réserve ou une retenue interdisant de s'immiscer dans l'espace privé des autres individus, comme si nous étions des maisons dans une ville dont les seuils ne devraient pas être franchis. Au contraire, elle s'appuie sur le fait qu'aucun individu ne se possède lui-même, de sorte que le contrôle rationnel que chacun peut exercer sur ses passions est un effort commun à tous. Ce qui est *privé* n'est donc pas une *propriété*, c'est l'inverse : nos émotions, nos croyances, nos préférences sont d'autant plus intimes qu'elles ne nous appartiennent pas ; elles échappent à l'individu à la fois pour le pire, quand ses passions le rendent inhumain, et pour le meilleur, lorsque sa compréhension des choses l'incite à aimer et à aider les autres. L'espace politique se définit alors à la fois comme totalement intime et totalement partagé.

QUATRIÈME TENSION PROBLÉMATIQUE : ENTRE LE DÉSACCORD ET LE REJET

On pourrait croire que des pensées aussi profondes allaient valoir à Spinoza un immense succès. En réalité, dès sa publication le 15 janvier 1670,

son livre fut considéré comme une suite inacceptable de « blasphèmes ». La plupart des lecteurs en retinrent surtout que, pour lui, les Saintes Écritures sont un livre comme un autre, qu'aucun rituel ni croyance ne sont indispensables pour être fidèle à la loi divine, que le mot « Dieu » peut être compris à peu près comme on veut, que la religion se limite à sa dimension pratique et que les institutions religieuses devraient être soumises à l'État. Il y avait là de quoi choquer le plus humble croyant comme les plus hauts dignitaires.

Cependant, les efforts de Spinoza pour promouvoir des conditions permettant à tous les humains de vivre ensemble avaient commencé avant cette date et n'allaient pas s'arrêter là. En effet, d'après certaines sources, le *Traité théologico-politique* tel que nous le connaissons propose une version déjà atténuée d'un manuscrit perdu où Spinoza, après avoir été banni le 27 juillet 1656 de la communauté juive d'Amsterdam pour une série de manquements à ses règles¹, aurait passé sa colère contre ses juges, rabbins et laïcs, dans une première étude de l'Ancien Testament (une « apologie de sa sortie de la synagogue² »). Ce texte

1. Voir « 27 juillet 1656. Affaire classée », in *Le Clan Spinoza*, *op. cit.*, p. 185.

2. L'information vient d'un témoignage oral du fils de son éditeur, Jan Rieuwertsz. Pour une audacieuse reconstruction de ce texte perdu, voir Edwin Curley, « Spinoza's Lost Defense », in *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, éd. Y. Y. Melamed, Oxford University Press, 2015, p. 9-32.

était tellement brûlant, semble-t-il, qu'il ne fut jamais publié. Ensuite, lorsque le philosophe interrompit son travail sur l'*Éthique* en 1665 pour reprendre ses analyses sur la religion et rédiger le *Traité théologico-politique*, il venait d'être dénoncé au clergé calviniste par certains habitants de son village : désormais, son irritation se tournait donc vers les théologiens et les institutions religieuses¹. Enfin, alors qu'il préparait avec ses amis Lodewijk Meyer et Jan Rieuwertsz la publication de ce texte au cours de l'année 1669, son « plaidoyer » se chargea d'une nouvelle urgence, car un penseur radical proche de leur sensibilité, Adriaen Koerbagh, fut traqué puis jugé et jeté en prison, où il mourut peu après. Certaines remarques de Spinoza s'orientèrent donc vers les responsables civils, afin de les convaincre de ne pas condamner les meilleurs éléments de la société néerlandaise².

Ces trois types d'adversaires successifs permettent de mieux comprendre les provocations qui émaillent le *Traité théologico-politique* : souvent, Spinoza a employé des tournures de phrase choquantes parce qu'il se trouvait pris dans des situations dangereuses, où même le plus grand sage – c'est lui qui le dit – ne peut être serein³. Pourtant, lorsqu'il reçut les réactions outrées de philosophes que lui-même estimait – comme Henry Oldenburg, secrétaire de la Royal

1. Voir « Scandale au village », in *Le Clan Spinoza, op. cit.*, p. 318.

2. · Voir chap. ###, p. ###.

3. · Voir chap. ###, p. ###.

Academy, ou Lambert van Velthuysen, important auteur cartésien – il voulut s’expliquer et diminuer encore l’âpreté de son ton. Il rédigea donc des explications destinées à « éclaircir ce traité par certaines notes et détruire les préjugés contre lui, si c’est possible¹ ». Nous disposons ici des « Annotations » 33 à 39, publiées bien après sa mort, survenue en 1677.

Cet effort d’écriture indique un dernier axe pour aborder la tolérance, sous la forme d’un problème fondamentalement *esthétique* : sur quel ton, dans quel style faut-il écrire pour être correctement lu, c’est-à-dire pour que ses propositions soient bien comprises et évaluées sereinement, à l’aune de la raison ? Et l’État doit-il laisser publier des textes de tous les tons, de tous les styles ? Ce problème procède d’une tension entre les désaccords intellectuels et les rejets émotionnels, autrement dit requiert de définir une attitude citoyenne, toutes les fois qu’il nous faut naviguer entre l’incompréhension (où notre esprit singulier atteint ses propres limites) et la colère ou la haine, affects qui témoignent de l’impuissance du cœur.

Or, cette difficulté ne peut pas, ne doit pas être réglée au niveau politique, car selon Spinoza, la fonction de l’État est de *préserver la diversité* (notamment des arts et des lettres, depuis la

1. Lettre 68 à Oldenburg du 7 août 1675, [2], in Spinoza, *Correspondance*, trad. et éd. M. Rovere, GF-Flammarion, 2010, p. 351.

démonstration philosophique la plus froide jusqu'à l'ironie et au sarcasme) et de laisser chacun développer les moyens de sa foi (y compris par des textes polémiques, tant qu'ils n'incitent pas à la haine). De plus, puisque personne ne contrôle ses émotions, aucune émotion ne peut avoir force de loi. On a donc bien le droit d'être choqué, mais pas d'interdire de choquer. Et l'on a aussi le droit de provoquer, mais il ne faudra pas s'étonner de susciter en retour des réactions agressives. Spinoza, quant à lui, passa sa vie à atténuer l'intensité émotionnelle de ses textes, car il démontre lui-même dans l'*Éthique* que les passions – même les plus légitimes – ont tendance à affronter les hommes plutôt qu'à les rassembler, et à se retourner contre l'individu qui les ressent, au lieu d'être utiles à lui et aux autres¹.

Maxime Rovere

1. « En tant que les hommes sont aux prises avec des affects qui sont des passions, ils peuvent être différents par nature [...] et contraires les uns aux autres [...]. Et partant, les hommes conviennent nécessairement aussi toujours entre eux, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison » (*Éth.*, IV, 35, démonstration, p. 635-637). De plus, « [c]'est lorsque chaque homme cherche le plus ce qui lui est utile, à lui, que les hommes sont les plus utiles les uns aux autres » (*ibid.*, corollaire 2, p. 637-639). Enfin, « À toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un affect qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans lui par la raison » (*ibid.*, IV, 59, p. 705).

NOTE SUR LE TEXTE

Dans ce volume sont présentés les passages du *Traité théologico-politique* où Spinoza défend ses thèses les plus politiques, à savoir la préface et les derniers chapitres, numérotés de XVI à XX. La traduction française a été réalisée par Charles Appuhn entre 1921 et 1923 ; on ne l'a que très rarement modifiée. Les numéros de paragraphe sont repris de l'édition parue en 1999 aux Presses universitaires de France par J. Lagrée et P.-F. Moreau. De nombreux passages à la ligne ont été ajoutés pour faciliter la lecture. Les références textuelles de Spinoza ont été déplacées parmi les notes de l'auteur et sont signalées par des astérisques.

À la fin de sa préface, Spinoza fournit un plan très détaillé de chacun des chapitres, donnant une idée claire du texte intégral. Pour lire ce plan, on se reportera à l'édition complète du *Traité théologico-politique*, également disponible par le même traducteur dans la collection « GF ».

TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE

*contenant plusieurs dissertations où l'on montre que
la liberté de philosopher non seulement peut être
accordée sans dommage pour la piété et pour la paix
de la république, mais aussi qu'on ne peut la
supprimer sans supprimer en même temps la paix de
la république et la piété.*

Par là nous connaissons que nous demeu-
rons en Dieu et que Dieu demeure en nous,
parce qu'il nous a donné de son esprit ¹.

Jean, épître I, chap. IV, vers. XIII.

HAMBOURG
CHEZ HEINRICH KÜNRAHT
1670 ²

1. Isolée et traduite sous cette forme, cette citation de la Bible a une portée discrètement anticléricale, car elle suggère que le lien entre les hommes et Dieu ne dépend ni de textes sacrés, ni de rituels ou d'un calendrier précis, ni même d'une organisation religieuse. Plus loin, Spinoza interprète la notion d'« esprit » en un sens strictement moral, comme un esprit de justice et de charité (chap. XIII). Par ailleurs, bien qu'il explicite peu sa pensée ici, le mot « Dieu » désigne dans sa philosophie une puissance naturelle : « La puissance par laquelle les choses singulières, et par conséquent l'homme, conservent leur être est la puissance même de Dieu, c'est-à-dire de la nature » (*Éth.*, IV, 4, démonstration, p. 581).

2. Pour ne pas valoir à son auteur une peine de prison, le livre est publié de façon anonyme. De plus, les noms de l'éditeur (en réalité, Jan Rieuwertsz, proche ami de Spinoza) et du lieu de

PRÉFACE

[1] Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un dessein arrêté, ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais prisonniers de la superstition. Mais souvent réduits à une extrémité telle qu'ils ne savent plus que résoudre, et condamnés, par leur désir sans mesure des biens incertains de fortune, à flotter presque sans répit entre l'espérance et la crainte, ils ont très naturellement l'âme encline à la plus extrême crédulité ; est-elle dans le doute, la plus légère impulsion la fait pencher dans un sens ou dans l'autre, et sa mobilité s'accroît encore quand elle est suspendue entre la crainte et l'espoir, tandis qu'à ses moments d'assurance elle se remplit de jactance et s'enfle d'orgueil.

publication (en réalité, Amsterdam) sont volontairement faux, afin d'éviter les plaintes que des responsables de l'Église réformée pourraient déposer devant les autorités civiles. De fait, elles aboutiront à faire interdire en 1676 l'expression publique de plusieurs propositions de Spinoza.

[2] Cela, j'estime que nul ne l'ignore, tout en croyant que la plupart s'ignorent eux-mêmes¹. Personne en effet n'a vécu parmi les hommes sans avoir observé qu'aux jours de prospérité presque tous, si grande que soit leur inexpérience, sont pleins de sagesse, à ce point qu'on leur fait injure en se permettant de leur donner un conseil ; que dans l'adversité, en revanche, ils ne savent plus où se tourner, demandent en suppliant conseil à tous et sont prêts à suivre tout avis qu'on leur donnera, quelque inepte, absurde ou inefficace qu'il puisse être.

On remarque en outre que les plus légers motifs leur suffisent pour espérer un retour de fortune, ou retomber dans les pires craintes. Si en effet, pendant qu'ils sont dans l'état de crainte, il se produit un incident qui leur rappelle un bien ou un mal passés, ils pensent que c'est l'annonce d'une issue

1. Si Spinoza estime que tout le monde connaît les raisonnements précédents sur le lien entre peur et superstition, c'est qu'il les reprend en partie du philosophe épicurien Lucrèce, dont les vers sont couramment étudiés en cours de latin (voir *De la nature*, I, v. 102 et suiv., trad. J. Kany-Turpin, GF-Flammarion, 2021, p. 71 puis V, v. 1161 et suiv., p. 454). Et si, selon Spinoza, cette connaissance ne produit pas beaucoup d'effets, c'est qu'elle est associée à une grande méconnaissance de soi, ce qui constitue un autre lieu commun de l'Antiquité. Le fronton du temple d'Apolon à Delphes portait l'inscription : « Connais-toi toi-même ». Les philosophes en firent un mot d'ordre philosophique (voir par exemple Platon, *Charmide*, 165a et suiv., in *Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Flammarion, 2023, p. 172-173).

heureuse ou malheureuse et pour cette raison, bien que cent fois trompés, l'appellent un présage favorable ou funeste. Qu'il leur arrive maintenant de voir avec grande surprise quelque chose d'insolite, ils croient que c'est un prodige manifestant la colère des dieux ou de la suprême divinité ; dès lors ne pas conjurer ce prodige par des sacrifices et des vœux devient une impiété à leurs yeux d'hommes sujets à la superstition et contraires à la religion. De la sorte ils forgent d'innombrables fictions et, quand ils interprètent la nature, y découvrent partout le miracle comme si elle délirait avec eux.

[3] En de telles conditions nous voyons que les plus adonnés à tout genre de superstition ne peuvent manquer d'être ceux qui désirent sans mesure des biens incertains ; tous, alors surtout qu'ils courent des dangers et ne savent trouver aucun secours en eux-mêmes, implorent le secours divin par des vœux et des larmes de femmes, déclarent la raison aveugle (incapable elle est en effet de leur enseigner aucune voie assurée pour parvenir aux vaines satisfactions qu'ils recherchent) et traitent la sagesse humaine de vanité ; au contraire les délires de l'imagination, les songes et les puérides inepties leur semblent être des réponses divines ; bien mieux, Dieu a les sages en aversion ; ce n'est pas dans l'âme, c'est dans les entrailles des animaux que sont écrits ses décrets, ou encore ce sont les insensés, les déments, les oiseaux qui, par

un instinct, un souffle divin, les font connaître¹. Voilà à quel point de déraison la crainte porte les hommes.

[4] La cause d'où naît la superstition, qui la conserve et l'alimente, est donc la crainte ; que si, outre les raisons qui précèdent, on demande des exemples, je citerai Alexandre : alors seulement qu'aux portes de Suse il conçut des craintes sur sa fortune, il donna dans la superstition et eut recours à des devins^{* 2} ; après sa victoire sur Darius, il cessa de consulter devins et aruspices³, jusqu'au jour de grande anxiété où, abandonné des Bactriens, provoqué au combat par les Scythes, immobilisé lui-même par sa blessure, il retomba (ce sont les propres paroles de Quinte-Curce^{**}) « dans la

* Voir Quinte-Curce, liv. V, § 4.

** Quinte-Curce, liv. VII ; § 7.

1. Dans l'Antiquité romaine, certaines pratiques de divination consistent à lire des signes dans les entrailles d'animaux offerts en sacrifice ou dans le passage des oiseaux dans certains espaces du ciel. Voir Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 4, § 7 et suiv., in *Les Stoïciens*, trad. E. Bréhier, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 413-414).

2. Dans le récit de Quinte-Curce, le roi de Macédoine Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.) se trouve en Perse quand son armée s'engage dans des gorges où leurs ennemis les bombardent de roches, ce qui inspire au conquérant tellement de honte et de peur qu'il consulte les devins (Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, L., V, § 3).

3. Prêtres chargés de lire l'avenir dans les entrailles d'animaux sacrifiés et les phénomènes naturels.

superstition qui sert de jouet à l'esprit humain, et chargea Aristandre, en qui reposait sa crédulité, de savoir par des sacrifices quelle tournure prendraient ses affaires¹ ».

On pourrait donner ici de très nombreux exemples mettant le fait en pleine évidence : les hommes ne sont dominés par la superstition qu'autant que dure la crainte, le vain culte auquel ils s'astreignent avec un respect religieux ne s'adresse qu'à des fantômes, aux égarements d'imagination d'une âme triste et craintive, les devins enfin n'ont jamais pris plus d'empire sur la foule et ne se sont jamais tant fait redouter des rois que dans les pires situations traversées par l'État ; mais cela étant, à ce que je crois, suffisamment connu de tous, je n'insisterai pas.

[5] De la cause que je viens d'assigner à la superstition, il suit clairement que tous les hommes y sont sujets de nature (et ce n'est pas, quoi qu'en disent d'autres, parce que tous les mortels ont une certaine idée confuse de la divinité²).

On voit en outre qu'elle doit être extrêmement diverse et inconstante, comme sont diverses et

1. Aristandre de Telmessos était le devin attitré du roi Alexandre (voir Plutarque, *Alexandre*, II, 2-3).

2. L'idée que les humains sont incapables d'avoir une idée claire de Dieu est courante dans les traditions juives et chrétiennes (voir par exemple dans le Nouveau Testament, I Timothée, 1 :17 et 6 :16). Dans l'*Éthique*, Spinoza affirme au contraire : « L'esprit humain a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu » (*Éth.*, II, 47, p. 309).

inconstantes les illusions qui flattent l'âme humaine et les folies où elle se laisse entraîner ; qu'enfin l'espoir, la haine, la colère et la fraude peuvent seuls en assurer le maintien, attendu qu'elle ne tire pas son origine de la raison, mais de la passion seule et de la plus agissante de toutes.

Autant par suite les hommes se laissent facilement prendre par tout genre de superstition, autant il est difficile de faire qu'ils persistent dans la même ; bien plus, le vulgaire demeurant toujours également misérable, il ne peut jamais trouver d'apaisement, et cela seul lui plaît qui est nouveau et ne l'a pas encore trompé ; c'est cette inconstance qui a été cause de beaucoup de troubles et de guerres atroces ; car, cela est évident par ce qui précède, et Quinte-Curce en a fait très justement la remarque : « nul moyen de gouverner la multitude n'est plus efficace que la superstition * ». Par où il arrive qu'on l'induit aisément, sous couleur de religion, tantôt à adorer les rois comme des dieux, tantôt à les exécrer et à les détester comme un fléau commun du genre humain.

[6] Pour éviter ce mal, on s'est appliqué avec le plus grand soin à entourer la religion, vraie ou fausse, d'un culte et d'un appareil propre à lui donner dans l'opinion plus de poids qu'à tout autre mobile et à en faire pour toutes les âmes l'objet du plus scrupuleux et plus constant respect. Ces

* Liv. IV, chap. X.

mesures n'ont eu nulle part plus d'effet que chez les Turcs¹ où la discussion même passe pour sacrilège et où tant de préjugés pèsent sur le jugement que la droite raison n'a plus de place dans l'âme et que le doute même est rendu impossible.

[7] Mais si le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut, et croient non pas honteux, mais honorable au plus haut point de répandre leur sang et leur vie pour satisfaire la vanité d'un seul homme, on ne peut, par contre, rien concevoir ni tenter de plus fâcheux

1. Pendant tout le XVII^e siècle, les Européens représentent souvent l'empire ottoman comme un royaume tyrannique et obscurantiste, livré à des passions cruelles. La prise de Constantinople en 1453 et surtout les conquêtes de Soliman le Magnifique, qui avança jusqu'à Vienne en 1529, en ont fait le symbole des menaces extérieures aux yeux des Européens, lesquels conservent par ailleurs un imaginaire agressif issu des Croisades contre lequel lutte Érasme de Rotterdam (voir Géraud Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs au XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, 2009). Cette attitude envers l'empire ottoman, plus qu'envers l'Islam, durera jusqu'à ce que Montesquieu inverse le regard en imaginant des « persans » décrivant la France (*Les Lettres persanes*, 1721). Au reste, l'avis personnel de Spinoza, admirateur d'Érasme, est plus nuancé : « En ce qui concerne les Turcs eux-mêmes [...], s'ils adorent Dieu par le culte de la justice et de la charité envers le prochain, je crois qu'ils ont l'esprit du Christ et qu'ils sont sauvés » (lettre 76 à Albert Burgh, § [10], in *Correspondance*, *op. cit.*, 2010, p. 262).

dans une libre république, puisqu'il est entièrement contraire à la liberté commune que le libre jugement propre soit asservi aux préjugés ou subisse aucune contrainte.

Quant aux séditions excitées sous couleur de religion, elles naissent uniquement de ce que des lois sont établies concernant les objets de spéculation et de ce que les opinions sont tenues pour coupables et condamnées comme si elles étaient des crimes ; leurs défenseurs et partisans sont immolés non au salut de l'État, mais à la haine et à la cruauté de leurs adversaires. Si tel était le droit public que « seuls les actes pussent être poursuivis, les paroles n'étant jamais punies¹ », de semblables séditions ne pourraient se parer d'une apparence de droit, et les controverses ne se tourneraient pas en séditions.

[8] Puis donc que ce rare bonheur nous est échu de vivre dans une République, où une entière liberté de juger et d'honorer Dieu selon sa complexion propre est donnée à chacun, et où tous tiennent la liberté pour le plus cher et le plus doux des biens², j'ai cru ne pas entreprendre une œuvre

1. Cette citation est une remarque de l'historien romain Tacite (*Annales*, I, 72) citée par des théoriciens politiques proches de Spinoza tels que les frères De La Court (*Consideratien Van Staat ofie Polityke Weeg-Schaal*, Amsterdam, Zinbreker, 1661, p. 18).

2. Cette phrase n'est ni simplement descriptive ni ouvertement ironique ; elle exprime plutôt un programme par lequel Spinoza entend soutenir les forces favorables à la république, réunies derrière Jan de Witt, opposant politique des Orangistes, qui sou-

d'ingratitude ou sans utilité, en montrant que non seulement cette liberté peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais que même on ne pourrait la supprimer sans détruire la paix de l'État et la piété. Telle est la thèse que mon principal objet a été de démontrer dans ce traité.

Pour y parvenir, il a été nécessaire d'abord d'indiquer les principaux préjugés concernant la religion, c'est-à-dire les restes de notre servitude antique ; puis aussi les préjugés se rapportant au droit des autorités souveraines de l'État. Beaucoup en effet, dans leur licence effrontée, s'efforcent de leur enlever ce droit en grande partie et de détourner d'elles sous couleur de religion le cœur de la multitude encore sujet à la superstition des idolâtres, ce qui nous ferait retomber dans une servitude universelle. Je me propose de dire un peu plus loin en quelques mots dans quel ordre je montrerai cela, mais auparavant j'exposerai les causes qui m'ont poussé à écrire.

[9] J'ai vu maintes fois avec étonnement des hommes fiers de professer la religion chrétienne,

haitent porter Willem d'Oranje à la monarchie. Dans les faits, depuis 1650, les Provinces-Unies traversent une période surnommée la *Vraie Liberté* (*Ware Vrijheid*), pendant laquelle le régime fédéral, privé de *stadhouder* (chef du pouvoir exécutif), laisse une grande autonomie à chaque province. Cette période se terminera deux ans après la publication du *Traité théologico-politique*, avec l'invasion militaire de la France en 1672 et l'assassinat des frères De Witt.

c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la continence et la bonne foi envers tous, se combattre avec une incroyable ardeur malveillante et se donner des marques de la haine la plus âpre, si bien qu'à ces sentiments plus qu'aux précédents leur foi se faisait connaître. Voilà longtemps déjà, les choses en sont venues au point qu'il est presque impossible de savoir ce qu'est un homme : Chrétien, Turc, Juif ou Idolâtre, sinon à sa tenue extérieure et à son vêtement, ou à ce qu'il fréquente telle ou telle Église ou enfin à ce qu'il est attaché à telle ou telle opinion et jure sur la parole de tel ou tel maître. Pour le reste, leur vie à tous est la même.

Cherchant donc la cause de ce mal, je n'ai pas hésité à reconnaître que l'origine en était que les charges d'administrateur d'une église tenues pour des dignités, les fonctions de ministre du culte devenues des prébendes¹, la religion a consisté pour le vulgaire à rendre aux pasteurs les plus grands honneurs. Dès que cet abus a commencé dans l'Église en effet, un appétit sans mesure d'exercer les fonctions sacerdotales a pénétré dans le cœur des plus méchants, l'amour de propager la foi en Dieu a fait place à une ambition et à une avidité sordides, le Temple même a dégénéré en un théâtre où l'on entendit non des docteurs, mais des orateurs d'église dont aucun n'avait le désir d'instruire le peuple, mais celui de le ravir d'admiration, de reprendre

1. Revenus ecclésiastiques.

publiquement les dissidents, de n'enseigner que des choses nouvelles, inaccoutumées, propres à frapper le vulgaire d'étonnement. De là en vérité ont dû naître de grandes luttes, de l'envie et une haine que les années écoulées furent impuissantes à apaiser¹.

Il n'y a donc pas à s'étonner si rien n'est demeuré de la religion même, sauf le culte extérieur, plus semblable à une adulation qu'à une adoration de Dieu par le vulgaire, et si la foi ne consiste plus qu'en crédulité et préjugés. Et quels préjugés ? Des préjugés qui réduisent des hommes raisonnables à l'état de bêtes brutes, puisqu'ils empêchent tout libre usage du jugement, toute distinction du vrai et du faux, et semblent inventés tout exprès pour éteindre toute la lumière de l'entendement. La piété, grand Dieu ! et la religion consistent en absurdes mystères, et c'est à leur complet mépris de la raison, à leur dédain, à leur aversion de l'entendement dont ils disent la nature

1. L'idée selon laquelle l'Église a trahi sa mission est au cœur de la Réforme initiée au XVI^e siècle notamment par l'allemand Martin Luther (1483-1546) et par le français Jean Calvin (1509-1564) Calvin considère que si tous les hommes ont en leur âme une certaine idée de Dieu (d'après Cicéron, *De la nature des dieux*, I, XVI, 43), les pratiques cultuelles des païens puis de l'Église catholique ont corrompu cette idée par ignorance ou par malice (voir par exemple Calvin, *Institutions*, I, III-IV). Un siècle plus tard, les penseurs radicaux estiment que le principe même d'institutions et de hiérarchies ecclésiastiques constitue une trahison de l'élan religieux (Jan Knol, Daniel de Breen et surtout Pieter Balling, proche ami de Spinoza : voir ci-dessous, p. ###).

corrompue, que, par la pire injustice, on reconnaît les détenteurs de la lumière divine.

Certes, s'ils possédaient seulement une étincelle de la lumière divine, ils ne seraient pas si orgueilleux dans leur déraison, mais apprendraient à honorer Dieu de plus sage façon et, comme aujourd'hui par la haine, l'emporteraient sur les autres par l'amour ; ils ne poursuivraient pas d'une si âpre hostilité ceux qui ne partagent pas leurs opinions, mais plutôt auraient pitié d'eux – si du moins c'est pour le salut d'autrui et non pour leur propre fortune qu'ils ont peur.

En outre, s'ils avaient quelque lumière divine, cela se connaîtrait à leur doctrine. J'avoue que leur admiration des mystères de l'Écriture est sans bornes, mais je ne vois pas qu'ils aient jamais exposé aucune doctrine en dehors des spéculations aristotéliennes et platoniciennes¹ ; et, pour ne point paraître des païens, ils y ont accommodé l'Écriture. Il ne leur a pas suffi de déraisonner avec

1. Aristote (v. 384-v. 322 av. J.-C.) a été une référence majeure pour les philosophes médiévaux, qu'ils soient juifs comme Maïmonide (1135-1204) ou chrétiens comme Thomas d'Aquin (1224-1274). À partir de la Renaissance, il est en partie supplanté aux yeux de certains humanistes par Platon (v. 428-v. 348 av. J.-C.). Le rejet de ces autorités antiques place Spinoza parmi les auteurs de la « modernité » qui, comme l'italien Galileo Galilei, dit Galilée (1564-1642) ou le français René Descartes (1596-1650), veulent promouvoir l'expérience, le calcul et le raisonnement comme supérieurs à toute autorité antique pour la recherche de la vérité.

les Grecs, ils ont voulu faire déraisonner les prophètes avec eux. Ce qui prouve bien clairement qu'ils n'ont pas vu, fût-ce en rêve, la divinité de l'Écriture. Plus bas leur admiration les incline devant ses mystères, plus ils montrent qu'en eux la soumission à l'Écriture l'emporte sur la foi, et cela se voit encore à ce que la plupart posent en principe (pour l'entendre clairement et en deviner le vrai sens) que l'Écriture est partout vraie et divine, alors que ce devrait être la conclusion d'un examen sévère ne laissant subsister en elle aucune obscurité ; ce que son étude directe nous démontrerait bien mieux, sans le secours d'aucune fiction humaine, ils le posent d'abord comme règle d'interprétation.

[10] Telles étaient donc les pensées qui occupaient mon esprit : non seulement je voyais la lumière naturelle méprisée, mais beaucoup la condamnant comme une source d'impiété ; des inventions humaines, devenues des enseignements divins ; la crédulité prise pour la foi ; les controverses des philosophes soulevant dans l'Église et l'État les passions les plus vives, engendrant la discorde et des haines cruelles et par suite des séditions parmi les hommes ; sans parler de beaucoup d'autres maux trop longs à énumérer. J'ai résolu sérieusement en conséquence de reprendre à nouveau, sans prévention, et en toute liberté d'esprit, l'examen de l'Écriture et de n'en rien affirmer, de

ne rien admettre comme faisant partie de sa doctrine qui ne fût enseigné par elle avec une parfaite clarté¹. Avec cette précaution donc j'ai formé une méthode pour l'interprétation des livres saints et, une fois en possession de cette méthode, j'ai commencé à chercher avant tout :

- ce que c'est qu'une prophétie,
- et en quelle condition Dieu s'est révélé aux prophètes,
- et pourquoi ils ont été reconnus par lui, c'est-à-dire, si c'est parce qu'ils ont eu sur Dieu et la nature de hautes pensées, ou à cause de leur seule piété.

Quand j'eus répondu à ces questions, je pus aisément établir que l'autorité des prophètes a du poids seulement en ce qui concerne l'usage de la vie et la vertu véritable ; quant au reste, leurs opinions nous touchent peu. Ces points acquis, j'ai cherché pour quelle raison les Hébreux ont été appelés les élus

1. Par cette formulation, Spinoza fait savoir qu'il se range parmi les partisans de la « nouvelle philosophie », parfois appelés « cartésiens » en référence à Descartes, par opposition à la philosophie scolastique qui s'inspire d'Aristote. En effet, la phrase reprend l'un des quatre préceptes de la « méthode » définie par Descartes : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement, et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute » (*Discours de la méthode*, II, GF-Flammarion, 2000, p. 49).

de Dieu. Ayant vu que c'est simplement parce que Dieu a choisi pour eux une certaine contrée où ils pussent vivre en sécurité et commodément, j'ai compris que les lois révélées par Dieu à Moïse n'étaient autre chose que le droit propre à l'État des Hébreux et par suite que nul en dehors d'eux n'était obligé de les admettre ; bien plus, qu'eux-mêmes n'y étaient obligés que pendant la durée de leur État.

En outre, pour savoir si on peut conclure de l'Écriture que l'entendement humain a une nature corrompue, j'ai voulu rechercher si la religion catholique¹, c'est-à-dire la loi divine révélée à la totalité du genre humain par les prophètes et les apôtres, est autre que celle qu'enseigne aussi la lumière naturelle. Puis, si les miracles ont eu lieu contrairement à l'ordre de la nature et s'ils prouvent l'existence de la providence de Dieu de façon plus claire et plus certaine que les choses connues de nous clairement et distinctement par leurs premières causes.

Mais comme, dans ce qu'enseigne expressément l'Écriture, je n'ai rien trouvé qui ne s'accordât avec l'entendement et qui lui contredît, voyant en outre que les prophètes n'ont rien enseigné que des choses extrêmement simples pouvant être aisément

1. Spinoza emploie ici ce mot en son sens grec de « religion universelle » (*katholikos* veut dire « universel » en grec). Loin de faire hommage à la religion nommée catholique, cela suggère clairement que la religion défendue par le pape a usurpé son nom.

perçues par tous, et ont seulement usé, pour les exposer, du style et, pour les appuyer, des raisons qui pouvaient le mieux amener la multitude à la dévotion envers Dieu, j'ai acquis l'entière conviction que l'Écriture laisse la raison absolument libre et n'a rien de commun avec la philosophie, mais que l'une et l'autre se maintiennent par une force propre à chacune. Pour donner de ce principe une démonstration rigoureuse et préciser entièrement ce point, je montre suivant quelle méthode l'Écriture doit être interprétée et que toute la connaissance qu'elle peut donner des choses spirituelles doit être tirée d'elle seule et non de ce que nous savons par la lumière naturelle.

Je fais connaître ensuite les préjugés nés de ce que le vulgaire (attaché à la superstition et qui préfère les restes des temps anciens à l'éternité même) adore les livres de l'Écriture plutôt que la parole même de Dieu.

Puis je montre que la parole révélée de Dieu, ce n'est pas un certain nombre de livres, mais une idée simple de la pensée divine telle qu'elle s'est fait connaître aux prophètes par révélation : à savoir qu'il faut obéir à Dieu de toute son âme, en pratiquant la justice et la charité. Et je fais voir que cette doctrine est enseignée dans l'Écriture suivant la compréhension et les opinions de ceux à qui les prophètes et les Apôtres avaient accoutumé de prêcher la parole de Dieu, précaution nécessaire pour

qu'elle fût adoptée par les hommes sans aucune répugnance et de toute leur âme.

[11] Ayant ainsi fait connaître les fondements de la foi, je conclus enfin que la connaissance révélée n'a d'autre objet que l'obéissance, et est ainsi entièrement distincte de la connaissance naturelle, tant par son objet que par ses principes et ses moyens, que ces deux connaissances n'ont rien de commun, mais peuvent l'une et l'autre occuper leur domaine propre sans se combattre le moins du monde et sans qu'aucune des deux doive être la servante de l'autre.

[12] En outre, puisque les hommes ont des complexions différentes et que l'un se satisfait mieux de telles opinions, l'autre de telles autres, que ce qui est objet de religieux respect pour celui-ci excite le rire de celui-là, je conclus encore qu'il faut laisser à chacun la liberté de son jugement et le pouvoir d'interpréter selon sa complexion les fondements de la foi, et juger de la foi de chacun selon ses œuvres seulement, se demandant si elles sont conformes ou non à la piété, car de la sorte, tous pourront obéir à Dieu d'un entier et libre consentement et seules la justice et la charité auront pour tous du prix.

[13] Après avoir fait connaître cette liberté donnée à tous par la loi divine, je passe à la deuxième partie du sujet : cette liberté peut et même doit être accordée sans danger pour la paix de l'État et le droit du souverain, elle ne peut être

enlevée sans grand danger pour la paix et grand dommage pour l'État.

Pour le démontrer, je pars du droit naturel de l'individu, lequel s'étend aussi loin que son désir et sa puissance, nul suivant le droit de la nature n'étant tenu de vivre selon la complexion d'autrui, chacun étant le défenseur de sa liberté propre.

Je montre de plus qu'en réalité nul ne fait abandon de son droit, sinon celui qui transfère à un autre son pouvoir de se défendre et que, de toute nécessité, le détenteur du droit naturel absolu se trouve être celui à qui tous ont transféré, avec leur pouvoir de se défendre, leur droit de vivre suivant leur complexion propre ; et par là j'établis que les détenteurs du souverain commandement dans l'État ont, dans la mesure de leur pouvoir, droit à tout et sont seuls défenseurs du droit et de la liberté, tandis que les autres doivent agir en tout selon leur seul décret. Comme personne cependant ne peut être privé du pouvoir de se défendre au point qu'il cesse d'être un homme, j'en conclus que nul ne peut être entièrement privé de son droit naturel, et que les sujets conservent, comme par un droit de nature, certaines franchises qui ne peuvent leur être ravies sans grand danger pour l'État et qui, ou bien leur sont accordées tacitement, ou bien sont stipulées avec ceux qui commandent.

[14] Après ces considérations, je passe à la République des Hébreux dont je parle assez longuement, montrant en quelles conditions, par quels hommes

et quels décrets la religion a commencé d'avoir force de loi, et indiquant en passant d'autres particularités qui m'ont paru mériter d'être connues.

Après cela, j'établis que ceux qui détiennent le souverain commandement ne sont pas seulement les gardiens et les interprètes du droit civil, mais aussi du droit sacré, et que seuls ils ont le droit de décider ce qui est juste, ce qui est injuste, ce qui est conforme ou contraire à la piété.

Ma conclusion est enfin que pour maintenir ce droit le mieux possible et assurer la sûreté de l'État, il faut laisser chacun libre de penser ce qu'il voudra et de dire ce qu'il pense.

[15] Tel est, lecteur philosophe, l'ouvrage que je te donne à examiner avec la conviction qu'en raison de l'importance et de l'utilité de son objet, qu'on le prenne dans sa totalité ou dans chacun de ses chapitres, il ne recevra pas de toi mauvais accueil ; j'aurais là-dessus plusieurs choses à ajouter, mais je ne veux pas que cette préface s'allonge et devienne un volume, je crois d'ailleurs que l'essentiel est connu surabondamment des philosophes.

Aux non-philosophes je n'ai cure de recommander ce traité, n'ayant pas de raison d'espérer qu'il puisse leur convenir en aucune façon. Je sais, en effet, combien sont enracinés dans leur âme les préjugés auxquels sous couleur de piété ils ont donné leur adhésion. Je sais aussi qu'il est également impossible d'extirper de l'âme du vulgaire la superstition et la crainte. Je sais enfin qu'en lui l'insoumission tient lieu de constance et qu'il n'est pas

gouverné par la raison, mais emporté par la passion à la louange et au blâme. Je n'invite donc pas à lire cet ouvrage le vulgaire et ceux qui sont agités des mêmes passions que lui¹ ; bien plutôt préférerais-je de leur part une entière négligence à une interprétation qui, étant erronée suivant leur coutume invariable, leur donnerait occasion de faire le mal, et, sans profit pour eux-mêmes, de nuire à ceux qui philosopheraient plus librement, n'étant qu'ils croient que la raison doit être la servante de la théologie ; à ces derniers, en effet, j'ai la conviction que cet ouvrage sera très utile².

1. Spinoza se méfie tellement des lecteurs mal intentionnés ou trop irritables que, lorsqu'il apprend qu'une édition néerlandaise du *Traité théologico-politique* est prête à être publiée, il demandera à son ami Jarig Jellesz de l'empêcher : « je t'en prie avec insistance, renseigne-toi d'urgence sur cette affaire, et si c'est possible, empêche l'impression ! » (lettre 44 à Jarig Jellesz, § [1], in *Correspondance, op. cit.*, p. 273).

2. Cette phrase signale le désir de Spinoza de prendre part à un débat classique sur les rapports entre philosophie et théologie, autrement dit entre la connaissance naturelle (raison) et la connaissance révélée (la Bible). Les philosophes Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I, qu. 1, art. 5) ou Albert le Grand (*Summa theologiae*, I, I, qu. 6) soutiennent la supériorité de la théologie. Pour Spinoza, le débat a été ravivé, entre autres, par la publication anonyme d'un livre intitulé *La philosophie interprète de l'écriture sainte* (en latin, 1666) rédigé par ses amis Lodewijk Meyer et Johannes Bouwmeester, qui affirment la supériorité de la raison non seulement pour connaître la nature, mais aussi pour comprendre la Bible. Selon eux, quand on veut déterminer si un passage de la Bible doit être entendu de manière littérale ou symbolique, il faut s'en remettre au raisonnement, c'est-à-dire à notre

Préface

61

[16] Comme d'ailleurs beaucoup n'auront ni le loisir ni le goût de tout lire, je suis obligé de prévenir ici comme à la fin du traité que je n'ai rien écrit que je ne sois prêt à soumettre à l'examen et au jugement des souverains de ma patrie ; s'ils jugent, en effet, que j'ai dit quelque chose de contraire aux lois de la patrie ou au salut public, je veux que cela soit comme n'ayant pas été dit. Je sais que je suis homme et que j'ai pu me tromper ; j'ai mis tous mes soins toutefois à ne me pas tromper et en premier lieu à ne rien écrire qui ne s'accordât parfaitement avec les lois de la patrie, la piété et les bonnes mœurs.

propre lumière intérieure. Spinoza va nuancer cette proposition en montrant l'importance du contexte historique et l'adaptation du message divin à des situations politiques précises.

Chapitre XVI

*Des fondements de l'État ; du droit tant naturel
que civil de l'individu ; et du droit du souverain.*

[1] Jusqu'à présent notre souci a été de séparer la philosophie de la théologie et de montrer la liberté de philosopher que la théologie reconnaît à tous. Il est temps maintenant de nous demander jusqu'où doit s'étendre, dans l'État le meilleur, cette liberté laissée à l'individu de penser et de dire ce qu'il pense. Pour examiner cette question avec méthode, il nous faut éclaircir la question des fondements de l'État et en premier lieu traiter du droit naturel de l'individu sans avoir égard pour commencer à l'État et à la religion.

[2] Par droit et institution de la nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. Par exemple les poissons sont déterminés par la nature à nager, les grands poissons à manger les petits ; par suite les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain.

Il est certain en effet que la nature considérée absolument a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance ; car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu qui a sur toutes choses un droit souverain. Mais la puissance universelle de la nature entière n'étant rien en dehors de la puissance de tous les individus pris ensemble, il suit de là que chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, autrement dit que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient.

Et la loi suprême de la nature étant que chaque chose s'efforce de persévérer dans son état, autant qu'il est en elle, et cela sans tenir aucun compte d'aucune autre chose, mais seulement d'elle-même, il suit que chaque individu a un droit souverain de persévérer dans son état, c'est-à-dire (comme je l'ai dit) d'exister et de se comporter comme il est naturellement déterminé à le faire.

Nous ne reconnaissons ici nulle différence entre les hommes et les autres individus de la nature, non plus qu'entre les hommes doués de raison et les autres qui ignorent la vraie raison ; entre les imbéciles, les déments et les gens sains d'esprit. Tout ce que fait une chose agissant suivant les lois de la nature, en effet, elle le fait d'un droit souverain, puisqu'elle agit comme elle y est déterminée par la nature et ne peut agir autrement.

C'est pourquoi, parmi les hommes, aussi longtemps qu'on les considère comme vivant sous l'empire de la nature seule, aussi bien celui qui n'a pas encore connaissance de la raison, ou qui n'a pas encore l'état de vertu, vit en vertu d'un droit souverain, soumis aux seules lois de l'appétit, que celui qui dirige sa vie suivant les lois de la raison. C'est-à-dire, de même que le sage a un droit souverain de faire tout ce que la raison commande, autrement dit, de vivre suivant les lois de la raison, de même l'ignorant, et celui qui n'a aucune force morale, a un droit souverain de faire tout ce que persuade l'appétit, autrement dit de vivre suivant les lois de l'appétit. C'est la doctrine même de Paul qui ne reconnaît pas de péché avant la loi, c'est-à-dire tant que les hommes sont considérés comme vivant sous l'empire de la nature ¹.

[3] Le droit naturel de chaque homme se définit donc non par la saine raison, mais par le désir et la puissance. Tous en effet ne sont pas déterminés naturellement à se comporter suivant les règles et lois de la raison ; tous au contraire naissent ignorants de toutes choses et, avant qu'ils puissent connaître la vraie règle de vie et acquérir l'état de vertu, la plus grande partie de leur vie s'écoule, même s'ils ont été bien élevés ; et ils n'en sont pas moins tenus de vivre en attendant et de se conserver autant qu'il est en eux, c'est-à-dire par la seule

¹. Dans la Bible, l'apôtre Paul écrit : « Je n'ai connu le péché que par la loi » (Épître aux Romains, 7 :7).

impulsion de l'appétit, puisque la nature ne leur a donné rien d'autre et leur a dénié la puissance actuelle de vivre suivant la droite raison ; ils ne sont donc pas plus tenus de vivre suivant les lois d'une âme saine que le chat suivant les lois de la nature du lion¹. Tout ce donc qu'un individu considéré comme soumis au seul empire de la nature juge lui être utile, que ce soit sous la conduite de la droite raison ou par la violence de ses passions, il lui est loisible de l'appéter en vertu d'un droit de nature souverain et de s'en saisir par quelle voie que ce soit, par la force, par la ruse, par les prières, enfin par le moyen qui lui paraîtra le plus facile ; conséquemment aussi de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher de se satisfaire.

[4] Il suit de là que le droit et l'institution de la nature, sous lesquels tous naissent et vivent la plus grande partie de leur existence, ne prohibe rien

1. Cette comparaison animalière a pour fin de rappeler que l'humanité est traversée de différences qualitatives définies par les passions de chacun, lesquelles dépendent de choses extérieures aux hommes (voir Présentation, note 27, p. ##). Il faut donc faire la différence entre la nature humaine en tant qu'elle se définit par la raison (la même pour tous), et la nature de chacun en tant qu'elle se définit par ses passions (autrement dit, à la fois différente des autres et jamais identique à elle-même). Dans l'*Éthique*, Spinoza écrit : « [quand] nous vénérons un homme du fait que nous admirons sa prudence, sa bravoure, etc., cela arrive [...] du fait que nous imaginons que ces vertus sont les siennes à titre singulier, et non qu'elles sont communes à notre nature ; et partant de là, nous ne les lui envierons pas plus qu'aux arbres, la hauteur, et aux lions, la force » (*Éth.*, III, 55, scolie, p. 483).

sinon ce que personne ne désire et ne peut ; ni les conflits, ni les haines, ni la colère, ni l'aversion, quel qu'en soit l'objet, qu'inspire l'appétit. Rien de surprenant à cela, car la nature ne se limite pas aux lois de la raison humaine dont l'unique objet est l'utilité véritable et la conservation des hommes ; elle en comprend une infinité d'autres qui se rapportent à l'ordre éternel de la nature entière dont l'homme est une petite partie ; et par la seule nécessité de cet ordre tous les êtres individuels sont déterminés à exister et à se comporter d'une certaine manière.

Toutes les fois donc qu'une chose nous paraît ridicule, absurde ou mauvaise dans la nature, cela vient de ce que nous connaissons les choses en partie seulement et ignorons pour une grande part l'ordre et la cohésion de la nature entière et voulons que tout soit dirigé au profit de notre raison ; alors que ce que la raison prononce être mauvais n'est pas mauvais au regard de l'ordre et des lois de toute la nature, mais seulement au regard des lois de notre nature seule.

[5] Il n'en est pas moins vrai, personne n'en peut douter, qu'il est de beaucoup plus utile aux hommes de vivre suivant les lois et les injonctions certaines de la raison, lesquelles tendent uniquement, comme nous l'avons dit, à ce qui est réellement utile aux hommes.

En outre, il n'est personne qui ne désire vivre à l'abri de la crainte autant qu'il se peut, et cela est

tout à fait impossible aussi longtemps qu'il est loisible à chacun de faire tout ce qui lui plaît, et qu'il n'est pas reconnu à la raison plus de droits qu'à la haine et à la colère ; personne en effet, ne vit sans angoisse parmi les inimitiés, les haines, la colère et les ruses, il n'est personne qui ne tâche en conséquence d'y échapper autant qu'il est en lui.

Que l'on considère encore que, s'ils ne s'entraident pas, les hommes vivent très misérablement et que, s'ils ne cultivent pas la raison, ils restent asservis aux nécessités de la vie comme nous l'avons montré au chapitre V¹, et l'on verra très clairement que pour vivre dans la sécurité et le mieux possible les hommes ont dû nécessairement aspirer à s'unir en un corps et ont fait par là que le droit que chacun avait de nature sur toutes choses appartint à la collectivité et fût déterminé non plus par la force et l'appétit de l'individu mais par la puissance et la volonté de tous ensemble.

Ils l'eussent cependant tenté en vain s'ils ne voulaient suivre d'autres conseils que ceux de l'appétit (en vertu de ses lois en effet chacun est entraîné

1. Dans le chapitre V, Spinoza écrit : « Si les hommes étaient ainsi disposés par la nature qu'ils n'eussent de désir que pour ce qu'enseigne la vraie raison, certes la société n'aurait besoin d'aucunes lois, il suffirait absolument d'éclairer les hommes par des enseignements moraux pour qu'ils fissent d'eux-mêmes et d'une âme libérale ce qui est vraiment utile » (*Traité théologico-politique*, trad. et éd. Ch. Appuhn, GF-Flammarion, 2022, chap. V, p. 108).

dans un sens différent) ; il leur a donc fallu, par un établissement très ferme, convenir de tout diriger suivant l'injonction de la raison seule (à laquelle nul n'ose contredire ouvertement pour ne paraître pas dément), de réfréner l'appétit, en tant qu'il pousse à causer du dommage à autrui, de ne faire à personne ce qu'ils ne voudraient pas qui leur fût fait, et enfin de maintenir le droit d'autrui comme le sien propre¹.

[6] Suivant quelle condition faut-il que ce pacte soit conclu pour être solide, et garanti, c'est ce que nous allons voir. C'est, observons-le, une loi universelle de la nature que nul ne renonce à ce qu'il juge être bon, sinon par espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un dommage plus grand, ni n'accepte un mal, sinon pour éviter un mal pire ou par espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire chacun, de deux biens, choisira celui qu'il juge être le plus grand, et de deux maux celui qui paraîtra le moindre. Je dis expressément celui qui au choix lui paraîtra le plus grand ou le moindre ; je ne dis pas que la réalité soit nécessairement conforme à

1. Spinoza mobilise ici simultanément des préceptes moraux, philosophiques et juridiques. Dans la Bible, la loi du talion – « ne fais aux autres que ce qu'ils t'ont fait » – a pour complémentaire la « règle d'or » : « ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » (Tobie, 4 :15). Cette règle est ici associée à une énumération qu'on trouve chez le philosophe Justinien : « Les préceptes du droit sont ceux-ci : vivre honnêtement, ne pas léser autrui, attribuer à chacun ce qui est le sien » (*Institutes de Justinien*, trad. Ph. Cocatre-Zilgien et J.-P. Coriat, Dalloz, 2003, p. 75).

son jugement. Et cette loi est si *fermement* écrite dans la nature humaine qu'on doit la ranger au nombre des vérités éternelles que nul ne peut ignorer.

Elle a pour conséquence nécessaire que personne ne promettra sinon par ruse* d'abandonner quelque chose du droit qu'il a sur tout, et que personne absolument ne tiendra la promesse qu'il a pu faire, sinon par crainte d'un mal plus grand ou espoir d'un plus grand bien. Pour le faire mieux entendre, supposons qu'un voleur me contraigne à lui promettre de lui faire abandon de mes biens où il voudra. Puisque mon droit naturel est limité, comme je l'ai montré, par ma seule puissance, il est certain que, si je puis par ruse me libérer du voleur en lui promettant ce qu'il voudra, il m'est, par le droit naturel, loisible de le faire, autrement dit de conclure par ruse le pacte qu'il voudra¹.

* Annotation 32 de Spinoza : Dans l'état de société où le droit commun décide du bien et du mal, on distingue avec raison une bonne ruse d'une mauvaise. Mais dans l'état de nature, où chacun est son propre juge et a le droit souverain de se prescrire à lui-même des lois et de les interpréter, et même de les abroger s'il le juge préférable, on ne peut concevoir que quelqu'un agisse par mauvaise ruse.

1. La question de « la foi entre ennemis » (pour reprendre l'expression du juriste Hugo Grotius, 1583-1645) est un problème délicat, où Spinoza s'oppose à Hobbes (*Du citoyen*, II, art. 16) et se rallie à Machiavel (*Discours*, III, 42). Grotius observe « qu'il peut arriver de deux manières qu'on soit exempt de perfidie, et cependant sans avoir accompli ce qui a été promis, à savoir

Ou bien supposons que, sans intention de fraude, j'ai promis à quelqu'un de m'abstenir pendant vingt jours de pain et de tout aliment et qu'ensuite je voie que j'ai fait une promesse insensée et que je ne puis la tenir sans le plus grand dommage ; puisque, en vertu du droit naturel, de deux maux je suis tenu de choisir le moindre, je peux d'un droit souverain manquer de foi à ce pacte et faire que ce qui a été dit, soit comme s'il n'avait pas été dit. Et cela m'est loisible, dis-je, suivant le droit naturel, soit que, par une raison vraie et certaine, je voie que j'ai mal fait de promettre, soit que par une opinion je croie le voir : dans les deux cas en effet, que je le voie vraiment ou fausement, je craindrai le plus grand mal et m'efforcerai par tout moyen de l'éviter, comme il est institué par la nature.

[7] De là nous concluons que nul pacte ne peut avoir de force sinon pour la raison qu'il est utile, et que, levée l'utilité, le pacte est levé du même coup et demeure sans force ; un homme est insensé en conséquence de demander à un autre d'engager sa foi pour l'éternité, s'il ne s'efforce en même temps de faire que la rupture du pacte entraîne,

par défaut de la condition, et par la compensation », c'est-à-dire soit quand « l'événement montre qu'il n'existe aucune obligation, puisqu'elle n'avait été contractée que sous condition », soit quand « l'un des contractants n'a pas accompli le premier ce qu'il était tenu d'accomplir de son côté » (*Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. P. Pradier-Fodéré, PUF, 1999, p. 780).

pour celui qui l'a rompu, plus de dommage que de profit : c'est là un point d'importance capitale dans l'institution de l'État.

Si maintenant tous les hommes se laissaient facilement conduire sous la seule conduite de la raison et connaissaient la très grande utilité et la nécessité de l'État, il n'y en aurait aucun qui ne détestât la fourberie ; tous observeraient rigoureusement les pactes avec la plus entière fidélité, par désir de ce bien supérieur qu'est la conservation de l'État, et garderaient par-dessus tout la foi promise, ce rempart le plus fort de l'État. Mais il s'en faut de beaucoup que tous se laissent aisément conduire sous la seule conduite de la raison ; chacun se laisse entraîner par son plaisir et le plus souvent l'avarice, la gloire, l'envie, la haine, etc., occupent l'âme de telle sorte que la raison n'y a plus aucune place.

C'est pourquoi, alors même que les hommes donnent des marques certaines de la pureté de leurs intentions quand ils s'engagent, par des promesses et par des pactes, à garder la foi jurée, personne cependant ne peut, à moins qu'à la promesse ne s'ajoute quelque autre chose, se reposer avec assurance sur la bonne foi d'autrui, puisque chacun peut agir par ruse suivant le droit de nature et n'est pas tenu d'observer le pacte sinon par espoir d'un bien plus grand ou crainte d'un plus grand mal.

Mais puisque, nous l'avons déjà montré, le droit naturel a pour limites la puissance de l'individu, autant un individu, par force ou de plein gré, cède

Chapitre XVI

75

à un autre de la puissance qui lui appartient, autant il abandonne nécessairement à cet autre de son droit ; et celui-là a un droit souverain, qui a un pouvoir souverain, lui permettant de contraindre tous les autres par la force et de les tenir par la crainte du dernier supplice, universellement redouté. Il ne gardera ce droit d'ailleurs qu'aussi longtemps qu'il conservera la puissance d'exécuter tout ce qu'il voudra ; sans cette condition son commandement sera précaire et nulle personne ayant une force supérieure ne sera, si elle ne le veut pas, tenue de lui obéir.

[8] Voici maintenant la condition suivant laquelle une société peut se former sans que le droit naturel y contredise le moins du monde, et tout pacte être observé avec la plus grande fidélité ; il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de cette sorte est appelé démocratie et la démocratie se définit ainsi : l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir.

De là cette conséquence que le souverain n'est tenu par aucune loi et que tous lui doivent obéissance pour tout ; car tous ont dû, par un pacte tacite ou exprès, lui transférer toute la puissance

qu'ils avaient de se maintenir, c'est-à-dire tout leur droit naturel. Si, en effet, ils avaient voulu conserver pour eux-mêmes quelque chose de ce droit, ils devaient en même temps se mettre en mesure de le défendre avec sûreté ; comme ils ne l'ont pas fait, et ne pouvaient le faire, sans qu'il y eût division et par suite destruction du commandement, par là même ils se sont soumis à la volonté, quelle qu'elle fût, du pouvoir souverain.

Nous y étant ainsi soumis, tant parce que la nécessité (comme nous l'avons montré) nous y contraignait que par la persuasion de la raison elle-même, à moins que nous ne voulions être des ennemis du pouvoir établi et agir contre la raison qui nous persuade de maintenir cet établissement de toutes nos forces, nous sommes tenus d'exécuter absolument tout ce qu'enjoint le souverain, alors même que ses commandements seraient les plus absurdes du monde ; la raison nous ordonne de le faire, parce que c'est choisir de deux maux le moindre.

[9] Ajoutons que l'individu pouvait affronter aisément le danger de se soumettre absolument au commandement et à la décision d'un autre ; nous l'avons montré en effet, ce droit de commander tout ce qu'ils veulent n'appartient aux souverains qu'autant qu'ils ont réellement un pouvoir souverain ; ce pouvoir perdu, ils perdent en même temps le droit de tout commander et ce droit revient à celui ou à ceux qui peuvent l'acquérir et le conserver.

Pour cette raison, il est extrêmement rare que les souverains commandent des choses très absurdes ; il leur importe au plus haut point, en effet, par prévoyance et pour garder le pouvoir, de veiller au bien commun et de tout diriger selon l'injonction de la raison : personne, comme le dit Sénèque, n'a longtemps conservé un pouvoir de violence¹. Outre que, dans un État démocratique, l'absurde est moins à craindre, car il est presque impossible que la majorité des hommes unis en un tout, si ce tout est considérable, s'accordent en une absurdité ; cela est peu à craindre en second lieu à raison du fondement et de la fin de la démocratie qui n'est autre, comme nous l'avons montré, 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, pour qu'ils vivent dans la concorde et dans la paix ; ôté ce fondement, tout l'édifice croule. Au seul souverain donc il appartient d'y pourvoir ; aux sujets, comme nous l'avons dit, d'exécuter ses commandements et de ne reconnaître comme droit que ce que le souverain déclare être le droit.

[10] Peut-être pensera-t-on que, par ce principe, nous faisons des sujets des esclaves ; on pense en

1. Sénèque, *Troyennes*, v. 258-259. Sénèque était au XVII^e siècle l'un des auteurs antiques les plus respectés, autant parce que ses pièces de théâtre étaient utilisées pour enseigner le latin que pour la qualité de ses traités moraux, et surtout de son chef d'œuvre littéraire et philosophique, les *Lettres à Lucilius*, exposant la philosophie stoïcienne.

effet que l'esclave est celui qui agit par commandement et l'homme libre celui qui agit selon son bon plaisir. Cela cependant n'est pas absolument vrai, car en réalité être captif de son plaisir et incapable de rien voir ni faire qui nous soit vraiment utile, c'est le pire esclavage, et la liberté n'est qu'à celui qui de son entier consentement vit sous la seule conduite de la raison.

Quant à l'action par commandement, c'est-à-dire à l'obéissance, elle ôte bien en quelque manière la liberté, elle ne fait cependant pas sur-le-champ un esclave, c'est la raison déterminante de l'action qui le fait. Si la fin de l'action n'est pas l'utilité de l'agent lui-même, mais de celui qui la commande, alors l'agent est un esclave, inutile à lui-même ; au contraire, dans un État et sous un commandement pour lesquels la loi suprême est le salut de tout le peuple, non de celui qui commande, celui qui obéit en tout au souverain, ne doit pas être dit un esclave inutile à lui-même, mais un sujet. Ainsi cet État est le plus libre, dont les lois sont fondées en droite raison, car dans cet État, chacun, dès qu'il le veut, peut être libre *, c'est-à-dire

* Annotation 33 de Spinoza : Dans quelle cité qu'il vive, l'homme peut être libre : car il est certain qu'un homme est libre dans la mesure où il est conduit par la raison. Mais (observez bien que Hobbes soutient une thèse différente), la raison est entièrement conseillère de paix ; et la paix ne peut être maintenue qu'autant que les lois communes de la cité ne sont pas violées. Donc plus un homme est conduit par la raison, c'est-à-dire plus il est libre, plus constamment il observera les lois de la cité et exécutera les commandements du souverain dont il est sujet.

vivre de son entier consentement sous la conduite de la raison. De même, encore les enfants, bien que tenus d'obéir aux commandements de leurs parents, ne sont cependant pas des esclaves ; car les commandements des parents ont très grandement égard à l'utilité des enfants.

Nous reconnaissons donc une grande différence entre un esclave, un fils et un sujet, qui se définissent ainsi : est esclave qui est tenu d'obéir à des commandements n'ayant égard qu'à l'utilité du maître commandant ; fils, qui fait ce qui lui est utile par le commandement de ses parents ; sujet enfin, qui fait par le commandement du souverain ce qui est utile au bien commun et par conséquent aussi à lui-même.

[11] Par ce qui précède, je pense avoir assez montré les fondements de l'État démocratique, duquel j'ai parlé de préférence à tous les autres, parce qu'il semblait le plus naturel et celui qui est le moins éloigné de la liberté que la nature reconnaît à chacun¹. Dans cet État en effet nul ne transfère son droit naturel à un autre de telle sorte qu'il

1. Le caractère « naturel » de la démocratie est une thèse développée par les auteurs modernes à partir du XVI^e siècle. Elle s'oppose à la genèse « naturelle » de la royauté chez Aristote (voir Dossier, p. ###). Parmi les pionniers de ce renversement, le jésuite espagnol Francisco Suárez (1548-1617) considère que la communauté naturelle des hommes détient une souveraineté qui prime sur tout pouvoir politique (*Defensio fidei*, Éditions Vivès, 1859, tome XXIV, livre III, chap. 2, n° 8, p. 208-209 ou *Des lois et du Dieu législateur* [1612], Dalloz, 2003). Chez Spinoza, cette naturalisation de la

n'ait plus ensuite à être consulté, il le transfère à la majorité de la société dont lui-même fait partie ; et dans ces conditions tous demeurent égaux, comme ils l'étaient auparavant dans l'état de nature.

En second lieu j'ai voulu parler expressément de ce seul gouvernement, parce qu'il est celui qui se prête le mieux à mon objet : montrer l'utilité de la liberté dans l'État. Je ne dirai donc rien ici des fondements des autres gouvernements, et nous n'avons pas besoin en ce moment pour connaître leur droit de savoir quelle origine ils ont eue et ont souvent ; ce droit est suffisamment établi par ce qui précède.

Que le pouvoir suprême appartienne à un seul, soit partagé entre quelques-uns ou commun à tous¹, il est certain qu'à celui qui le détient, le droit souverain de commander tout ce qu'il veut, appartient aussi ; que de plus quiconque par contrainte ou de plein gré a transféré à un autre son pouvoir de se maintenir a entièrement renoncé

démocratie s'appuie sur l'idée que la nature humaine n'est pas fixe et déterminée, mais variable et mobile, et qu'elle consiste moins en une essence objective unique qu'en une variété de désirs : « Le désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle se conçoit déterminée, par une affection quelconque donnée en elle, à faire quelque chose » (*Éth.*, III, Définition des affects, I, p. 505). Spinoza emprunte cette idée notamment aux frères De La Court : « la démocratie ou gouvernement populaire est donc la forme primitive et la plus légitime de gouvernement » (*Consideratien Van Staat ofte Polityke Weeg-Schaal, op. cit.*, p. I, 7, p. 41).

1. Ces trois formes de gouvernement sont celles qu'étudie Aristote dans les *Politiques* : monarchie, oligarchie et démocratie.

Chapitre XVI

81

à son droit naturel et décidé conséquemment d'obéir absolument pour tout à cet autre ; il est tenu à cette obéissance aussi longtemps que le roi, les nobles, ou le peuple conservent le souverain pouvoir qui a été le fondement de ce transfert de droit. Point n'est besoin de rien ajouter à cela.

[12] Après avoir ainsi montré les fondements et le droit de l'État, il sera facile de déterminer ce qu'est le droit civil privé, et ce qu'est une violation du droit, en quoi la justice et l'injustice consistent dans l'état de société constituée ; puis ce que c'est qu'un allié, qu'un ennemi et enfin que le crime de lèse-majesté.

[13] Par droit civil privé nous ne pouvons entendre autre chose que la liberté qu'a l'individu de se conserver dans son état, telle qu'elle est déterminée par les édits du pouvoir souverain et maintenue par sa seule autorité. Après en effet que l'individu a transféré à un autre son droit de vivre selon son bon plaisir propre, c'est-à-dire sa liberté et sa puissance de se maintenir, droit qui n'avait d'autres limites que son pouvoir, il est tenu de vivre suivant la règle de cet autre et de ne se maintenir que par sa protection.

[14] Il y a violation du droit quand un citoyen ou un sujet est contraint par un autre à souffrir quelque dommage contrairement au droit civil, c'est-à-dire à l'édit du souverain. La violation du droit en effet ne se peut concevoir que dans l'état de société réglée ; mais le souverain, auquel par droit tout est permis, ne peut violer le droit des sujets ; donc seulement entre particuliers, tenus par

le droit à ne pas se léser l'un l'autre, il peut y avoir place pour une violation du droit.

[15] La justice est une disposition constante de l'âme à attribuer à chacun ce qui d'après le droit civil lui revient ; l'injustice par contre consiste, sous une apparence de droit, à enlever à quelqu'un ce qui lui appartient suivant l'interprétation véritable des lois. On appelle aussi la justice et l'injustice, équité et iniquité, parce que les magistrats institués pour mettre fin aux litiges sont tenus de n'avoir aucun égard aux personnes, mais de les tenir toutes pour égales et de maintenir également le droit de chacun ; de ne pas porter envie au riche ni mépris au pauvre.

[16] Des alliés sont des hommes de deux cités qui, pour ne pas être exposés au péril d'une guerre ou pour quelque autre raison d'utilité, s'engagent par contrat à ne pas se faire de mal les uns aux autres, mais au contraire à s'assister en cas de besoin, chacune des deux cités continuant de former un État propre. Ce contrat aura force aussi longtemps que son fondement, c'est-à-dire la considération du danger ou de l'utilité subsistera, car nul ne contracte et n'est tenu d'observer un pacte que par espoir de quelque bien ou crainte de quelque mal ; si ce fondement n'est plus, le pacte aussi a cessé d'être, l'expérience même le montre assez. Alors que, en effet, des États indépendants s'engagent par contrat à ne pas se causer de dommage l'un à l'autre, ils s'efforcent néanmoins, autant qu'ils peuvent, d'empêcher que l'un d'eux

n'acquière une puissance plus grande, et n'ont pas foi aux paroles échangées, s'ils n'aperçoivent assez clairement la raison d'être et l'utilité pour l'un et l'autre du contrat. Autrement dit, ils craignent la fourberie, non sans raison ; qui donc se reposera sur les paroles et les promesses d'un autre, alors que cet autre conserve sa souveraineté et le droit de faire ce qui lui plaira et que sa loi suprême est le salut et l'utilité de l'État où il commande, qui, sinon un insensé ignorant le droit des souverains¹ ?

Et si, en outre, nous avons égard à la piété et à la religion, nous verrons que personne ne peut sans crime tenir ses promesses au détriment de l'État où il commande ; toute promesse qu'il a faite en effet et qui se trouve par chance dommageable à l'État, il ne peut la tenir qu'en manquant à la foi due à ses sujets, laquelle cependant l'oblige par-dessus tout et qu'on a coutume de promettre solennellement de garder.

[17] Poursuivant, je dirai que l'ennemi est celui qui vit hors de la cité et ne reconnaît, ni en qualité d'allié, ni en qualité de sujet, le gouvernement qu'elle a institué. Ce n'est pas la haine en effet qui confère la qualité d'ennemi de l'État, c'est le droit qu'a la cité contre lui, et à l'égard de celui qui ne reconnaît l'État constitué par elle par aucune sorte

1. L'idée qu'il soit nécessaire et même légitime en politique de s'écarter du bien en un sens moral, au nom de l'intérêt de sa patrie, est l'une des thèses les plus provocantes de Machiavel. Voir notamment *Le Prince, op. cit.*, chap. 18, « Comment les princes doivent tenir leur parole ».

de contrat, la cité a le même droit qu'à l'égard de celui qui lui a causé un dommage : elle pourra donc à bon droit, par tout moyen à sa portée, le contraindre à se soumettre ou à s'allier à elle.

Enfin le crime de lèse-majesté n'est possible qu'à des sujets ou à des citoyens qui, par un pacte tacite ou exprès, ont transféré la totalité de leur droit à la cité ; et l'on dit qu'un sujet a commis ce crime, quand il a tenté de ravir pour une raison quelconque, ou de transférer à un autre, le droit du souverain. Je dis *quand il a tenté* ; car si la condamnation devait suivre la commission du crime, la cité la plupart du temps s'efforcerait trop tard de condamner, le droit étant déjà acquis ou transféré à un autre. Je dis ensuite absolument *celui qui pour une raison quelconque a tenté de ravir le droit du souverain* ; qu'un dommage doive s'ensuivre en effet pour l'État ou au contraire qu'il doive en recevoir le plus clair accroissement, cela ne fait à mes yeux aucune différence. Quelle que soit la raison de sa tentative, il y a eu lèse-majesté et il est condamné à bon droit. Tout le monde reconnaît bien en temps de guerre que cette condamnation est prononcée à très bon droit : qu'un soldat en effet ne reste pas à son poste, qu'à l'insu du chef il marche à l'ennemi, son plan d'attaque a beau avoir été bon, encore est-il sien, il a beau avoir mis l'ennemi en fuite, il n'en est pas moins justement condamné à mort pour avoir violé son serment et le droit du chef. Tous ne voient pas aussi

clairement, par contre, que tous les citoyens absolument sont toujours tenus par ce droit ; le principe est cependant tout à fait le même. Puisque, en effet, l'État doit se conserver et se diriger par le seul conseil du souverain et que, par un pacte liant absolument sujets ou citoyens, ce droit appartient au seul souverain, si un individu, de sa propre décision et à l'insu du conseil souverain, a entrepris l'exécution d'une affaire publique, quand bien même un accroissement certain en résulterait pour la cité, il a cependant violé le droit du souverain, a lésé la majesté et mérité une condamnation.

[19] Il nous reste, pour lever tout scrupule, à répondre à la question qu'on pourrait faire sur ce que nous avons affirmé plus haut : que l'individu privé de raison vit dans l'état de nature suivant les lois de l'appétit en vertu du droit souverain de la nature, cela ne contredit-il pas ouvertement au droit divin révélé¹ ? Puisque, en effet, tous absolument

1. Dans le chapitre IV, Spinoza a proposé de définir la « loi divine » comme la « règle de vie » qui nous prescrit les moyens d'accéder au bien suprême et à la béatitude. Il la résume en un seul principe : « aimer Dieu comme le souverain bien et non pas [...] par peur du châtement » (*Traité théologico-politique, op. cit.*, chap. IV, p. ###). Or, si tout individu jouit du *droit naturel* de ne pas respecter la *loi divine* en se montrant irrationnel et livré aux passions, il semble y avoir une contradiction entre le *droit naturel* (de faire n'importe quoi) et le *droit divin* (d'user de raison pour se rendre heureux). L'enjeu est donc ici de résoudre un écart entre ce que nous sommes naturellement, et ce que nous sommes au meilleur de nous-mêmes, sans suggérer que l'homme de bien soit seulement un idéal inaccessible, ni que l'homme soit naturellement pécheur.

(que nous ayons ou n'ayons pas l'usage de la raison) nous sommes également tenus, par le commandement de Dieu, d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, nous ne pouvons donc pas sans violation du droit causer du dommage à autrui et vivre d'après les seules lois de l'appétit.

Mais il est facile de répondre à cette objection pour peu que l'on considère l'état de nature, car il est, par nature et dans le temps, antérieur à la religion. Personne ne sait de la nature *, qu'il est tenu

* Annotation 34 de Spinoza : Quand Paul dit que les hommes sont sans refuge, il parle à la manière humaine. Car, au chapitre IX de la même Épître, il enseigne expressément que Dieu fait miséricorde à qui il veut et endure qui il veut, et que la seule cause pour laquelle les hommes sont inexcusables, c'est qu'ils sont au pouvoir de Dieu comme l'argile au pouvoir du potier qui, d'une même masse, façonne des vases, l'un à honneur, l'autre à déshonneur ; cette cause n'est pas qu'ils ont reçu un avertissement préalable. Quant à la loi divine naturelle dont nous avons dit que le précepte suprême est d'aimer Dieu, je l'ai appelée une loi dans le sens où les philosophes nomment lois les règles communes de la nature suivant lesquelles tout arrive. L'amour de Dieu en effet n'est pas l'obéissance, mais est une vertu appartenant nécessairement à l'homme qui connaît Dieu directement. Or l'obéissance a rapport à la volonté de celui qui commande, non à la nécessité et à la vérité de la chose. Puis donc que nous ignorons la nature de la volonté de Dieu et savons par contre avec certitude que tout ce qui arrive arrive par la seule puissance de Dieu, nous ne pouvons en aucune façon savoir, sinon par révélation, si Dieu veut que les hommes lui rendent un culte et l'entourent d'honneurs comme un prince. Ajoutez que, nous l'avons montré, les lois de Dieu nous semblent des règles imposées et des institutions aussi longtemps que nous en ignorons les causes ; quand cette cause nous est connue, elles cessent aussitôt d'être des règles

à l'obéissance envers Dieu ; on ne le saisit même par aucun raisonnement ; seule la révélation confirmée par des signes le fait connaître à chacun. En conséquence, avant la révélation, nul ne peut être tenu par le droit divin qu'il ignore nécessairement. Il ne faut donc pas confondre le moins du monde avec l'état de religion l'état de nature qui doit être conçu comme étranger à la religion et à la loi, et en conséquence au péché et à la violation du droit ; c'est ce que nous avons fait et confirmé par l'autorité de Paul ¹.

Ce n'est pas seulement d'ailleurs à raison de l'ignorance que nous concevons l'état de nature comme antérieur au droit divin révélé et étranger à ce droit, c'est aussi à raison de la liberté dans laquelle naissent tous les êtres. Si les hommes étaient tenus de nature par le droit divin, ou si le droit divin était droit par nature, il eut été superflu que Dieu conclût un traité avec les hommes et les obligeât par un pacte et un serment. Il faut donc

imposées et nous les embrassons comme des vérités éternelles, non plus comme des commandements, c'est-à-dire que l'obéissance aussitôt fait place à l'amour, lequel naît de la connaissance vraie aussi nécessairement que la lumière naît du soleil. Sous la conduite de la raison nous pouvons donc bien aimer Dieu, mais non lui obéir puisque nous ne pouvons par la raison ni accepter comme divines, aussi longtemps que nous en ignorons la cause, les règles posées par Dieu, ni concevoir Dieu comme un prince établissant des lois.

1. Voir note #, p. ###.

accorder absolument que le droit divin part du temps où les hommes ont promis par un pacte exprès d'obéir à Dieu en toute chose ; par ce pacte ils ont comme renoncé à leur liberté naturelle et transféré leur droit à Dieu, comme nous avons vu qu'il arrive dans l'état de société. Mais je traiterai ce point plus longuement par la suite.

On peut cependant nous opposer encore, en manière d'instance, que les souverains sont tenus par ce droit divin autant que les sujets ; et cependant nous avons dit qu'ils conservaient le droit naturel et que tout leur était permis en droit. C'est pourquoi, afin d'écarter en entier cette difficulté qui naît moins de la considération de l'état de nature que de celle du droit naturel, je dis que chacun dans l'état de nature est tenu par le droit révélé de la même manière qu'il est tenu de vivre suivant l'injonction de la droite raison ; et cela parce que cela lui est plus utile et, pour son salut, nécessaire ; que s'il ne le veut pas, il est libre à ses risques et périls. Il est libre aussi de vivre suivant son décret propre et non suivant le décret d'un autre et il n'est pas tenu de reconnaître un mortel comme juge ni comme défenseur de droit de la religion.

C'est ce droit que j'affirme qu'a conservé le souverain ; il peut bien prendre l'avis des hommes, mais il n'est tenu de reconnaître personne comme juge, non plus qu'un mortel quelconque, hors lui-même, comme défenseur d'un droit quelconque, si

ce n'est un prophète expressément envoyé par Dieu et qui l'aura montré par des signes indubitables. Et même alors il est contraint de reconnaître comme juge non un homme, mais Dieu lui-même. Et si le souverain ne voulait pas obéir à Dieu dans son droit révélé, il est libre à ses risques et dommages, je veux dire nul droit civil ou naturel ne s'y opposerait. Le droit civil, en effet, est entièrement suspendu à son décret ; quant au droit naturel, il est suspendu aux lois de la nature, qui sont en rapport non avec la religion dont l'unique objet est l'utilité de l'homme, mais avec l'ordre universel de la nature, c'est-à-dire avec un décret éternel de Dieu qui nous est inconnu. C'est là ce que d'autres semblent avoir conçu plus obscurément, je veux dire ceux qui admettent que l'homme peut bien pécher contre la volonté révélée de Dieu, mais non contre son décret éternel par lequel il a tout prédéterminé¹.

1. Selon la philosophie que Spinoza expose dans l'*Éthique*, tout n'est pas *prédéterminé* à l'avance, car aucune action de Dieu ne peut précéder les événements (il ne délibère pas avant d'agir) ; la nature est plutôt un jeu de causes infini qui *se détermine* nécessairement à mesure que les causes produisent leurs effets (voir *Éth.*, I, 24 à 29, p. 122 et suiv.). Cela posé, cette conception s'inscrit dans un débat théologique autour de la question du « salut », dans des termes forgés par le théologien Jean Calvin (1509-1564), qui écrit : « Nous appelons prédestination le conseil éternel de Dieu par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi, selon la fin pour laquelle est créé l'homme,

L'on pourrait demander cependant : mais quoi, si le souverain commande quelque chose contre la religion et l'obéissance que par un pacte exprès nous avons promise à Dieu, faudra-t-il obéir au commandement divin ou à l'humain ? Devant traiter ce point plus complètement par la suite, je me contente de dire ici brièvement qu'il faut obéir à Dieu avant tout, quand nous avons une révélation certaine et indubitable. Toutefois, comme c'est à l'égard de la religion que les hommes errent d'ordinaire le plus et que la diversité des complexions engendre parmi eux comme un concours de fictions vaines, ainsi que l'atteste une expérience plus que suffisante, il est certain que si personne, dans les choses qu'il croit appartenir à la religion, n'était tenu en droit d'obéir au souverain, le droit de la cité dépendrait du jugement divers et du sentiment passionné de chacun. Car personne ne serait tenu par le statut établi pour peu qu'il le jugeât contraire à sa foi et à sa superstition, et ainsi chacun, sous ce prétexte, prendrait licence de tout faire. Et

nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie » (*Institution de la religion chrétienne*, III, XXI, 5). Un siècle plus tard, les théologiens des Pays-Bas se querellent violemment pour savoir si Dieu a choisi d'avance qui serait élu et qui serait damné, ou si chaque individu peut modifier son sort par son action (voir note #, p. ###). Spinoza cherche ici à régler la querelle en proposant de distinguer entre la « volonté révélée » et le « décret éternel » de Dieu, autrement dit entre la tendance rationnelle des hommes qui penche nécessairement vers le bien, et les forces naturelles qui les en éloignent tout aussi nécessairement.

puisque dans ces conditions le droit de la cité est entièrement violé, au souverain qui seul, tant par le droit divin que par le naturel, a charge de conserver et de garder les droits de l'État, appartient un droit souverain de statuer sur la religion comme il le juge bon ; et tous sont tenus d'obéir aux décrets et commandements du souverain à ce sujet, en vertu de la foi qu'ils lui ont promise et que Dieu ordonne de garder entièrement.

Et si ceux qui ont le commandement suprême sont des idolâtres, ou bien il ne faut pas contracter avec eux, mais souffrir délibérément les pires extrémités plutôt que de leur transférer son droit ; ou bien, si l'on contracte et qu'on leur ait transféré son droit, puisque par là même on a renoncé à se maintenir soi-même et à maintenir sa religion, on est tenu de leur obéir et de garder la foi promise ou de s'y laisser contraindre¹.

Il n'y a d'exception que pour celui à qui Dieu, par une révélation certaine, a promis un secours singulier contre le tyran ou a voulu nominativement excepter. Ainsi voyons-nous que de tant de

1. Ce passage laisse percevoir un problème théorique que rencontraient les contemporains de Spinoza, mais qu'ils savaient contourner facilement dans la pratique. En effet, chaque membre d'une religion était censé considérer les infidèles comme dépourvus de « foi », donc peu fiables ; mais comme cela n'empêchait personne de passer des contrats avec des étrangers, Spinoza observe logiquement que le droit du contrat suffit à fonder la fiabilité des contractants, sans tenir compte de leurs religions.

Juifs qui étaient à Babylone, trois jeunes gens seulement, qui ne doutaient pas du secours de Dieu, n'ont pas voulu obéir à Nabuchodonosor¹, les autres, sans doute à l'exception encore de Daniel que le Roi lui-même avait adoré², obéirent par une contrainte légitime, pensant peut-être dans leur âme qu'ils avaient été soumis au Roi par un décret de Dieu et que le Roi avait acquis et conservait le pouvoir suprême en vertu d'une direction de Dieu. Au contraire Éléazar, alors que la patrie subsistait encore en quelque manière, voulut donner aux siens l'exemple de la constance³, pour qu'à sa suite ils souffrissent tout plutôt que d'accepter le transfert de leur droit et de leur pouvoir aux Grecs, et que les pires épreuves ne les contraignissent pas de jurer fidélité aux Gentils⁴.

1. Cette allusion rappelle que trois intendants de Babylone (nommés Schadrac, Méschac et Abed Nego), expressément recommandés par le prophète Daniel, refusèrent d'obéir au culte mis en place par Nabuchodonosor : « ô roi ; ils ne servent pas tes dieux, et ils n'adorent point la statue d'or que tu as élevée » (Daniel 3 :12).

2. En effet, seul Daniel avait su interpréter le rêve du roi, ce qui lui valut d'être tenu par lui en haute estime (Daniel 6 :15).

3. Comme on voulait forcer les Juifs à suivre les coutumes des Grecs, un vieux savant nommé Éléazar refusa qu'on introduise du porc dans sa bouche, et « préféra une mort glorieuse à une existence honteuse et marcha volontairement au supplice de la roue » (2 Maccabées, 6 : 19).

4. L'expression « Gentils » vient du latin *gentiles* qui traduit l'hébreu *goyim* (les « nations ») ; « c'est ainsi que les juifs appelaient tous ceux qui n'étaient pas de leur religion » (Furetière,

L'expérience quotidienne confirme ces principes. Les souverains chrétiens en effet n'hésitent pas pour la sécurité de leur pouvoir à conclure des traités avec les Turcs et les idolâtres et à ordonner à ceux de leurs sujets qui vont habiter parmi eux de ne pas prendre plus de liberté, tant dans les choses humaines que dans les divines, qu'ils n'en ont stipulé par contrat exprès ou que le souverain de ces pays ne leur en a concédé. C'est ce que l'on voit par le traité des Hollandais avec les Japonais dont nous avons parlé plus haut ¹.

Dictionnaire universel, 1690). Le terme s'emploie en général pour désigner les païens de l'Antiquité par opposition aux Juifs ou aux Chrétiens.

1. Dans le chapitre V, Spinoza a fait référence à la discrétion adoptée par les Hollandais dans leur comptoir de Deshima, île proche de Nagasaki, où ils ne pratiquaient pas ouvertement le culte chrétien du fait que le christianisme était interdit au Japon depuis 1614. En 1644, une ordonnance du gouverneur Jan van Elzcrach rappelant cette obligation avait provoqué les protestations des calvinistes : quels compromis fallait-il accepter au nom des intérêts commerciaux ? Ce débat divisait également les communautés juives, où les marchands cachaient souvent leur religion et changeaient de régime alimentaire selon les lois du pays. Miguel de Spinoza, le père du philosophe, signait parfois ses contrats sous le pseudonyme « Gabriel Alvares ».

Chapitre XVII

*Où l'on montre que nul ne peut transférer en
totalité ce qui lui appartient au souverain et que ce
transfert n'est pas nécessaire. De l'État des Hébreux :
quel il fut du vivant de Moïse, quel après sa mort,
et de son excellence ; enfin des causes pour quoi
l'État régi par Dieu a péri et, durant son existence,
n'a presque jamais été libre de séditions.*

[1] Les considérations du chapitre précédent sur le droit universel du souverain et sur le transfert au souverain du droit naturel de l'individu s'accordent à la vérité assez bien avec la pratique, et il est possible de régler la pratique de façon qu'elle s'en rapproche de plus en plus ; toutefois il est impossible qu'à beaucoup d'égards elles ne restent toujours purement théoriques.

Nul en effet ne pourra jamais, quelque abandon qu'il ait fait à un autre de sa puissance et conséquemment de son droit, cesser d'être homme ; et il n'y aura jamais de souverain qui puisse tout exécuter comme il voudra. En vain il commanderait à un sujet d'avoir en haine son bienfaiteur ; d'aimer qui lui a fait du mal ; de ne ressentir aucune offense des injures ; de ne pas désirer être affranchi de la crainte ; et un grand nombre de choses semblables qui suivent nécessairement des lois de la nature humaine.

Et cela j'estime que l'expérience même le fait connaître très clairement ; jamais en effet les

hommes n'ont renoncé à leur droit et n'ont transféré leur puissance à un autre au point que ceux-là même qui avaient acquis ce droit et cette puissance, ne les craignissent plus, et que l'État ne fût pas plus menacé par les citoyens, bien que privés de leur droit, que par les ennemis du dehors *. Et certes si des hommes pouvaient être privés de leur droit naturel à ce point qu'ils n'eussent plus par la suite aucune puissance, sinon par la volonté de ceux qui détiennent le droit souverain, alors en vérité la pire violence contre les sujets serait loisible à celui qui règne ; et je ne crois pas que cela ait jamais pu venir à l'esprit de personne. Il faut donc accorder que l'individu se réserve une grande part de son droit, laquelle ainsi n'est plus suspendue au décret d'un autre, mais au sien propre ¹.

* Annotation 35 de Spinoza : Deux soldats prirent sur eux de transférer l'Empire des Romains, et ils le transférèrent (Tacite, *Histoires*, liv. 1).

1. Ces lignes éloignent Spinoza de la théorie d'un « contrat » qui pourrait faire de « l'état civil » une condition permanente et sans reste. Son argument est clair : parce que les humains n'ont pas eux-mêmes le contrôle sur leurs passions, ils ne peuvent pas décider de transmettre toute leur puissance à l'État, puisqu'une partie des forces qui traversent leur individu leur échappe. C'est ce qui lui fait écrire à son ami Jarig Jellesz : « Voici, comme tu le demandes, quelle est la différence entre Hobbes et moi en politique. Pour ma part, je maintiens toujours le droit naturel dans son intégrité et je soutiens que dans toute cité, le souverain suprême ne possède pas plus de droit sur un sujet qu'à la mesure du pouvoir par lequel il l'emporte sur lui. Ce qui est aussi bien

[2] Pour bien connaître cependant jusqu'où s'étend le droit et le pouvoir du souverain de l'État, il faut noter que son pouvoir n'est pas limité à l'usage de la contrainte appuyée sur la crainte, mais comprend tous les moyens de faire que les hommes obéissent à ses commandements : ce n'est pas la raison pour laquelle il obéit, c'est l'obéissance qui fait le sujet.

Quelle que soit la raison en effet pour laquelle un homme se détermine à exécuter les commandements du souverain, que ce soit la crainte du châtiement, ou l'espoir d'obtenir quelque chose, ou l'amour de la patrie ou quelque autre sentiment qui le pousse, encore se détermine-t-il par son propre conseil et il n'en agit pas moins par le commandement du souverain. Il ne faut donc pas conclure sur-le-champ de ce qu'un homme fait quelque chose par son propre conseil, qu'il agit en vertu de son droit et non du droit de celui qui exerce le pouvoir dans l'État : qu'il soit en effet obligé par l'amour ou contraint par la crainte d'un mal, toujours il agit par son propre conseil et par son propre décret ; ou bien il n'y aurait nul pouvoir d'État, nul droit sur les sujets, ou bien ce pouvoir s'étend nécessairement à tous les moyens de faire que les hommes se déterminent à lui céder. Tout ce donc que fait un sujet, qui est conforme aux commandements du souverain, qu'il le fasse sous

le cas dans l'état de nature » (lettre 50 à Jarig Jellesz, § [1], in *Correspondance, op. cit.*, p. 290.) Par comparaison, voir le texte de Hobbes dans le Dossier, p. ###.

l'empire de l'amour ou par la contrainte de la crainte, ou poussé (ce qui est le plus fréquent) à la fois par l'espoir et par la crainte, ou encore par révérence, c'est-à-dire par une passion mêlée de crainte et d'admiration, ou pour une raison quelconque, il le fait en vertu du droit de celui qui exerce le pouvoir dans l'État et non de son propre droit.

Cela résulte encore très clairement de ce que l'obéissance ne concerne pas tant l'action extérieure que l'action interne de l'âme. Celui-là donc est le plus sous le pouvoir d'un autre, qui se détermine à obéir à ses commandements d'une âme entièrement consentante ; et il s'ensuit que celui-là a le pouvoir le plus grand, qui règne sur les âmes de ses sujets. Que si ceux qui sont le plus craints avaient le pouvoir de commandement le plus grand, en vérité ce seraient les sujets des tyrans qui auraient ce pouvoir, car les tyrans ont d'eux la plus grande crainte.

En second lieu s'il est vrai qu'on ne commande pas aux âmes comme aux langues, encore les âmes sont-elles dans une certaine mesure sous le pouvoir du souverain qui a bien des moyens de faire qu'une très grande partie des hommes croie, aime, ait en haine ce qu'il veut. Si donc ces sentiments ne sont point l'effet direct de son commandement, souvent, comme l'atteste abondamment l'expérience, ils n'en découlent pas moins de l'autorité de sa puissance et de sa direction, c'est-à-dire de son droit ; c'est pourquoi, sans que l'entendement y contredise le moins du monde, nous pouvons

Chapitre XVII

101

concevoir des hommes qui n'aient de croyance, d'amour, de haine, de mépris, de sentiment quelconque pouvant les entraîner, qu'en vertu du droit du souverain.

[3] Si ample que nous concevions de la sorte le droit et le pouvoir de celui qui exerce la souveraineté dans l'État, encore ce pouvoir ne sera-t-il jamais assez grand pour que ceux qui en sont détenteurs aient puissance absolument sur tout ce qu'ils voudront ; je crois l'avoir déjà montré assez clairement. Pour ce qui est des conditions dans lesquelles un pouvoir peut être constitué de façon à se conserver néanmoins toujours en sécurité, j'ai déjà dit que je n'avais pas l'intention de les exposer ici. Toutefois pour parvenir où je veux, je noterai les enseignements donnés jadis à Moïse, par révélation divine, à cette fin ; puis nous examinerons l'histoire des Hébreux et ses vicissitudes, par où nous verrons enfin quelles satisfactions doivent être surtout accordées par le souverain à ses sujets pour la plus grande sécurité et l'accroissement de l'État.

[4] Que la conservation de l'État dépende avant tout de la fidélité des sujets, de leur vertu et de leur constance dans l'exécution des commandements, la raison et l'expérience le font voir très clairement ; il n'est pas également facile de voir suivant quelle méthode les sujets doivent être gouvernés pour qu'ils restent constamment fidèles et vertueux. Aussi bien les gouvernants que ceux qui sont gouvernés sont tous des hommes, en effet, c'est-à-dire

des êtres enclins à abandonner le travail pour chercher le plaisir. Qui même a éprouvé la complexion si diverse de la multitude, est près de désespérer d'elle : non la raison, en effet, mais les seuls affects de l'âme la gouvernent ; incapable d'aucune retenue, elle se laisse très facilement corrompre par le luxe et l'avidité. Chacun pense être seul à tout savoir et veut tout régler selon sa complexion ; une chose lui paraît équitable ou inique, légitime ou illégitime suivant qu'il juge qu'elle tournera à son profit ou à son détriment ; par gloire il méprise ses semblables et ne souffre pas d'être dirigé par eux ; par envie de l'honneur qu'il n'a pas ou d'une fortune meilleure que la sienne, il désire le mal d'autrui et y prend plaisir¹. Point n'est besoin de poursuivre cette énumération ; nul n'ignore à quels crimes le dégoût de leur condition présente et le désir du changement, la colère sans retenue, le mépris de la pauvreté poussent les hommes et combien ces passions occupent et agitent leurs âmes.

1. Cette liste ne doit pas être comprise comme un réquisitoire contre les défauts des hommes, mais comme un rappel de propriétés indissociables de la nature humaine, du fait qu'elle est exposée aux passions. Dans l'*Éthique*, Spinoza écrit : « les affects de haine, de colère, d'envie, etc., considérés en soi, suivent les uns des autres par la même nécessité et vertu de nature que les autres singuliers ; et par suite, ils reconnaissent des causes précises, par lesquelles on les comprend, et ils ont des propriétés précises [...]. C'est pourquoi je traiterai de la nature des affects, [...] et je contemplerai les actions et les aspirations humaines tout à fait comme s'il s'agissait d'un problème concernant des lignes, des plans ou des corps » (*Éth.*, III, Préface, § [5], p. 342-343).

Chapitre XVII

103

Prévenir tous ces maux, constituer dans la cité un pouvoir tel qu'il n'y ait plus place pour la fraude ; bien mieux, établir partout des institutions faisant que tous, quelle que soit leur complexion, mettent le droit commun au-dessus de leurs avantages privés, c'est là l'œuvre laborieuse à accomplir.

La nécessité a bien obligé les hommes à y pourvoir dans une large mesure ; toutefois on n'est jamais arrivé au point que la sécurité de l'État fût moins menacée par les citoyens que par les ennemis du dehors, et que ceux qui exercent le pouvoir eussent moins à craindre les premiers que les seconds. Témoin la République des Romains, toujours victorieuse de ses ennemis et tant de fois vaincue et réduite à la condition la plus misérable par ses citoyens, en particulier dans la guerre civile de Vespasien contre Vitellius ; voir sur ce point Tacite au commencement du livre IV des *Histoires* où il dépeint l'aspect très misérable de la ville¹. Alexandre (comme dit Quinte-Curce à la fin du livre VIII) estimait avec plus de franchise le renom

1. Cet exemple se réfère à la guerre civile qui a déchiré l'Empire romain après le renversement de Néron en 69 ap. J.-C. En une seule année, Galba, Othon et Vitellius se succédèrent sur le trône, chacun assassiné par son successeur, avant que le général Vespasien, appuyé notamment par son fils Titus, n'engage contre les troupes de Vitellius une guerre civile dont les batailles ont lieu au cœur de Rome. Au plus fort des combats qui terminèrent cette « année des quatre empereurs », les massacres et les pillages furent si violents que le temple de Jupiter capitolin fut incendié (voir Tacite, *Histoires*, III, 71-73).

en ses ennemis qu'en ses concitoyens, parce qu'il croyait que sa grandeur pouvait être détruite par les siens. Et, dans la crainte de son destin, il adresse à ses amis cette prière : « donnez-moi seulement toute sûreté contre la fourberie à l'intérieur et les embûches domestiques, j'affronterai sans frayeur le péril dans la guerre et les combats. Philippe fut plus en sécurité à la tête de ses troupes qu'au théâtre, il échappa souvent aux coups de l'ennemi, il ne put se dérober à ceux des siens. Comptez parmi les autres rois qui ont eu une fin sanglante, ceux qui ont été tués par les leurs, vous les trouverez plus nombreux que ceux qui sont morts à l'ennemi* . »

[6] Pour cette cause, c'est-à-dire pour leur sécurité, les rois qui autrefois avaient usurpé le pouvoir ont tenté de persuader qu'ils tiraient leur origine des dieux immortels. Ils pensaient que si leurs sujets et tous les hommes ne les regardaient pas comme leurs semblables, mais les croyaient des dieux, ils souffriraient plus volontiers d'être gouvernés par eux et se soumettraient facilement. Ainsi Auguste persuada aux Romains qu'il tirait son origine d'Énée, qu'on croyait fils de Vénus et rangeait au nombre des dieux : il voulut « des temples, une image sacrée, des flamines et des prêtres pour instituer son propre culte** ». Alexandre se fit saluer comme fils de Jupiter ; et il ne paraît pas l'avoir

* Voir Quinte-Curce, liv. IX, § 6.

** Tacite, *Annales*, liv. I.

voulu par orgueil, mais par un dessein prudent, comme l'indique sa réponse à l'invective d'Hermolaüs¹. « En vérité, dit-il, il est presque ridicule à Hermolaüs de me demander de renier Jupiter, par l'oracle duquel je suis reconnu. Les réponses des dieux sont-elles aussi en mon pouvoir ? Il m'a offert le nom de fils ; j'ai accepté (remarquez bien ceci) dans l'intérêt de nos affaires. Plût au ciel que dans l'Inde aussi l'on me crut un Dieu. C'est le renom qui décide des guerres et souvent une croyance fausse a tenu lieu de vérité* ». Par ce peu de paroles il continue habilement à convaincre les ignorants de sa divinité simulée et en même temps laisse apercevoir la cause de la simulation. C'est aussi ce que fit Cléon dans le discours par lequel il tentait de convaincre les Macédoniens d'obéir complaisamment au roi ; après avoir, en glorifiant Alexandre dans son récit et en célébrant ses mérites, donné à la simulation une apparence de vérité, il en fait ressortir l'utilité : « Ce n'est pas par piété seulement, c'est aussi par prudence que les Perses ont rendu aux rois le même culte qu'aux dieux ; la majesté du souverain est la sauvegarde du

* Quinte-Curce, liv. VIII, § 8.

1. Hermolaüs avait projeté d'assassiner Alexandre le Grand. Il fut découvert et exécuté avec le reste des conjurés, mais auparavant, le roi voulut entendre pour quelles raisons ils s'opposaient à lui, et parmi d'autres réclamations, Hermolaüs lui reprocha de se faire appeler fils de Jupiter.

royaume » ; et il conclut enfin : « Moi-même, quand le roi pénétrera dans la salle du festin, je me prosternerai à terre. Il est du devoir des autres, de ceux surtout qui ont quelque sagesse, d'en faire autant *. » Mais les Macédoniens étaient trop éclairés ; et des hommes, s'ils ne sont pas tout à fait des barbares, ne souffrent pas d'être aussi ouvertement trompés et de tomber de la condition de sujets à celle d'esclaves inutiles à eux-mêmes. D'autres ont pu persuader plus aisément que la majesté est sacrée, qu'elle tient la place de Dieu sur la Terre, qu'elle a été constituée par Dieu et non par le suffrage et le consentement des hommes, et qu'elle est conservée et maintenue par une providence singulière et un secours divin. Des monarques ont pourvu par d'autres moyens de cette sorte à la sécurité de leur pouvoir ; je n'en parlerai pas ici et, pour parvenir à mon but, je noterai et examinerai seulement, comme je l'ai dit, les moyens enseignés jadis à Moïse par révélation divine.

[7] Nous avons dit plus haut, au chapitre V, qu'après leur sortie d'Égypte les Hébreux n'étaient plus tenus par le droit d'aucune autre nation et qu'il leur était loisible d'instituer de nouvelles règles et d'occuper les terres qu'ils voudraient. Libérés, en effet, de l'oppression insupportable des Égyptiens, ils n'étaient plus liés à aucun mortel par aucun pacte et avaient retrouvé leur droit naturel sur tout ce qui était en leur pouvoir ;

* Voir *ibid.*, liv. VIII, § 4.

Chapitre XVII

107

chacun pouvait à nouveau examiner s'il voulait conserver ce droit ou le transférer à un autre. Revenus ainsi à l'état naturel, sur le conseil de Moïse en qui ils avaient la plus grande confiance, ils décidèrent de ne transférer leur droit à aucun mortel, mais seulement à Dieu ; sans temporiser, tous, d'une clameur commune, promirent à Dieu d'obéir absolument à tous ses commandements, de ne reconnaître d'autre droit que celui qu'il établirait lui-même par une révélation prophétique. Cette promesse, c'est-à-dire ce transfert de droit à Dieu, se fit de la même manière que nous avons conçu ci-dessus qu'il se fait dans une société commune, quand les hommes décident de se dessaisir de leur droit naturel. Par un pacte exprès, en effet *, et par un serment, librement, sans céder ni à la contrainte de la force ni à l'effroi des menaces, ils renoncèrent à leur droit naturel et le transfèrent à Dieu.

En second lieu, pour que le pacte fût garanti, solide et sans soupçon de tromperie, Dieu ne conclut rien avec eux qu'après qu'ils eurent éprouvé sa puissance admirable par laquelle seule ils avaient été conservés et pouvaient l'être par la suite **. Par cela même, en effet, qu'ils crurent ne pouvoir être conservés que par la puissance de Dieu, ils transfèrent à Dieu toute la puissance naturelle de se conserver, qu'ils pouvaient croire auparavant avoir d'eux-mêmes et conséquemment aussi tout leur droit.

* Voir Exode, chap. XXIV, v. 7.

** Exode, chap. XIX, vs. 4, 5.

[8] Le pouvoir de commandement chez les Hébreux appartient donc à Dieu seul ; seul aussi l'État ainsi constitué portait à bon droit par la vertu du pacte le nom de Royaume de Dieu, et Dieu était dit à bon droit le Roi des Hébreux. En conséquence les ennemis de cet État étaient les ennemis de Dieu, les citoyens voulant usurper le pouvoir, coupables du crime de lèse-majesté divine, enfin les règles de droit en vigueur, lois et commandements de Dieu. Dans cet État donc le droit civil et la religion qui, nous l'avons montré, ne consiste que dans l'obéissance à Dieu, étaient une seule et même chose. Autrement dit les dogmes de la religion n'étaient pas des enseignements, mais des règles de droit et des commandements, la piété passait pour justice, l'impiété pour un crime et une injustice. Qui manquait à la religion cessait d'être citoyen, et, par cela seul, était tenu pour un ennemi ; qui mourait pour la religion était réputé mourir pour la patrie ; entre le droit civil et la religion on ne faisait absolument aucune distinction. Pour cette cause cet État a pu être appelé une théocratie : parce que les citoyens n'étaient tenus par aucun droit, sinon celui que Dieu avait révélé.

Il faut le dire cependant, tout cela avait plutôt la valeur d'une opinion que d'une réalité, car en fait les Hébreux conservèrent absolument comme nous allons le montrer le droit de se gouverner ; cela ressort des moyens employés et des règles suivies dans l'administration de l'État, règles que je me propose d'expliquer ici.

Chapitre XVII

109

[9] Puisque les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne d'autre, que tous également, comme dans une démocratie, s'en dessaisirent et crièrent d'une seule voix « tout ce que Dieu aura dit » (sans qu'aucun médiateur fût prévu), « nous le ferons », tous en vertu de ce pacte restèrent entièrement égaux ; le droit de consulter Dieu, celui de recevoir et d'interpréter ses lois, appartient également à tous, et d'une manière générale tous furent également chargés de l'administration de l'État. Pour cette cause donc, à l'origine, tous allèrent vers Dieu pour entendre ses commandements ; mais, à l'occasion de ce premier hommage, ils eurent un tel effroi et entendirent la parole de Dieu avec un étonnement tel qu'ils crurent leur heure suprême venue. Pleins de crainte donc ils s'adressent de nouveau à Moïse : « Voilà, nous avons entendu Dieu parlant dans le feu et il n'y a pas de raison pour que nous voulions mourir ; ce grand feu, certes, nous dévorera, si une fois encore nous devons entendre la voix de Dieu, nous mourrons certainement. Toi donc va et écoute toutes les paroles de notre Dieu et tu nous les rapporteras (toi, non pas Dieu). À toute parole que Dieu te dira nous obéirons et nous l'exécuterons. »

Par ce langage ils ont clairement aboli le premier pacte et transféré sans réserve à Moïse leur droit de consulter Dieu et d'interpréter ses édits. Ils ont promis, en effet, non plus comme avant d'obéir à toutes les paroles que Dieu leur dirait à eux-mêmes,

mais à toutes celles qu'il dirait à Moïse *. Moïse donc demeura seul le porteur des lois divines et leur interprète, conséquemment aussi le Juge suprême que nul ne pouvait juger et qui seul tint chez les Hébreux la place de Dieu, c'est-à-dire eut la majesté suprême, puisque seul il avait le droit de consulter Dieu, de donner au peuple les réponses de Dieu, et de le contraindre à exécuter ses commandements. Je dis qu'il l'avait seul, car si quelque autre, du vivant de Moïse, voulait prêcher quelque chose au nom de Dieu, il avait beau être un vrai prophète, il était cependant coupable et usurpateur du droit suprême **.

* Voir Deuté., chap. V, après le Décalogue, et chap. XVIII, vs. 15, 16.

** Voir Nombres, chap. XI, v. 28. Annotation 36 de Spinoza : Dans ce passage deux hommes sont accusés d'avoir prophétisé dans le camp et Josué propose de les arrêter ; il ne l'eût pas fait s'il avait été loisible à chacun, sans le commandement de Moïse, de donner au peuple les réponses de Dieu. Mais il plut à Moïse d'absoudre les coupables et il reprocha à Josué de lui avoir conseillé de maintenir son droit de souverain dans un temps où il éprouvait un tel dégoût du pouvoir qu'il eût mieux aimé mourir que régner seul, comme on le voit par le verset 14 de ce même chapitre. Et il répondit à Josué : « T'enflames-tu pour ma cause ? Plût à Dieu que tout le peuple fût prophète » ; c'est-à-dire plût à Dieu que le droit de consulter Dieu fût de telle sorte que le pouvoir appartint au peuple même. Josué donc ne se trompa point sur le droit de Moïse, mais eut le tort de n'avoir point égard à l'opportunité ; c'est pourquoi il fut réprimandé par Moïse comme Abisée par David, quand Abisée donna à ce roi l'avis de condamner à mort Shimhi qui était certainement coupable de lèse-majesté (Voir Samuel, II, chap. XIX, vs. 22, 23).

[10] Et il faut noter ici que, bien qu'ayant élu Moïse, le peuple n'a cependant pas eu le droit d'élire le successeur de Moïse. Dès que les Hébreux, en effet, eurent transféré à Moïse le droit de consulter Dieu et eurent promis sans réserve de le prendre pour oracle divin, ils perdirent tout droit et devaient admettre celui que Moïse élirait pour lui succéder, comme élu par Dieu. Que s'il avait élu un successeur qui eût pris pour lui toute l'administration de l'État, c'est-à-dire le droit d'être seul à consulter Dieu dans sa tente et, en conséquence, l'autorité d'instituer des lois et de les abroger, de décider de la guerre et de la paix, d'envoyer des ambassadeurs, de constituer des juges, d'élire un successeur, et, en général, de remplir toutes les fonctions du souverain, le pouvoir eût été purement monarchique, à cette seule différence près qu'un État monarchique est communément gouverné suivant un décret de Dieu caché au monarque lui-même, tandis que celui des Hébreux l'eût été ou eût dû l'être, en une certaine manière, par un décret de Dieu révélé au seul monarque.

Cette différence ne diminue pas, mais augmente la domination du monarque et son droit sur tous. Pour ce qui est du peuple de l'un et de l'autre État, il est dans la même soumission, et également ignorant du décret divin ; car dans l'un et dans l'autre il est suspendu à la parole du monarque et connaît de lui seul ce qui est légitime ou illégitime, et ce n'est pas parce que le peuple croit que le monarque

ne lui commande rien que par le décret de Dieu qu'il lui est moins soumis ; au contraire, il l'est, en réalité, davantage. Mais Moïse n'élut pas un successeur de cette sorte, il laissa à ses successeurs un État à administrer de telle façon qu'on ne pût l'appeler ni populaire, ni aristocratique, ni monarchique, mais théocratique. Le droit d'interpréter les lois, en effet, et de communiquer les réponses de Dieu fut au pouvoir de l'un, le droit et le pouvoir d'administrer l'État suivant les lois déjà expliquées et les réponses déjà communiquées, au pouvoir d'un autre*. Pour faire mieux entendre cela, je vais exposer méthodiquement l'administration de tout l'État¹.

* Sur ce point, voir Nombres (chap. XXVII, v. 21). Annotation 37 de Spinoza : Les traducteurs, à ce qu'il me paraît, traduisent mal les versets 19 et 23 de ce chapitre. Car les versets 19 et 23 ne signifient pas qu'il donna des préceptes à Josué ou l'en munit, mais qu'il le fit ou le constitua chef suprême, ce qui est fréquent dans l'Écriture ; ainsi dans l'Exode (chap. XVIII, v. 23), Samuel (I, chap. XIII, v. 15), Josué (chap. I, v. 9) et Samuel (I, chap. xxv, v. 30), etc. Plus les traducteurs s'efforcent de rendre mot à mot le verset 19 et le 23 de ce chapitre, moins ils le rendent intelligible ; et je suis assuré que très peu de personnes en entendent le véritable sens ; car la plupart se figurent que Dieu commande à Moïse, au verset 19, d'instruire Josué en présence de l'Assemblée ; et au verset 23, qu'il lui imposa les mains, et l'instruisit ; ne prenant pas garde que cette façon de parler est fort en usage chez les Hébreux

1. Ici commence l'analyse par Spinoza de l'État hébreu, qui lui fournit une étude de cas pour comprendre comment les autorités religieuses et politiques ont pu se rejoindre, et avec quelles conséquences.

Chapitre XVII

113

[11] En premier lieu, il fut ordonné au peuple de construire une demeure qui fût comme la cour de Dieu, c'est-à-dire de la Majesté suprême de cet État. Et cette demeure ne dut pas être construite aux frais d'un seul, mais aux frais de tout le peuple afin que la demeure où Dieu devait être consulté fût propriété commune. Pour servir dans ce palais de Dieu et l'administrer furent élus les Lévites ; pour occuper le rang suprême parmi eux et être comme le second après le Roi Dieu, fut élu Aaron, le frère de Moïse, à qui ses fils succédaient légitimement. Aaron donc, comme étant le plus proche de Dieu, était l'interprète souverain des lois divines, celui qui donnait au peuple les réponses de l'oracle divin et qui, enfin, adressait à Dieu des supplications pour le peuple. Et si, avec cela, il avait eu le droit de commander ce que Dieu voulait, il ne lui manquait rien pour être un monarque absolu. Mais il n'avait pas ce droit et, d'une manière générale,

pour déclarer que l'élection du prince est légitime, et qu'il est confirmé dans sa charge. C'est ainsi que parle Jetro en conseillant à Moïse de choisir des coadjuteurs qui l'aidassent à juger le peuple [la suite est en français dans le texte] : "Si tu fais ceci (dit-il), alors Dieu te commandera" ; comme s'il disait que son autorité sera ferme, et qu'il pourra subsister touchant quoi, voyez l'Exode (chap. XVIII, v. 23) et le livre I de Samuel (chap. XIII, v. 15) et le chapitre XXV, verset 30, et surtout le chapitre I de Josué au verset 9, où Dieu lui dit : "Ne t'ai-je pas commandé ? prends courage et montre-toi homme de cœur" ; comme si Dieu lui disait : "N'est-ce pas moi qui t'ai constitué prince ? ne t'épouvante donc de rien, car je serai partout avec toi." »

toute la tribu de Lévi fut tenue tellement à l'écart du commandement commun qu'elle n'eut même pas, comme les autres tribus, la possession d'une part de biens d'où elle put tirer au moins sa subsistance ; Moïse institua qu'elle serait nourrie par le reste du peuple, dans des conditions telles, toutefois, qu'elle fût toujours tenue en grand honneur par la foule, en tant que seule vouée à Dieu.

[12] En second lieu, quand une milice eut été formée par les autres douze tribus, ordre leur fut donné d'envahir le domaine des Chananéens, de le diviser en douze lots et de les répartir par le sort. Pour ce service furent élus douze chefs, un de chaque tribu, auxquels, en même temps qu'à Josué et au grand pontife Éléazar, fut donné le droit de partager les terres en douze lots égaux et de les répartir par le sort. Pour commander en chef la milice, Josué fut désigné et seul il eut, dans ce nouvel ordre de choses, le droit de consulter Dieu, non comme Moïse, seul dans sa tente ou dans le tabernacle¹, mais par l'intermédiaire du grand pontife à qui seul étaient données les réponses de Dieu, après quoi il appartenait à Josué de promulguer les commandements communiqués par le pontife et d'y astreindre le peuple ; de trouver et d'employer tous moyens d'exécution ; de choisir

1. Le tabernacle est l'autel portatif que les Hébreux fuyant l'Égypte durent construire pour y servir le culte et y consulter l'oracle (voir Exode, 25-27).

Chapitre XVII

115

dans la milice autant d'hommes et ceux qu'il voudrait ; d'envoyer des ambassadeurs en son nom ; tout le droit de la guerre était suspendu à son seul décret. Nul d'ailleurs ne lui succédait légitimement ni n'était choisi qu'immédiatement par Dieu, et cela quand l'intérêt du peuple entier l'exigeait ; pour le reste, les chefs des tribus avaient toute l'administration des affaires de guerre comme de paix, ainsi que je le montrerai bientôt.

[13] Enfin, Moïse ordonna que tous, depuis la vingtième année jusqu'à la soixantième, fussent astreints au service militaire et que du peuple seul une armée fût formée, laquelle armée jurait fidélité non à son commandant en chef ni au grand pontife, mais à la religion, c'est-à-dire à Dieu. Cette armée était pour cette raison appelée armée de Dieu, ses bataillons, bataillons de Dieu, et Dieu, en retour, était chez les Hébreux le Dieu des armées ; pour cette cause dans les grandes batailles de l'issue desquelles dépendait la victoire ou la défaite de tout le peuple, l'arche d'alliance était portée au milieu de l'armée, de façon que le peuple, combattant comme s'il voyait son Roi présent, donnât tout ce qu'il avait de force.

[14] De ces commandements donnés par Moïse à ses successeurs nous voyons sans peine ressortir qu'il élit des administrateurs non des dominateurs de l'État. À personne, en effet, il ne donna le droit de consulter Dieu où il voudrait et seul ; en conséquence il ne donna à personne l'autorité, que lui-même avait eue, d'établir des lois et de les abroger,

de décider de la guerre et de la paix, d'élire les administrateurs tant du temple que de la cité ; car telles sont les fonctions de celui qui occupe le pouvoir souverain. Le grand pontife avait bien le droit d'interpréter les lois et de donner les réponses de Dieu, mais non, comme Moïse, quand il voulait, seulement à la demande du commandant des troupes ou du conseil suprême ou d'autres personnes qualifiées. Par contre le chef suprême de l'armée et les conseils pouvaient consulter Dieu quand ils voulaient, mais ne recevaient de réponse que par le grand pontife. C'est pourquoi les paroles de Dieu n'étaient pas, dans la bouche du pontife, des décrets comme dans celle de Moïse, mais des réponses seulement ; une fois reçues par Josué et les conseils, et alors seulement, elles avaient force de commandement et de décret.

En second lieu ce souverain pontife, qui recevait de Dieu les réponses de Dieu, n'avait pas de milice et ne possédait pas en droit le commandement ; par contre ceux qui par droit possédaient les terres, ne pouvaient par droit établir de lois. De plus, le grand pontife, aussi bien Aaron que son fils Éléazar, fut bien désigné par Moïse mais, Moïse mort, personne n'eut plus le droit d'élire un pontife, le fils succédait légitimement au père. Le chef suprême de l'armée fut aussi désigné par Moïse et investi de la qualité de commandant non en vertu du droit du souverain pontife, mais par le droit de Moïse qui lui fut transféré ; et c'est pourquoi, Josué mort,

Chapitre XVII

117

le pontife n'élut personne à sa place, les chefs des tribus non plus ne consultèrent pas Dieu sur la désignation d'un nouveau chef, mais chacun garda à l'égard de la milice de sa tribu, et tous ensemble à l'égard de la milice entière, le droit de Josué.

Et, semble-t-il, point ne fut besoin d'un chef suprême, sauf quand, unissant toutes leurs forces, ils devaient combattre un ennemi commun. Cela arriva d'ailleurs au temps de Josué où nul n'avait encore de demeure fixe et où tout appartenait en droit à tous. Plus tard quand toutes les tribus eurent partagé entre elles les terres acquises par droit de conquête et celles qu'ils avaient encore à acquérir, et que tout n'appartint plus à tous, par cela même, la raison d'être d'un chef commun disparut, puisque, à dater de ce partage, les hommes des tribus distinctes durent être réputés alliés plutôt que concitoyens. À l'égard de Dieu et de la religion sans doute on devait les tenir pour concitoyens ; mais à l'égard du droit que l'une des tribus avait sur l'autre, elles étaient alliées presque de la même façon (le temple commun à part) que leurs Hautes Puissances, les États confédérés de Hollande.

La division d'une chose commune en parts consiste uniquement en effet en ce que chacun soit seul maître de sa part et en ce que les autres renoncent au droit qu'ils avaient sur elle. Pour cette cause, Moïse désigna des chefs de tribus, afin qu'après le partage chacun eût le commandement et la charge de sa part ; c'est-à-dire le soin de

consulter Dieu sur les affaires de sa tribu par l'intermédiaire du grand pontife, de commander sa milice, de fonder et de fortifier des villes, d'y instituer des juges, de faire la guerre à l'ennemi de son État particulier, et généralement d'administrer les affaires de guerre et de paix. Il n'était tenu de reconnaître aucun juge que Dieu * ou un prophète

* Annotation 38 de Spinoza : « Les rabbins attribuent par fiction à Moïse l'institution de ce qu'on appelle vulgairement le grand Sanhédrin ; et non pas seulement les rabbins, mais la plupart des chrétiens qui disent des inepties tout comme les rabbins. Il est bien vrai que Moïse élut soixante-dix coadjuteurs pour s'occuper avec lui des affaires de l'État, parce qu'il ne pouvait supporter à lui seul la charge de tout un peuple ; mais il ne fit jamais de loi sur l'institution d'un collège de soixante-dix membres ; au contraire, il ordonna que chaque tribu, dans les villes que Dieu lui avait assignées, établît des juges pour régler les litiges, suivant les lois que lui-même avait faites ; s'il arrivait que les juges eux-mêmes eussent des doutes sur le droit, ils devaient aller consulter le souverain pontife (c'est-à-dire le suprême interprète des lois) ou le juge auquel à ce moment ils étaient subordonnés (car c'était à lui que revenait le droit de consulter le souverain pontife), pour régler le litige suivant l'explication du pontife. S'il arrivait que le juge subordonné prétendît n'être pas tenu de rendre sa sentence suivant l'opinion du souverain pontife, qu'il l'eût d'ailleurs reçue de lui ou qu'elle lui eût été transmise par son souverain, il était condamné à mort, et la condamnation était prononcée par le juge suprême alors en fonction, duquel il tenait son propre établissement (voir Deutér., chap. XVII, v. 9). Ce juge suprême put être tel que Josué, commandant en chef de tout le peuple israélite, ou tel que le chef d'une tribu, auquel appartint, après la division, le droit de consulter le souverain pontife sur les affaires de sa tribu, sur la guerre et la paix, les villes à prendre, les juges à établir, etc. ; il put être aussi le roi auquel toutes les tribus ou quelques-unes avaient transféré leurs droits. Pour établir cela, je

Chapitre XVII

119

expressément envoyé par Dieu ; en cas qu'il fit défection à Dieu, les autres tribus ne devaient pas le juger comme un sujet, mais lui faire la guerre comme à un ennemi, ayant manqué à la foi du traité.

Nous en trouvons des exemples dans l'Écriture. Après la mort de Josué, les fils d'Israël, et non un commandant en chef, consultèrent Dieu ; quand il fut connu que la tribu de Juda devait la première de toutes entreprendre la guerre contre son ennemi, elle fit un traité avec la seule tribu de Siméon pour joindre leurs forces contre l'ennemi ; dans ce traité ne furent pas comprises les autres tribus ** ; chacune fit la guerre séparément (comme

pourrais alléguer plusieurs témoignages pris dans les *Histoires*, mais j'en produirai un seulement qui est le principal. Quand le prophète de Silo élut roi Jéroboam, par cela même il lui donna le droit de consulter le pontife, d'établir des juges ; et d'une manière générale, tous les droits que Roboam conserva pour deux tribus, Jéroboam les obtint pour les dix autres. C'est pourquoi du même droit qu'avait Josaphat à Jérusalem (voir Paralip., II, chap. XIX, vs. 8 et suiv.), Jéroboam pouvait, dans son palais, constituer un conseil suprême de l'État. Il est certain en effet que Jéroboam, roi par mandat de Dieu, et conséquemment ses sujets, n'étaient pas tenus, suivant la loi de Moïse, de comparaître devant Roboam et de le reconnaître comme juge ; encore bien moins devant le tribunal, constitué à Jérusalem par Roboam et qui lui était subordonné. Dès que l'empire des Hébreux eut été divisé, il y eut tout autant de conseils suprêmes que d'États distincts. Quand on n'a pas égard à la diversité des états par lesquels ont passé les Hébreux et qu'on les confond tous en un seul, on se trouve engagé dans des difficultés inextricables.

** Voir Juges, chap. I, vs. 1, 2, 3.

il est raconté dans le même chapitre) contre son ennemi, et accepta la soumission et la foi de qui elle voulut, bien qu'il fût dans les commandements de ne traiter à aucune condition et d'exterminer sans merci tous les ennemis ; ceux qui sont coupables de ce péché sont repris à la vérité, mais personne ne les appelle en justice. Et il n'y avait point là de raison pour qu'une guerre éclatât entre les tribus et qu'elles intervinsent dans les affaires les unes des autres. Au contraire, la tribu de Benjamin ayant offensé les autres et rompu le lien qui l'unissait à elles de façon qu'aucune des tribus confédérées ne pût plus trouver en elle une sûre alliée, il lui fut fait la guerre et, trois combats livrés, les autres tribus, enfin victorieuses, mirent à mort, en vertu du droit de guerre, tous ceux de Benjamin coupables et innocents, ce qu'ensuite et trop tard elles regrettèrent et déplorèrent.

[15] Par ces exemples se trouve entièrement confirmé ce que nous avons dit du droit de chaque tribu. Peut-être demandera-t-on qui désignait le successeur du chef de chacune ? Sur ce point je ne puis rien tirer de certain de l'Écriture. Je conjecture toutefois, puisque chaque tribu était divisée en familles dont les chefs étaient choisis parmi les Anciens de la famille, que le plus âgé de ces Anciens prenait de droit la place du chef de la tribu. Parmi les Anciens en effet Moïse choisit soixante-dix coadjuteurs qui formaient avec lui le Conseil suprême ; ceux qui eurent l'administration

du pouvoir après la mort de Josué, sont appelés Vieillards dans l'Écriture ; rien enfin n'est plus fréquent chez les Hébreux que l'appellation de Vieillards donnée aux juges, comme je pense que tout le monde sait ¹. Il importe d'ailleurs assez peu à notre propos de savoir avec certitude comment les chefs des tribus étaient désignés ; il suffit d'avoir montré, qu'après la mort de Moïse personne n'a exercé toutes les fonctions du commandement suprême. Puisque, en effet, tout ne dépendait pas du décret d'un seul homme, ni d'un seul Conseil, ni du peuple, et que l'administration de la chose publique appartenait pour une part à une seule tribu, pour le reste aux autres, avec un droit égal des deux côtés, il est très évident qu'à dater de la mort de Moïse, l'État n'est plus demeuré monarchique, non plus qu'aristocratique ni populaire, mais a été théocratique :

1° parce que la demeure royale de l'État était le temple et que, par rapport à lui seulement, comme nous l'avons montré, les hommes de toutes les tribus étaient concitoyens ;

2° parce que tous les citoyens devaient jurer fidélité à Dieu, leur juge suprême. Enfin parce

1. Le terme d'Anciens s'applique plus généralement aux dirigeants des communautés juives. À Amsterdam notamment, l'acte du 3 avril 1639 par lequel les hauts dirigeants des institutions juives ibériques assurent la fusion de leurs trois communautés en une seule « *Nação portuguesa* » est désigné comme l'« *União de los Velhos* », l'Union des Anciens. Voir *Le Clan Spinoza, op. cit.*, p. 75-78.

qu'en cas de besoin nul n'était élu que par Dieu au commandement suprême. Moïse le prédit expressément au peuple au nom de Dieu * et, en fait, l'élection de Gédéon, de Samson et de Samuel l'atteste, ce qui ne permet pas de douter que les autres chefs fidèles n'aient été désignés de la même manière, bien que cela ne soit pas dit dans leur histoire.

[16] Ces principes posés, il est temps de voir comment le pouvoir institué dans ces conditions pouvait exercer sur les âmes une action modératrice et retenir tant les gouvernants que les gouvernés de façon que ces derniers ne devinssent pas des rebelles, non plus que les premiers des tyrans.

[17] Ceux qui gouvernent l'État ou s'en sont rendus maîtres, quelque crime qu'ils commettent, s'efforcent toujours de le colorer d'une apparence de droit et de persuader au peuple qu'ils ont agi honnêtement ; ils y arrivent facilement quand toute l'interprétation du droit dépend d'eux. Car il est clair que de ce droit même ils tirent une très grande liberté de faire tout ce qu'ils veulent et tout ce à quoi l'appétit les engage ; et qu'au contraire une grande part de cette liberté leur est ravie au cas que le droit d'interpréter les lois appartienne à d'autres et qu'en même temps leur interprétation véritable soit manifeste et incontestable pour tous.

* Deutér., chap. XVIII, v. 15.

Chapitre XVII

123

Il devient très évident par là que chez les Hébreux, l'une des grandes causes des crimes que commettent les princes est supprimée, d'abord par l'attribution du droit d'interpréter les lois aux seuls Lévités *, qui n'avaient aucune part ni au commandement ni, comme les autres, à la propriété, et dont toute la fortune et la considération dépendaient de la seule interprétation vraie des lois ; en second lieu par le commandement fait au peuple entier de se réunir tous les sept ans dans un lieu déterminé pour y être instruit dans les lois par le pontife, et aux individus de lire et de relire constamment tout seuls avec la plus grande attention le Livre de la Loi **. Les chefs donc devaient prendre le plus grand soin dans leur propre intérêt de tout administrer suivant les lois prescrites et assez clairement connues de tous, s'ils voulaient être honorés le plus possible par le peuple qui, à cette condition, les vénérât comme des ministres du royaume de Dieu et des vicaires de Dieu ; à défaut de cette condition ils ne pouvaient échapper à la pire haine des sujets, celle qu'on nomme théologique.

[18] Dans le même sens, c'est-à-dire pour contenir la concupiscence effrénée des chefs, agissait encore avec une grande force une autre institution : la participation de tous les citoyens au service militaire (de vingt à soixante ans sans nulle exception)

* Voir Deuté., chap. XXI, v. 5

** Voir Deuté., chap. XXXI, v. 9, etc., et chap. VI, v. 7.

et l'impossibilité pour les chefs d'enrôler à l'étranger aucun soldat mercenaire. Cette institution, dis-je, eut une grosse influence, car il est certain que les princes, pour opprimer le peuple, ont besoin d'une force armée stipendiée par eux et qu'en outre ils ne craignent rien tant que la liberté d'une armée de citoyens, auteurs par leur courage, leur labeur et le sang qu'ils versent en abondance, de la liberté et de la gloire de l'État.

C'est pourquoi Alexandre, quand il eut à combattre Darius pour la deuxième fois, après avoir entendu le conseil de Parménion, éclata en reproches non contre Parménion lui-même, mais contre Polysperchon qui soutenait la même opinion¹. Il n'osa pas en effet, dit Quinte-Curce*, reprendre de nouveau Parménion à qui, peu de temps avant, il avait adressé de trop vifs reproches ; et il ne put venir à bout de la liberté, crainte par lui, des Macédoniens, qu'après avoir porté le nombre des soldats pris parmi les captifs bien au-delà de celui des Macédoniens ; alors en effet il put donner carrière à ses passions, après avoir réduit à rien la liberté des meilleurs citoyens.

* Liv. iv, § 13.

1. Parménion (v. 400-v. 330 av. J.-C.) et Polyperchon (394-v. 303 av. J.-C.) comptaient parmi les généraux les plus importants de l'armée d'Alexandre. Ils avaient proposé au roi d'attaquer l'ennemi par surprise ; choqué, Alexandre leur répondit : « J'aime mieux avoir à me plaindre de ma fortune qu'à rougir de ma victoire » (Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, IV, 13).

Chapitre XVII

125

Si cette liberté propre à une armée composée de citoyens impose de la retenue aux chefs d'un État d'institution humaine, qui ont accoutumé de prendre pour eux tout l'honneur des victoires, combien plus ne dut-elle pas contenir les chefs des Hébreux dont les troupes combattaient pour la gloire non du chef, mais de Dieu, et n'engageaient pas le combat que Dieu consulté n'eût répondu.

[19] Ajoutons deuxièmement que les chefs des Hébreux n'étaient tous attachés les uns aux autres que par le seul lien de la religion ; si l'un y avait fait défection et avait entrepris de violer le droit divin de l'individu, il pouvait être traité en ennemi par les autres et être l'objet d'une juste répression.

[20] Il faut tenir compte troisièmement de la crainte d'un nouveau prophète ; qu'un homme de vie irréprochable montrât par des signes reconnus qu'il était un prophète, il avait par là même un droit souverain de commander, comme Moïse, au nom d'un Dieu à lui seul révélé et non comme les chefs, au nom d'un Dieu seulement consulté par l'intermédiaire du pontife. Et sans nul doute de tels prophètes pouvaient sans peine entraîner le peuple opprimé et lui persuader ce qu'ils voulaient à l'aide de signes légers ; au contraire, si le chef administrait la chose publique avec rectitude, il pouvait s'y prendre à temps et faire comparaître le prophète devant son tribunal pour l'examiner, voir si sa vie était sans reproche, s'il avait donné de sa délégation des signes certains et indubitables, et enfin si ce

qu'il prétendait dire au nom de Dieu, s'accordait avec la doctrine reçue et les lois communes de la patrie. Si les signes n'avaient pas la valeur requise, ou si la doctrine était nouvelle, une condamnation à mort pouvait être justement prononcée par le chef ; sinon c'est par la seule autorité du chef et sur son témoignage que le prophète était reconnu.

[21] En quatrième lieu le prince ne l'emportait pas sur les autres par le prestige de la noblesse ni par le droit du sang ; la considération seule de son âge et de sa vertu lui conférait le gouvernement de l'État.

[22] Enfin il faut observer encore que les chefs et toute la milice ne pouvaient pas préférer l'état de guerre à la paix. La milice, en effet, comme nous l'avons dit, se composait des seuls citoyens et les mêmes hommes donc administraient les affaires tant de guerre que de paix. Celui qui au camp était militaire était sur la place publique citoyen, l'officier juge dans son district, le commandant en chef premier magistrat de la cité. Nul donc ne pouvait désirer la guerre pour la guerre, mais pour la paix et la défense de la liberté, et peut-être le chef, pour ne pas être obligé de s'adresser au pontife et d'abaisser sa dignité devant lui, s'abstenait-il, autant qu'il le pouvait, de changer l'ordre établi. Telles sont les raisons qui empêchaient les chefs d'outrepasser les justes limites.

[23] Nous avons à voir maintenant en quelle manière le peuple était contenu ; les fondements

Chapitre XVII

127

de l'institution sociale le montrent d'ailleurs très clairement. Qu'on les considère en effet même sans grande attention, on verra aisément qu'ils ont dû faire naître, dans les âmes des citoyens, un amour rendant presque impossible que l'idée leur vint de trahir la patrie ou de faire défection ; au contraire, tous devaient lui être attachés au point qu'ils souffrirent la mort plutôt que la domination de l'étranger.

Après, en effet, qu'ils eurent transféré leur droit à Dieu, ils crurent que leur royaume était le royaume de Dieu, que seuls ils avaient qualité de fils de Dieu, les autres nations étant ennemies de Dieu et leur inspirant pour cette raison la haine la plus violente (car cette haine leur semblait une marque de piété*)¹ ; rien de plus horrible pour eux que de jurer fidélité à un étranger et de lui promettre obéissance ; nul opprobre plus grand, nulle action plus exécrationnelle à leurs yeux, que de trahir leur patrie, c'est-à-dire le royaume même du Dieu qu'ils adoraient. Le seul fait d'aller habiter quelque part sur la terre étrangère était tenu pour flétrissant parce que, dans la patrie seulement, le

* Voir Psaume CXXXIX, v. 21, 22

1. Le texte de ce psaume, effectivement dans la Bible, est le suivant : « Éternel, n'aurais-je pas de la haine pour ceux qui te haïssent, du dégoût pour ceux qui s'élèvent contre toi ? Je les hais d'une parfaite haine, ils sont pour moi des ennemis. » (Psaume 139:21)

culte obligatoire de Dieu leur était possible, si bien qu'à part la terre sainte de la patrie le reste du monde leur semblait impur et profane. C'est ainsi que David, contraint de s'exiler, se plaint devant Saül : « S'ils sont des hommes, ceux qui t'excitent contre moi, maudits soient-ils, parce qu'ils me retranchent et m'excluent de l'héritage de Dieu et disent : Va et rends un culte à des dieux étrangers¹. » Pour cette même cause nul citoyen, ce qui est particulièrement à noter, n'était condamné à l'exil : le pécheur est digne du supplice, non de l'opprobre. L'amour des Hébreux pour la patrie n'était donc pas un simple amour, c'était une piété, et cette piété comme cette haine des autres nations, le culte quotidien les échauffait et alimentait de telle sorte qu'elles durent devenir la nature même des Hébreux.

Leur culte quotidien en effet n'était pas seulement entièrement différent des autres, ce qui les séparait du reste des hommes, il leur était absolument contraire. À l'égard de l'étranger, tous les jours couvert d'opprobre, dut naître dans leurs âmes une haine l'emportant en fixité sur tout autre sentiment, une haine crue pieuse puisque née de la dévotion, de la piété ; ce qu'il y a de plus fort, de plus irréductible. La cause ordinaire qui fait qu'une haine s'avive de plus en plus ne manquait d'ailleurs pas d'agir, je

1. Samuel, 26 : 19. Cette phrase signifie que, pour David, s'éloigner de la terre d'Israël, c'est aussi se mettre dans l'obligation d'honorer d'autres dieux, en se mettant au service d'un roi étranger.

veux parler du sentiment tout pareil qui répondait au leur ; les autres nations ne purent manquer de les haïr aussi de la haine la plus violente.

[24] Avec quelle efficacité maintenant toutes ces circonstances jointes : la liberté dont les hommes jouissaient dans l'État à l'égard des hommes ; la dévotion à la patrie ; un droit sans limite contre l'étranger ; la haine atroce de tout Gentil¹ devenue non seulement licite, mais devoir pieux ; la singularité des mœurs et des rites ; avec quelle efficacité, dis-je, tout cela contribua à donner aux Hébreux des âmes fermes pour tout endurer au service de la patrie avec une constance et un courage uniques, la raison le fait connaître avec la plus grande clarté et l'expérience même l'atteste. Jamais, tant que la ville fut debout, ils ne purent se plier longtemps à une domination étrangère, et aussi Jérusalem était-elle communément appelée la cité rebelle*. L'État qui suivit la restauration du Temple (et qui fut à peine l'ombre du premier, les pontifes ayant usurpé le droit des chefs²) put difficilement être détruit

* Voir Esdras, chap. IV, v. 12, 15

1. Sur le sens de ce terme, voir note #, p. ###.

2. On désigne couramment comme le Premier Temple de Jérusalem le Temple de Salomon, détruit et pillé en 586 av. J.-C. par l'armée de Babylone. Le Second Temple, dit Temple d'Hérode, est restauré et agrandi à partir de 20 av. J.-C. Il y a donc six siècles de différence entre l'État florissant des Hébreux à l'époque de Salomon et le royaume de Judée à l'époque d'Hérode, vassal de l'Empire romain.

par les Romains. Tacite lui-même l'atteste dans le livre II des *Histoires* : « Vespasien avait achevé la guerre des Juifs, sauf qu'il n'avait pas encore forcé Jérusalem, entreprise rendue plus dure et plus ardue par la complexion de cette race et son fanatisme irréductible que par les forces restées aux assiégés pour faire face aux nécessités de la situation. »

[25] Mais, outre cette force, dont la valeur dépend de l'opinion seule, il y eut dans cet État une autre force unique et la plus grande de toutes, qui devait retenir les citoyens et les prémunir contre toute idée de défection et tout désir de désertir leur patrie, ce fut la considération de l'utilité qui donne aux actions humaines leur vigueur et leur animation.

Je dis que dans cet État cette considération avait une force unique ; nulle part en effet les citoyens n'avaient sur leurs biens un droit de propriété plus assuré que les sujets de cet État. La part de terre et de champs possédée par chacun d'eux était égale à celle du chef et ils en étaient maîtres pour l'éternité, car si l'un d'eux, contraint par la pauvreté, avait vendu son fonds ou son champ, au moment du jubilé, la propriété devait lui en être restituée et d'autres institutions de cette sorte empêchaient que personne ne pût être dépouillé de sa part fixe de biens. Nulle part en outre la pauvreté ne pouvait être plus aisément supportée que dans un pays ou

Chapitre XVII

131

la charité envers le prochain, c'est-à-dire le concitoyen, était au plus haut point une pratique pieuse et le moyen de se rendre propice le Roi Dieu. Les citoyens hébreux donc ne pouvaient se trouver bien que dans leur patrie ; au dehors il n'y avait pour eux que déshonneur et grand dommage.

Ce qui, en outre, avec le plus d'efficacité, non seulement les attachait au sol de la patrie, mais aussi les engageait à éviter les guerres civiles et à écarter les causes de discorde, c'était que nul n'avait pour maître son semblable, mais Dieu seul, et que l'amour du concitoyen, la charité envers lui, passaient pour la forme la plus élevée de la piété ; la haine qui leur était commune envers les autres nations et celle qu'elles leur rendaient, entretenaient cet amour.

De plus l'obéissance était le fruit de la discipline très forte à laquelle les formait leur éducation : tous leurs actes étaient réglés par des prescriptions de la Loi ; on ne pouvait pas labourer comme on voulait, mais à des époques déterminées et dans certaines années et seulement avec un bétail d'une certaine sorte ; de même aussi les semailles et les moissons n'avaient lieu qu'à un certain moment et dans une forme arrêtée, et, d'une manière générale, toute leur vie était une constante pratique de l'obéissance (voir à ce sujet le chapitre V relatif à l'utilité des cérémonies) ; en raison de l'accoutumance elle n'était plus une servitude, mais devait se confondre à leurs yeux avec la liberté, si bien que la chose

défendue n'avait d'attrait pour personne, seule en avait la chose commandée.

À cela paraît n'avoir pas peu contribué encore le retour périodique dans l'année de jours obligatoires de repos et de liesse ; ils ne s'abandonnaient pas à cette occasion, mais obéissaient à Dieu avec abandon. Trois fois par an ils étaient les convives de Dieu * ; le septième jour de la semaine ils devaient cesser tout travail et se livrer au repos ; en outre à d'autres moments encore, des réjouissances honnêtes et des repas de fête étaient non autorisés, mais prescrits. Je ne pense pas qu'on puisse rien trouver de plus efficace pour fléchir les âmes des hommes ; rien ne s'empare de l'âme avec plus de force que la joie qui naît de la dévotion, c'est-à-dire à la fois de l'amour et de l'admiration¹. Il n'était pas à craindre que la lassitude qu'engendre la répétition

* Voir Deutér., chap. XVI.

1. Cette phrase reflète la manière dont Spinoza conçoit les sentiments, ou plutôt les « affects », comme des fluctuations qui forment entre elles des combinaisons plus ou moins compliquées. Ce modèle lui permet d'analyser les affects les plus composés en les interprétant à partir d'affects plus simples. Par exemple, selon les définitions données dans l'*Éthique*, la « joie » vient de ce qu'un individu imagine sa puissance d'agir augmenter ; lorsque cette joie est associée à un objet extérieur considéré comme sa cause, elle devient de l'« amour » ; lorsque cette chose extérieure lui semble singulière, elle l'« étonne » (en latin, *admiratio*) ; et lorsque l'amour et l'étonnement s'associent, on obtient la *devotio* (ou « adoration »). Ainsi, « l'adoration naît de l'étonnement pour une chose que nous aimons » (*Éth.*, III, 52, scolie, p. 471).

Chapitre XVII

133

fréquente eût prise sur eux, car le culte réservé aux jours de fête était rare et varié.

À tout cela s'ajoutait la très profonde révérence du Temple qu'ils gardèrent religieusement à cause du caractère singulier de son culte et des rites à observer avant que l'accès en fût permis ; à ce point qu'aujourd'hui encore ils ne lisent pas sans une grande horreur le récit de l'attentat de Manassé qui eut l'audace de placer une idole dans le temple même¹. La révérence du peuple n'était pas moindre à l'égard des lois qui étaient gardées avec le soin le plus religieux dans le sanctuaire le plus inaccessible. C'est pourquoi les rumeurs populaires et les préjugés étaient moins à craindre qu'ailleurs ; nul n'osait porter un jugement sur les choses divines ; à tout ce qui était ordonné par l'autorité de la réponse divine reçue dans le temple, ou de la loi fondée par Dieu, ils devaient obéir sans consulter la raison. Je pense avoir ainsi donné des principes essentiels de cet État, un résumé assez clair dans sa brièveté.

[26] Il nous reste à rechercher les causes qui ont pu amener les Hébreux à faire tant de fois défection à la loi ; à être si souvent asservis et à souffrir enfin la ruine complète de leur État. Peut-être dira-t-on que cela tient à l'insoumission de cette nation. Réponse puérile ; pourquoi cette nation a-t-elle été plus insoumise que les autres ? Est-ce par nature ?

1. 2 Rois 21 : 3-9.

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 reçues ; 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.

Si donc on devait accorder que les Hébreux furent insoumis plus que le reste des mortels, cela devrait être imputé à quelque vice des lois ou des mœurs reçues. Et sans doute il est vrai que si Dieu eût voulu que leur État fût plus constant, il eût établi d'autres droits et d'autres lois et institué un autre gouvernement ; que pouvons-nous dire sinon qu'ils ont irrité leur Dieu non seulement, comme dit Jérémie *, depuis la fondation de la ville, mais depuis celle des lois ? C'est ce qu'atteste Ézéchiel **: « Je leur ai donné aussi des statuts qui n'étaient pas bons et des règles par lesquelles ils ne vivraient point ; en ce que je les ai rendus impurs en leurs dons, par la condition mise au rachat de toute ouverture de la vulve (c'est le premier-né) ; afin que par ma volonté ils fussent dévastés, pour qu'ils connussent que je suis Jéhovah. »

Pour bien entendre ces paroles et la cause de la ruine de l'État, il faut noter que le premier dessein fut de remettre le ministère sacré aux premiers-nés,

* Jérémie, chap. XXXII, v. 31.

** Ézéchiel, chap. XX, v. 25.

Chapitre XVII

135

non aux Lévites* ; mais quand tous, sauf les Lévites, eurent adoré le veau, les premiers-nés furent répudiés et jugés impurs, et les Lévites élus à leur place** ; plus je considère ce changement, plus je me sens obligé à répéter la parole de Tacite : ce ne fut pas à la sécurité des Hébreux que Dieu veilla dans ce temps-là, mais de sa vengeance qu'il prit soin. Et je ne puis assez m'étonner de ce qu'il ait conçu dans son âme céleste une colère assez grande pour établir des lois destinées non pas, comme c'est la règle, à procurer l'honneur, le salut, la sécurité de tout le peuple ; mais à satisfaire son désir de vengeance et à punir le peuple ; si bien que ces lois ne semblaient plus être des lois, c'est-à-dire le salut du peuple, mais bien plutôt des peines et des supplices.

Les dons en effet qu'on était tenu de faire aux Lévites et aux prêtres, l'obligation de racheter les premiers-nés et de donner par tête aux Lévites une certaine somme d'argent, et enfin le privilège accordé aux seuls Lévites d'avoir accès aux choses saintes, autant de marques incessamment répétées accusant l'impureté des Hébreux et leur répudiation. De plus les Lévites ne manquaient jamais de leur faire sentir leur opprobre. Il n'est pas douteux, en effet, que, parmi tant de milliers de Lévites, ne se soient trouvés un grand nombre de fâcheux

* Voir Nombres, chap. VIII, v. 17.

** Deutéron., chap. X, v. 8.

théologiens ; d'où le désir qui vint au peuple d'observer la vie des Lévites, des hommes après tout, et, comme il arrive, de les accuser tous pour la faute d'un seul. De là de constantes rumeurs, puis la lassitude ressentie par les Hébreux, surtout les années de disette, de nourrir des hommes oisifs et détestés auxquels ne les rattachait même pas le lien du sang.

Rien de surprenant donc à ce que dans le repos, quand les miracles manifestes venaient à manquer, qu'il n'y avait pas d'hommes d'une autorité tout à fait rare, l'âme populaire aigrie et attachée aux intérêts matériels perdit d'abord de son ardeur religieuse, puis qu'elle finît par abandonner un culte, divin à la vérité, mais outrageant pour elle et suspect, qu'elle voulût du nouveau ; rien de surprenant à ce que les chefs toujours à la recherche, pour avoir seuls tous les droits souverains, d'un moyen de s'attacher le peuple et de le détourner du pontife, aient fait à cette âme populaire toutes les concessions et établi des cultes nouveaux.

[27] Si l'État avait été constitué suivant la première intention de son fondateur, toutes les tribus eussent eu le même droit et des honneurs égaux, et la sécurité aurait régné partout ; qui voudrait violer en effet le droit sacré de ses consanguins ? Que vouloir de mieux que de nourrir ses consanguins, ses frères, ses parents, par piété religieuse ? que d'être instruits par eux de l'interprétation des lois ? que d'attendre d'eux enfin les réponses divines ?

Chapitre XVII

137

Par ce procédé toutes les tribus fussent restées beaucoup plus étroitement unies entre elles ; je veux dire, si elles avaient eu un droit pareil d'administrer les choses sacrées ; et même si l'élection des Lévites avait eu une autre cause que la colère et la vengeance, il n'y aurait rien eu à craindre. Mais, nous l'avons dit, ils avaient irrité leur Dieu ; et pour répéter les paroles d'Ézéchiël, il les rendit impurs en leurs dons ; par la condition mise au rachat de toute ouverture de la vulve, afin d'amener leur ruine.

[28] Cela d'ailleurs est confirmé par les récits. Sitôt qu'au désert le peuple commença de jouir du repos, beaucoup d'hommes, et qui ne faisaient point partie de la foule, furent indisposés par l'élection des Lévites et saisirent cette occasion de croire que Moïse avait établi toutes ces institutions non par le commandement de Dieu, mais selon son bon plaisir ; il avait en effet choisi sa propre tribu et donné pour l'éternité le pontificat à son frère ; dans leur excitation ils l'assillèrent en tumulte, criant que tous étaient également saints et que sa propre élévation au-dessus de tous était contraire au droit. Moïse ne put les calmer par aucune raison, mais, par un miracle qui devait servir de signe pour rétablir la foi, tous périrent ; de là une nouvelle sédition de tout le peuple croyant qu'ils avaient péri par l'artifice de Moïse et non par le jugement de Dieu. Après un grand carnage cependant ou une peste, la fatigue amena l'apaisement, mais la vie

était à charge aux Hébreux et ils lui préféraient la mort ; la sédition avait pris fin sans que la concorde régnât. Cela est attesté ainsi par l'Écriture*. Dieu, après avoir prédit à Moïse qu'après sa mort le peuple ferait défection au culte divin, ajoute : « car je connais l'appétit du peuple et ce qu'il combine aujourd'hui, alors que je ne l'ai pas encore conduit à la terre que j'ai promise. » Et un peu après Moïse dit au peuple même : « Car je connais ta rébellion et ton insoumission. Si, alors que j'ai vécu avec vous, vous avez été rebelles contre Dieu, vous le serez encore bien plus après ma mort. » Et effectivement la chose arriva, comme on sait.

[29] De là de grands changements, une licence universelle, le luxe, la paresse d'âme qui amenèrent la décadence de l'État, jusqu'au moment où, plusieurs fois soumis, ils rompirent le pacte avec Dieu dont le droit fut déchu ; ils voulurent avoir des rois mortels, ce qui entraînait que la demeure du pouvoir ne fût plus le temple, mais une cour, et que les hommes de toutes les tribus fussent dorénavant concitoyens non plus en tant que soumis au droit de Dieu et au Pontificat, mais en tant qu'ayant le même roi.

Ce changement fut une cause considérable de séditions nouvelles qui finirent par amener la ruine complète de l'État. Quoi de plus insupportable en effet pour les rois que de régner à titre précaire et

* Deut., chap. XXXI, v. 21.

d'avoir à souffrir un État dans l'État¹ ? Les premiers qui, simples particuliers, furent élus, se contentèrent du degré de dignité où ils s'étaient haussés, mais quand les fils régnèrent par droit de succession, ils s'appliquèrent par des changements graduels à parvenir enfin à posséder seuls la totalité du droit constituant le pouvoir d'État.

Ils en étaient privés pour une très grande part aussi longtemps qu'à leur droit s'opposaient des lois indépendantes d'eux, gardées par le pontife dans le sanctuaire et interprétées au peuple par lui : de la sorte en effet ils étaient, comme les sujets, tenus par les lois et ne pouvaient en droit les abroger, ni en instituer de nouvelles d'une égale autorité. En second lieu ils en étaient privés aussi parce que le droit des Lévites interdisait aux rois, tout comme aux sujets, en leur qualité de profanes, l'administration des choses sacrées. Et enfin parce que leur pouvoir n'était nullement assuré contre la

1. L'expression latine *imperium in imperio* révèle une préoccupation commune à plusieurs théoriciens modernes du droit et de la politique, qui considèrent que les institutions religieuses, en faisant valoir une juridiction issue des textes sacrés, tendent à substituer leur autorité à celle de l'État. L'anglais Thomas Hobbes parle de « *civitas in civitate* » (*Du citoyen*, III c 13), et les frères De La Court à plusieurs reprises de « *regeering in regeering* », gouvernement dans le gouvernement (*Polityke Weeg-schaal*, 1661, p. 263 et *Politike Discoursen*, IV, 6, 1662, p. 312). Dans une lettre en latin au grand pensionnaire Johan de Witt (1625-1672), J. De La Court emploie le terme « *imperium in imperio* » pour désigner le clergé calviniste.

seule volonté d'un seul homme, reconnu prophète, qui pouvait le tenir en échec ; on en a vu des exemples. Avec quelle liberté en effet Samuel n'avait-il pas commandé en tout à Saül ? avec quelle facilité n'avait-il pas, pour une seule faute, transféré à David le droit de régner ? Ainsi ils avaient à compter avec un État dans l'État et régnaient à titre précaire.

Pour triompher de ces résistances, ils permirent d'élever aux dieux d'autres temples, de façon qu'on n'eût plus à consulter les Lévites ; ensuite ils cherchèrent plus d'une fois des hommes capables de prophétiser au nom de Dieu pour avoir des prophètes à opposer aux vrais. Quoiqu'ils aient tenté cependant, ils ne purent jamais arriver au terme de leurs vœux. Les prophètes en effet, prêts à tout, attendaient le moment favorable, c'est-à-dire l'arrivée au pouvoir d'un nouveau roi, dont l'autorité est toujours précaire tant que le souvenir du prédécesseur reste vif ; sans peine alors, ils pouvaient, en invoquant l'autorité de Dieu, susciter quelque roi connu pour son courage et le pousser à revendiquer le droit de Dieu et à s'emparer à ce titre du pouvoir ou d'une partie du pouvoir. Mais les prophètes eux aussi ne pouvaient par cette voie arriver à rien ; même s'ils mettaient fin à une tyrannie, par l'effet de causes permanentes ils ne faisaient qu'acheter de beaucoup de sang hébreu un tyran nouveau. Nulle fin donc aux discordes et aux guerres civiles et des causes, toujours les mêmes, de violation du droit

Chapitre XVII

141

divin qui ne purent disparaître qu'avec l'État lui-même.

[30] Nous voyons par là comment la religion a été introduite dans l'État des Hébreux et quels principes auraient pu faire qu'il fût éternel, si la juste colère du législateur avait permis qu'il demeurât tel qu'il avait d'abord été institué. Mais, comme il ne put en être ainsi, il dut périr.

Je n'ai d'ailleurs parlé ici que du premier empire ; car le second fut à peine l'ombre du premier, puisque les Hébreux étaient tenus par le droit des Perses, dont ils étaient sujets, et qu'après la conquête de l'indépendance, les pontifes usurpèrent le droit du chef et s'emparèrent du pouvoir absolu. De là pour les prêtres un grand appétit de régner et d'occuper en même temps le pontificat ; il n'y avait donc pas lieu de s'étendre sur ce second empire.

Quant à savoir si le premier, en tant que nous l'avons conçu comme durable, est imitable ou si c'est une action pieuse de l'imiter autant que possible, c'est ce que nous verrons dans les chapitres suivants. Je voudrais seulement, comme couronnement, placer ici une observation sur un point déjà touché ; de l'exposé ci-dessus il ressort que le droit divin naît d'un pacte à défaut duquel il n'y a d'autre droit que le naturel ; c'est pourquoi les Hébreux n'avaient, par le commandement de la religion, point d'obligations pieuses à l'égard des nations qui n'avaient pas pris part au pacte, mais seulement à l'égard de leurs concitoyens.

Chapitre XVIII

*De l'État des Hébreux et de leur histoire
sont conclus quelques enseignements politiques.*

[1] En dépit de l'éternité qui eût pu être en partage à l'État des Hébreux, tel que nous l'avons conçu dans le précédent chapitre, personne ne peut plus le prendre pour modèle et cela ne serait pas un dessein raisonnable ¹. Si des hommes en effet voulaient transférer leur droit à Dieu, il leur faudrait comme aux Hébreux conclure avec Dieu un pacte exprès ; ce n'est donc pas seulement la volonté de transférer son droit qui serait requise, mais aussi la volonté de Dieu à qui il devrait être transféré. Or Dieu a révélé par les Apôtres que son pacte n'était plus écrit avec de l'encre, ni sur des tables de pierre, mais dans le cœur et avec l'esprit de Dieu ².

1. Spinoza s'oppose ici aux religieux, juifs ou chrétiens, qui veulent trouver dans la Bible des modèles politiques à imiter. Selon eux, puisque l'État des Anciens Hébreux était organisé par Dieu, et puisqu'un État organisé par Dieu est nécessairement parfait, alors il devrait être imité. Spinoza ne nie aucune des deux prémisses, mais il rejette la conclusion en soulignant l'importance des variations dans l'Histoire : un État parfait est celui qui correspond à une situation historique précise.

2. Cette citation de la Bible (Paul, 2 Cor. 3 :3) est fréquemment utilisée par les chrétiens anticléricaux pour défendre une religion sans Église.

En second lieu une forme d'État comme celle-là ne pourrait convenir, tout au plus, qu'à des hommes qui voudraient vivre seuls sans commerce avec le dehors, se renfermer dans leurs limites et s'isoler du reste du monde : non du tout à des hommes auxquels il est nécessaire d'avoir commerce avec d'autres, c'est pourquoi une telle forme d'État ne peut servir qu'à un très petit nombre. Il n'en est pas moins vrai que, si elle ne peut être imitée en tout, encore comprend-elle beaucoup de dispositions très dignes de remarque et qu'on aurait peut-être grande raison d'imiter.

[2] Mon intention toutefois n'étant pas, comme j'en ai déjà averti le lecteur, de traiter de l'État explicitement, je laisserai de côté la plupart de ces dispositions et noterai seulement ce qui se rapporte à mon but. D'abord qu'il n'est pas contraire au règne de Dieu d'élire une majesté souveraine qui ait dans l'État un pouvoir souverain. Après en effet que les Hébreux eurent transféré leur droit à Dieu, ils reconnurent à Moïse un droit souverain de commander et, seul, il eut ainsi l'autorité d'instituer et d'abroger les lois, d'élire des ministres du culte, de juger, enseigner et châtier et de commander absolument à tous et en toutes choses. En second lieu que, tout en étant les interprètes des lois, les ministres du culte n'étaient qualifiés cependant ni pour juger les citoyens, ni pour

excommunier qui que ce fût¹ ; ce droit n'appartenait qu'aux juges et aux chefs élus dans le peuple*.

Si en outre nous voulons considérer l'histoire des Hébreux et ses vicissitudes, nous trouverons d'autres points dignes de remarque.

1° Il n'y eut point du tout de sectes religieuses sinon quand, dans le deuxième empire, les pontifes eurent l'autorité de rendre des décrets et de traiter les affaires de l'État, et que, pour que cette autorité fût éternelle, ils usurpèrent le droit du prince et finirent par vouloir qu'on leur donnât le nom de rois. La raison est facile à voir ; dans le premier empire, il ne pouvait y avoir de décrets rendus au nom du pontife, puisqu'ils n'avaient pas le droit de décréter, mais seulement, à la demande des chefs ou des conseils, de donner les réponses de Dieu ; ils ne purent avoir en conséquence aucune passion

* Voir Josué, chap. VI, v. 26 ; Juges, chap. XXI, v. 18, et Samuel, I, chap. XIV, v. 24.

1. Ce passage n'est pas un commentaire sur le bannissement de Spinoza lui-même par la communauté juive d'Amsterdam, car la procédure qui l'a visé en 1656, nommée *hérem*, était un bannissement à valeur seulement locale. En revanche, les débats sur l'excommunication sont d'actualité dans l'Église réformée, car Calvin la considère comme une punition indispensable pour maintenir l'ordre parmi les fidèles, alternative à l'épée (*Institutes*, IV, XI, 5). Le théologien suisse Thomas Erastus (1524-1583) considère au contraire que seul l'État peut établir une juridiction et a le droit de la faire appliquer. Comme le néerlandais Hugo Grotius, Spinoza adopte la même position, nommée par ses détracteurs « l'érastianisme ».

de décréter des nouveautés, mais seulement d'administrer et de maintenir les usages reçus, ils n'avaient en effet d'autre moyen d'assurer, en dépit des chefs, la conservation de leur liberté, que de préserver les lois de la corruption.

Au contraire quand ils furent entrés en possession du pouvoir de traiter les affaires de l'État et eurent joint au pontificat le droit du prince, chacun eut l'ambition d'illustrer son nom, à l'égard de la religion et à d'autres encore, en réglant tout par son autorité pontificale, en rendant tous les jours sur les cérémonies, la foi et tous les points, de nouveaux décrets auxquels ils ne voulaient pas qu'on attribuât un caractère moins sacré et une autorité moindre qu'aux lois de Moïse ; il arriva par là que la religion dégénéra en une superstition funeste et que le sens vrai et l'interprétation des lois se corrompirent.

À quoi s'ajouta que, dans les premiers temps après la restauration du Temple, pendant qu'ils cherchaient à se frayer une voie pour parvenir au principat, ils se montraient, à l'égard de la foule et pour l'attirer à eux, disposés à tout accepter, donnant leur approbation à ses manières d'agir même impies et accommodant l'Écriture aux plus mauvaises mœurs. Malachie l'atteste dans les termes les plus forts ; après avoir invectivé contre les prêtres de son temps, qu'il appelle des contempteurs du nom de Dieu, il continue ainsi à les châtier : « Les lèvres du pontife gardent la science et la loi ne sort

que de sa bouche, car il est l'envoyé de Dieu. Mais vous vous êtes écartés de la voie, vous avez fait que la loi fût pour beaucoup un scandale, vous avez rompu le pacte de Lévi, dit le Dieu des armées. » Et ses accusations se poursuivent : « ils interprètent les lois selon leur bon plaisir, n'ont nul égard à Dieu, mais seulement aux personnes ».

Il est certain que les pontifes n'ont pu user d'une prudence telle que leur conduite échappât à l'attention des plus éclairés ; ces derniers, avec une audace croissante, soutinrent en conséquence qu'ils n'étaient tenus que par les lois écrites ; quant aux décrets que les Pharisiens trompés (ils étaient, comme le dit Josèphe, dans ses *Antiquités*, pour la plupart du bas peuple) appelaient les traditions des ancêtres, il n'y avait pas à les observer.

Quoi qu'il en ait été, nous ne pouvons en aucune façon douter que l'adulation des pontifes, la corruption de la religion et des lois, accrues en nombre dans une mesure incroyable, n'aient donné très largement et très fréquemment occasion à des débats et à des querelles sans fin ; où les hommes en effet commencent à disputer avec l'ardeur du fanatisme, appuyés de part et d'autre par des magistrats, il est impossible de jamais arriver à un apaisement et la division en sectes est inévitable.

2° Il vaut la peine d'observer que les prophètes, c'est-à-dire de simples particuliers, par la liberté qu'ils prirent d'avertir, d'invectiver et de couvrir d'opprobre, irritèrent les hommes plus qu'ils ne les

corrigerent¹ ; tandis qu'avertis ou châtiés par les rois, ces mêmes hommes étaient faciles à fléchir. Il y a plus : les rois, même pieux, jugèrent souvent intolérables les prophètes à cause de l'autorité qu'ils avaient de décider quelle action était pieuse, quelle impie, et de châtier les rois eux-mêmes, quand ils se permettaient de conduire quelque affaire, publique ou privée, à l'encontre de ce qu'eux, prophètes, avaient décidé. Le roi Asa, qui régna pieusement, d'après le témoignage de l'Écriture, envoya à la meule le prophète Hanani* pour avoir eu l'audace de le reprendre et de lui faire des reproches au sujet du traité conclu avec le roi d'Arménie ; et l'on trouve en outre d'autres exemples montrant

* Voir Paralip., II, chap. XVI.

1. Le caractère souvent contre-productif des reproches et des sermons pleins de colère, quand ils ne sont pas associés à des encouragements, est souvent souligné par Spinoza (comme par P. Balling : voir Dossier, p. ###). Au XVII^e siècle, les prédicateurs de toutes les religions utilisaient massivement les menaces de châtiments éternels, et certains calvinistes développaient une pastorale nommée *donderpreken* (littéralement, le « prêche foudroyant ») destinée à terrifier la population pour remettre les pécheurs dans le droit chemin. « Les superstitieux, plus exercés à fustiger les vices qu'à enseigner les vertus et qui, au lieu de conduire les hommes par la raison, s'étudient à les refréner par la crainte, de telle sorte qu'ils fuient le mal plus qu'ils n'aiment les vertus, ne tendent à rien d'autre qu'à rendre les autres aussi malheureux qu'eux. Ainsi, il n'est pas étonnant que la plupart d'entre eux soient pénibles et odieux aux hommes » (*Éth.*, IV, 63, scolie, p. 715).

Chapitre XVIII

151

qu'une telle liberté est plus dommageable que profitable à la religion ; pour ne rien dire des grandes guerres civiles qui naquirent des droits excessifs revendiqués par les prophètes.

3° Digne encore de remarque est ce fait que, pendant la durée du pouvoir populaire, il y eut une seule guerre civile ; encore se termina-t-elle sans laisser de ressentiments, et les vainqueurs, par pitié des vaincus, prirent toutes les mesures nécessaires pour les rétablir dans leur dignité et leur puissance.

En revanche quand le peuple, peu fait aux rois, eut substitué à la première forme de gouvernement, la monarchie, les guerres civiles ne cessèrent pour ainsi dire plus, et l'on se livra des combats dont l'acharnement est sans égal dans la renommée. Dans un seul combat (c'est à peine croyable) quinze cent mille hommes d'Israël furent massacrés par ceux de Juda ; en revanche, dans un autre, ceux d'Israël font un grand carnage de ceux de Juda (l'Écriture n'en donne pas le nombre), s'emparent du roi, démolissent presque entièrement les murailles de Jérusalem, et (pour qu'on sache que leur colère ne connaît pas de mesure) dépouillent entièrement le Temple, puis, lourdement chargés du butin pris sur leurs frères et rassasiés de sang, ils se font remettre des otages, abandonnent le roi dans son royaume presque dévasté, et déposent les armes, se reposant non sur la foi, mais sur la faiblesse de ceux de Juda. Peu d'années après en effet, quand Juda a rétabli ses forces, un nouveau combat

s'engage dans lequel ceux d'Israël, de nouveaux vainqueurs, égorgent cent vingt mille hommes de Juda, emmènent en captivité leurs femmes et leurs enfants au nombre de deux cent mille, emportant de nouveau un grand butin. Après ces combats et d'autres qui sont racontés tout au long dans les histoires, ils finirent, épuisés, par être la proie des ennemis.

[5] En second lieu, si nous voulons compter le temps pendant lequel on jouit d'une paix complète, nous trouverons une grande différence ; avant les rois ils passèrent plusieurs fois quarante années et une fois quatre-vingts (ce qui surprend l'opinion) dans une entière concorde, sans guerre extérieure ni intérieure ; après que les rois se furent emparés du pouvoir, comme on ne combattait plus ainsi qu'auparavant pour la paix et la liberté, mais pour la gloire, nous voyons qu'à l'exception du seul Salomon (dont la vertu, qui était la sagesse, se montrait dans la paix plus que dans la guerre), tous firent la guerre, et un funeste appétit de régner rendit sanglant pour la plupart le chemin conduisant à la royauté.

Enfin les lois, durant le règne du peuple, demeurèrent à l'abri de la corruption et furent observées avec plus de constance. Avant les rois en effet, fort peu de prophètes donnèrent aux peuples des avertissements ; après qu'un roi eut été élu, il y en eut un très grand nombre : Obadiah en sauva cent du carnage et les cacha pour qu'ils ne fussent pas tués

Chapitre XVIII

153

avec les autres. Et nous ne voyons pas que le peuple ait été trompé par de faux prophètes, sinon après que le pouvoir eut été abandonné aux rois, auxquels la plupart des faux prophètes voulurent complaire¹. Ajoutez que le peuple dont l'âme est, suivant l'événement, humble ou superbe, se corrigeait facilement dans les calamités et, se tournant vers Dieu, rétablissait les lois, de sorte qu'il se mettait hors de tout péril ; au contraire les rois dont les âmes sont toujours orgueilleuses et ne peuvent fléchir sans honte, s'attachèrent à leurs vices avec obstination jusqu'à la complète destruction de la Ville.

Nous voyons par là très clairement :

1° combien il est pernicieux, tant pour la religion que pour l'État, d'accorder aux ministres du culte le droit de décréter quoi que ce soit ou de traiter les affaires de l'État ; qu'au contraire la stabilité est beaucoup plus grande quand ils sont astreints à répondre seulement aux demandes qui leur sont faites et entretemps à régler leur enseignement et le culte extérieur sur la tradition la mieux établie et la plus universellement acceptée.

2° Combien il est dangereux de rattacher aux règles du droit divin les questions d'ordre purement spéculatif et de fonder les lois sur des opinions, sujet au moins possible de constantes

1. La conception de la monarchie comme du règne du mensonge est commune à Spinoza et à ses amis radicaux, comme Adriaen Koerbagh. Ces remarques sont à rapprocher des réflexions subtiles

disputes entre les hommes ; l'exercice du pouvoir ne va pas sans la pire violence dans un État où l'on tient pour crimes les opinions qui sont du droit de l'individu auquel personne ne peut renoncer ; et même, dans un État de cette sorte c'est la furieuse passion populaire qui commande habituellement. Pilate, par complaisance pour la colère des Pharisaiens, fit crucifier le Christ qu'il savait innocent. Pour dépouiller les plus riches de leurs dignités, les Pharisaiens commencèrent d'inquiéter les gens au sujet de la religion et d'accuser les Saducéens d'impiété ; à l'exemple des Pharisaiens, les pires hypocrites, animés de la même rage, ont partout persécuté des hommes d'une probité insigne et d'une vertu éclatante, odieux par là même à la foule, en dénonçant leurs opinions comme abominables et en enflammant contre eux de colère la multitude féroce ¹.

que propose Machiavel sur les princes et les peuples (voir Dossier, p. ###).

1. Ces phrases enchaînent rapidement deux arguments qui peuvent évoquer des exemples précis. Les spoliations d'argent et de biens sous couvert de religion décrivent l'Inquisition mise en place en Espagne puis au Portugal, d'où le père du philosophe lui-même a dû s'enfuir au début du XVII^e siècle pour rejoindre son oncle à Nantes, puis à Amsterdam (voir *Le Clan Spinoza*, *op. cit.*, p. 15 et suiv.). En revanche, la calomnie d'un être exceptionnel jaloué par les autres peut renvoyer aussi bien à l'emprisonnement d'Hugo Grotius pendant la querelle des Remonstrants et Contre-Remonstrants en 1610-1619 (voir note ##, p. ###), qu'à la querelle d'Utrecht (1641-1645) qui aboutit à faire interdire la philosophie de Descartes dans les universités.

Cette licence effrontée, parce qu'elle se couvre d'une apparence de religion, n'est pas facile à réprimer, surtout dans un pays où les détenteurs du pouvoir souverain ont introduit une secte dont la doctrine échappe à leur autorité, car alors ils ne sont plus tenus pour des interprètes du droit divin mais pour des membres d'une secte, c'est-à-dire des hommes qui reconnaissent comme interprètes du droit divin les docteurs de la secte ; l'autorité des magistrats a par suite peu de force auprès de la foule en ce qui concerne les actes qu'inspire le fanatisme religieux, l'autorité des docteurs en a beaucoup, et l'on croit que même les rois doivent se soumettre à leur interprétation.

Pour éviter ces maux, on ne peut trouver de moyen plus sûr que de faire consister la piété et le culte de la religion dans les œuvres seules, c'est-à-dire dans le seul exercice de la justice et de la charité¹, et, pour le reste de l'abandonner au libre

1. Ici, Spinoza prend position dans un débat très ancien, car le christianisme est travaillé par une tension entre les apôtres sur les manières d'obtenir le « salut », par la « foi » ou par les « œuvres », c'est-à-dire par les bonnes actions. Paul écrit : « Ce n'est pas par les œuvres de la loi que l'homme est justifié, mais par la foi en Jésus-Christ » (Galates 2 : 16). Par contraste, Jacques écrit : « Mais quelqu'un dira : Toi, tu as la foi ; et moi, j'ai les œuvres. Montre-moi ta foi sans les œuvres, et moi, je te montrerai la foi par mes œuvres » (Jacques 2 : 18). Dans le sillage de Calvin (voir note #, p. ###), les calvinistes, majoritaires aux Pays-Bas, soutiennent l'idée que l'on obtient le salut par la foi seule, qui est une grâce que Dieu n'accorde qu'à ses élus. À leurs yeux, la proposition de Spinoza reviendrait donc à détruire la notion

jugement de chacun ; mais nous reviendrons plus longuement sur ce point.

3° Nous voyons combien il est nécessaire, tant pour l'État que pour la religion, de reconnaître au souverain le droit de décider de ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas. Si en effet ce droit de décider des actions n'a pu être accordé même aux prophètes de Dieu, sans grand dommage pour l'État et la religion, encore bien moins faut-il l'accorder à des hommes qui ne savent pas plus prédire l'avenir qu'ils ne peuvent faire de miracles. Je traiterai ce point explicitement dans le chapitre suivant.

4° Nous voyons enfin combien il est funeste pour un peuple qui n'est pas accoutumé à vivre sous des rois et qui a déjà des lois instituées d'élire un monarque. Ni le peuple en effet ne pourra supporter un pouvoir aussi grand, ni l'autorité royale ne pourra souffrir des lois et des droits du peuple institués par un autre d'une autorité moindre que la sienne ; encore bien moins le roi pourra-t-il se faire à l'idée de défendre ces lois ; d'autant que, dans leur institution, aucun compte n'a pu être tenu de lui, mais seulement du peuple ou du conseil qui pensait détenir le pouvoir : ainsi le roi,

même de foi (car aucune croyance n'est exigée des fidèles), de religion (puisque'il n'y a pas de communauté des fidèles distincte de celle des citoyens) et d'Église (puisque'il n'y a pas d'autorité, sinon civile, sur les fidèles).

en maintenant les droits antiques du peuple, paraîtrait plutôt son esclave que son maître. Un monarque d'institution récente tentera donc de toutes ses forces d'établir des lois nouvelles, de réformer à son profit les droits existant dans l'État, et de réduire le peuple à une condition telle qu'il ne puisse reprendre aux rois leur dignité aussi facilement que la leur donner.

[7] Je ne puis cependant passer ici sous silence qu'il n'est pas moins périlleux d'ôter la vie à un monarque, alors même qu'il est établi de toutes manières qu'il est un tyran. Car le peuple, accoutumé à l'autorité royale et retenu par elle seule, en méprisera une moindre et se jouera d'elle ; par suite, si l'on ôte la vie à un monarque, il sera nécessaire que le peuple, comme autrefois les prophètes, en élise à sa place un autre qui nécessairement et malgré lui sera un tyran. De quel œil en effet pourra-t-il voir des citoyens aux mains ensanglantées par le meurtre d'un roi, et se glorifiant d'un parricide comme d'une belle action qu'ils ne peuvent pas ne pas considérer comme un exemple pour lui ? Certes, s'il veut être un roi, s'il ne veut pas reconnaître le peuple comme son juge et son maître et s'il ne s'accommode pas d'un pouvoir précaire, il doit venger la mort du roi qui l'a précédé et opposer à cet exemple, dans son intérêt, un autre exemple de nature à décourager le peuple du renouvellement de son forfait. Or il ne pourra aisément venger la mort du tyran en envoyant à la

mort des citoyens, s'il ne fait pas sienne en même temps la cause du tyran auquel il succède, n'approuve ses actes et en conséquence ne marche entièrement sur ses traces.

Ainsi est-il arrivé que le peuple a bien pu changer de tyran, mais non jamais supprimer le tyran, ni changer un gouvernement monarchique en un autre d'une forme différente. De cette impossibilité le peuple anglais a donné un exemple fatal¹ ; il a cherché des causes par lesquelles il pût, sous une apparence de droit, ôter la vie à un monarque ; après cette opération, il n'a pu moins faire que de changer la forme du gouvernement ; mais, après beaucoup de sang répandu, il en est venu à saluer d'un autre nom un nouveau monarque (comme si toute la question était celle du nom donné au souverain) ; et ce nouveau monarque n'avait d'autre moyen de durer que de détruire radicalement la race royale, de faire mourir les amis du roi

1. Tout ce paragraphe propose une lecture (à vrai dire assez sommaire) de la révolution anglaise : à la fin de la guerre civile, les membres du Parlement firent un procès au roi Charles I, qu'ils condamnèrent à mort en 1649. Après une période de latence, le général Oliver Cromwell prit le titre de Lord Protecteur en 1653 ; refusant le titre de « roi », il réorganisa l'État sous une forme républicaine. Peu après la mort de Cromwell en 1658, Charles II remonta sur le trône et restaura la dynastie des Stuart en 1660. Par ailleurs, il vaut la peine de rappeler qu'entre 1652 et 1674, l'Angleterre mène trois guerres navales contre les Provinces-Unies pour la domination des mers, de sorte qu'un néerlandais comme Spinoza pouvait difficilement regarder avec bienveillance les dirigeants de l'Angleterre.

ou ceux qui étaient suspects de l'être, de mettre fin par la guerre aux rumeurs que les loisirs de la paix eussent permis d'entendre, afin que la foule tout entière, occupée par de nouvelles pensées, fût divertie du meurtre du roi. Trop tard le peuple s'aperçut qu'il n'avait rien fait pour le salut de la patrie, sinon violer le droit du roi légitime et changer l'ordre existant en un pire. Il se décida donc, aussitôt que la liberté lui en fut donnée, à revenir sur ses pas et n'eut de cesse que tout n'eût été rétabli dans l'état ancien.

Peut-être s'appuiera-t-on sur l'exemple du peuple romain pour objecter qu'un peuple peut facilement se débarrasser d'un tyran ; je crois au contraire que cet exemple confirme entièrement notre manière de voir ¹. Le peuple romain, en effet, put bien se débarrasser beaucoup plus aisément d'un tyran et changer la forme du gouvernement, parce que le droit d'élire le roi et son successeur appartenait au peuple même, et qu'il ne s'était pas accoutumé encore (formé comme il était de factieux et de fauteurs de scandales) à obéir aux rois,

1. Ce passage présente une lecture assez sombre de l'histoire de Rome qui, après la chute de Tarquin le Superbe en 509 av. J.-C., établit une république qui se termina avec Jules César. Selon Machiavel, les Romains restèrent capables de se débarrasser des tyrans aussi longtemps qu'ils furent préservés de la corruption ; mais ramollis par l'empire, ils furent incapables de reprendre leur liberté après les morts de César, de Caligula et de Néron (*Discours*, I, 17).

car sur six qu'il avait eus auparavant il en avait tué trois ; et cependant il ne fit rien qu'élire à la place d'un seul plusieurs tyrans qui le maintinrent par la guerre à l'extérieur et à l'intérieur dans un état misérable de déchirement, jusqu'à ce qu'enfin le pouvoir revint à un monarque dont le nom seul fut changé, comme en Angleterre.

Pour ce qui touche les États de Hollande, ils n'eurent jamais de rois, que je sache, mais des comtes auxquels à aucun moment ne fut transféré le droit de souveraineté. Ainsi que les très puissants États de Hollande eux-mêmes le font connaître dans un mémoire publié au temps du comte de Leicester ¹, ils se sont toujours réservé l'autorité de rappeler les comtes à leur devoir et ont conservé le pouvoir nécessaire pour maintenir leur autorité et la liberté des citoyens, pour se venger du comte en cas qu'il se laissât entraîner à la tyrannie et pour le tenir de telle sorte qu'il lui fût impossible de rien faire sans la permission et l'approbation des États.

1. Pendant la guerre d'indépendance des Pays-Bas contre l'Espagne de 1568 à 1648, dite guerre de Quatre-Vingts Ans, Robert Dudley, comte de Leicester (1533-1588), exerça quelque temps les fonctions de gouverneur général des Provinces-Unies. Pour défendre la souveraineté des États contre cette influence anglaise et contre la tutelle du roi d'Espagne, François Vrancx publia une *Courte démonstration des droits des Chevaliers, des Nobles et des Villes de Hollande et de Vriesland occidentale*, en néerlandais, en 1587. Franciscus Van den Enden, ami et maître de latin de Spinoza, en fit une nouvelle édition en 1650.

Chapitre XVIII

161

Il suit de là que le droit de majesté suprême a toujours appartenu aux États et que le dernier comte tenta de l'usurper. Il s'en faut donc de beaucoup qu'ils lui aient fait défection, alors qu'au contraire ils ont restauré leur pouvoir ancien déjà presque perdu. Par ces exemples se trouve entièrement confirmé ce que nous avons dit : que chaque État doit conserver sa forme de gouvernement, qu'il ne peut changer sans être menacé de ruine totale¹. Telles sont les observations que j'ai cru qu'il valait la peine de faire.

1. Cette phrase classe Spinoza parmi les réformateurs, qui ne croient pas à la possibilité de changer un système politique de manière durable par une révolution. Pour transformer les choses en profondeur, il faut tenir compte de l'existant (administration, mœurs, etc.) et s'appuyer dessus : c'est l'une des leçons qu'il tire de la spécificité des moments historiques et des particularismes des peuples.

Chapitre XIX

Où l'on montre que le droit de régler les choses sacrées appartient entièrement au souverain et que, si nous voulons obéir à Dieu, le culte religieux extérieur doit se régler sur la paix de l'État.

[1] Quand j'ai dit plus haut que les détenteurs du pouvoir avaient seuls le droit de tout régler, et que tout droit est suspendu à leur décret, je n'ai pas voulu entendre seulement le droit civil, mais aussi le droit sacré duquel ils doivent être également interprètes et défenseurs. Je veux ici le faire expressément observer et traiter ce point explicitement dans ce chapitre, parce qu'il y a beaucoup d'auteurs qui nient que ce droit de régler les choses sacrées appartienne au souverain et ne veulent pas le reconnaître comme interprète du droit sacré ; d'où ils prennent licence de l'accuser, de le traduire devant un tribunal ecclésiastique et même de l'excommunier (comme autrefois Ambroise excommunia l'empereur Théodose¹). Nous verrons dans

1. Selon la légende, Ambroise, évêque de Milan, refusa la communion à l'empereur Théodose en 390, jusqu'à ce que celui-ci accepte de faire pénitence pour avoir massacré cinq mille rebelles à Thessalonique (Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, chap. LVII, § 4, trad. T. de Wyzewa, Perrin et Cie, 1910, p. 216). Calvin approuve l'obéissance de l'empereur (*Institutes* IV, XII, 7) ;

la suite de ce chapitre que par cette méthode ils divisent l'État et cherchent un moyen de parvenir eux-mêmes au pouvoir.

[2] Pour le moment je veux montrer que la religion n'acquiert force de droit que par le décret de ceux qui ont le droit de régir l'État ; que le règne singulier de Dieu sur les hommes ne s'établit que par ceux qui détiennent le pouvoir politique, et qu'en outre l'exercice du culte religieux et les formes extérieures de la piété doivent se régler sur la paix et l'utilité de l'État, d'où suit qu'ils doivent être réglés par le souverain seul et que le souverain doit en être l'interprète.

[3] Je parle expressément des formes extérieures de la piété et du culte extérieur, non de la piété elle-même et du culte intérieur de Dieu, c'est-à-dire des moyens par lesquels l'âme se dispose intérieurement à honorer Dieu avec un abandon total ; ce culte intérieur de Dieu en effet et la piété elle-même relèvent du droit de l'individu (comme nous l'avons montré à la fin du chapitre VII¹) qui ne peut pas être transféré à un autre. J'ajoute que je

à l'inverse, Hobbes considère l'attitude du pape comme un « crime capital » (*Léviathan*, chap. 42).

1. Voir *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, chap. VII, p. ### : « Puisqu'elle [la religion] consiste non dans des actions extérieures, mais dans la simplicité et la candeur de l'âme, elle n'est soumise à aucun canon, à aucune autorité publique. [...] Pour la même raison donc une souveraine autorité pour expliquer la religion et pour en juger appartient à chacun, je veux dire parce qu'elle est de droit privé. »

crois avoir suffisamment marqué au chapitre XIV¹ ce que j'entends ici par règne de Dieu ; car nous y avons montré qu'accomplir la loi de Dieu, c'est pratiquer la justice et la charité suivant le commandement de Dieu, d'où suit que le règne de Dieu est établi où la justice et la charité ont force de droit et de commandement. Et que Dieu enseigne et commande le vrai culte de la justice et de la charité par la lumière naturelle ou par la Révélation, cela ne fait à mes yeux aucune différence ; peu importe comment ce culte est révélé, pourvu qu'il ait le caractère de droit souverain et soit la loi suprême des hommes.

Si donc je montre maintenant que la justice et la charité ne peuvent acquérir force de droit et de commandement qu'en vertu du droit de régir l'État, on en conclura facilement (puisque le droit de régir l'État n'appartient qu'au souverain) que la religion n'acquiert force de droit que par le décret de ceux qui ont le droit de commander, et qu'ainsi le règne singulier de Dieu sur les hommes ne s'établit que par les détenteurs du pouvoir politique.

[4] Mais il est manifeste par les chapitres précédents que le culte de la justice et de la charité n'acquiert force de loi que du droit de celui qui

1. Voir *ibid.*, chap. XIV, p. 241 : « Nul ne peut donc nier que celui-là est vraiment obéissant et bienheureux selon la loi qui aime son prochain comme lui-même parce que Dieu l'a commandé ».

commande ; nous avons montré en effet, au chapitre XVI, que, dans l'état naturel, la raison n'a pas plus de droit que l'appétit, et que ceux qui vivent suivant les lois de l'appétit, tout comme ceux qui vivent suivant les lois de la raison, ont droit à tout ce qui est en leur puissance. Pour cette cause, nous n'avons pu concevoir le péché dans l'état de nature, ni Dieu comme un juge punissant les hommes pour leurs péchés ; nous avons cru que dans cet état tout se passe conformément aux lois communes de la nature entière, que (dirai-je avec Salomon ¹) la chance y est la même pour le juste et pour l'impie, pour le pur et pour l'impur, etc., et qu'il n'y a pas lieu de parler de justice et de charité. Pour que les enseignements de la raison vraie, c'est-à-dire (comme nous l'avons montré au chapitre IV au sujet de la loi divine ²) les enseignements de Dieu eussent absolument force de loi, il a été nécessaire que l'individu renonçât à son droit naturel, et que tous les individus transférassent le leur à tous, ou à quelques-uns ou à un seul ; alors seulement nous

1. Salomon était considéré comme l'auteur du livre de l'Ecclésiaste. On y lit : « il y a un même sort pour le juste et l'injuste, le pur et l'impur, celui qui sacrifie ou ne sacrifie pas » (Ecclésiaste 9 : 2). Cette citation renvoie au thème de la Fortune : elle décrit les hauts et les bas que toute vie traverse naturellement.

2. Dans les chapitres IV et XIII, Spinoza a défini l'expression « loi divine » comme un ordre parfaitement rationnel, puisque la raison recommande aux hommes la même chose que la révélation.

a été connu ce que sont la justice, l'injustice, l'équité, l'iniquité.

[5] La justice donc et en général tous les enseignements de la raison vraie, par suite, aussi la charité envers le prochain, n'acquièrent force de droit et de commandement qu'en vertu du seul droit de régir l'État c'est-à-dire (par ce que nous avons montré dans ce même chapitre) du seul décret de ceux qui ont le droit de commander. Et comme (ainsi que je l'ai déjà montré) le règne de Dieu consiste dans l'obligation légale de la justice et de la charité, c'est-à-dire de la vraie religion, il suit, comme nous le voulions, que Dieu ne règne sur les hommes que par ceux qui ont le pouvoir de régir l'État.

C'est tout un, je le répète, que nous concevions la religion comme révélée par la lumière naturelle ou par la prophétique ; la démonstration est universelle puisque la religion est la même et également révélée par Dieu, qu'on la suppose connue des hommes d'une manière ou de l'autre.

[6] Ainsi fut-il nécessaire, pour que la religion révélée prophétiquement eût force de droit chez les Hébreux, que chacun d'eux abandonnât d'abord son droit naturel et que tous décidassent d'un commun consentement d'obéir seulement aux ordres qui leur seraient, suivant le mode prophétique, révélés par Dieu, tout comme nous avons montré que dans le gouvernement démocratique, tous décident, d'un commun consentement, de vivre selon l'injonction

de la raison. Bien que les Hébreux d'ailleurs aient transféré leur droit à Dieu, ils n'ont pu le faire que par la pensée plutôt que d'une manière effective ; car en réalité ils gardèrent (comme nous l'avons vu ci-dessus) un droit absolu de commander jusqu'à ce qu'ils l'eussent transféré à Moïse qui, par la suite aussi, demeura roi au sens absolu du mot ; et c'est par lui que Dieu régna sur les Hébreux. J'ajoute que, pour la même cause (parce que la religion n'acquiert force de loi qu'en vertu du seul droit de celui qui régit l'État), Moïse ne put en aucune façon punir du supplice ceux qui, avant le pacte, alors que par conséquent ils s'appartenaient encore juridiquement, violèrent le Sabbat * ; il le put après le pacte ** parce qu'alors chacun avait renoncé à son droit naturel et que le Sabbat avait acquis force de loi, du droit de celui qui commandait ¹.

Enfin, toujours pour la même cause, après la destruction de l'État des Hébreux, la religion révélée cessa d'avoir force de droit ; dès que les

* Voir Exode, chap. XVI, v. 27.

** Voir Nombres, chap. XV, v. 36.

1. On appelle « sabbat » en hébreu le septième jour de la semaine, réservé au repos. Dans l'un des tout premiers livres de la Bible (Exode 16 :27) on raconte que certains Hébreux allèrent ce jour-là chercher la manne de Dieu ; bien que ce travail fût interdit, ils ne furent pas punis. Bien plus tard (Nombres 15 : 36), alors que les Juifs traversaient le désert, un homme alla ramasser du bois le jour de sabbat ; Moïse le condamna à être lapidé.

Hébreux eurent transféré leur droit au roi de Babylone, le règne de Dieu et le droit divin, nous n'en pouvons douter, cessèrent d'être. Par cela même en effet le pacte par lequel ils avaient promis d'obéir à toute parole dite par Dieu et qui était le fondement du règne de Dieu, avait été entièrement annulé ; et ils ne pouvaient l'observer davantage, puisqu'à partir de ce moment ils ne relevaient plus juridiquement d'eux-mêmes (comme au désert ou dans la patrie), mais du roi de Babylone à qui ils étaient tenus (nous l'avons montré au chapitre XVI) d'obéir en tout. C'est l'avertissement que leur donne expressément Jérémie* : « Veillez, dit-il, à la paix de la cité où je vous ai conduits captifs ; car son salut sera votre salut. » Or ils ne pouvaient veiller au salut de cette cité comme ministres de l'État (car ils étaient captifs), mais comme esclaves, c'est-à-dire en se prêtant à tout avec obéissance pour éviter les séditions, en observant les droits et les lois de l'État, bien que ces lois fussent très différentes de celles auxquelles ils avaient été accoutumés dans leur patrie, etc.

De tout cela la conséquence très évidente est que la religion a acquis force de droit chez les Hébreux, du seul droit de celui qui régissait l'État, et que, l'État détruit, elle n'a plus pu être considérée comme la règle de droit imposée à un État particulier, mais comme un enseignement universel de la

* Jérémie (chap. XXIX, v. 7.

raison, je dis de la raison, parce qu'on ne connaissait pas encore, par révélation, de religion universelle.

[7] Nous concluons de là absolument que la religion, qu'elle soit révélée par la lumière naturelle ou par la prophétique, n'acquiert force de commandement qu'en vertu du décret de ceux qui ont le droit de commander dans l'État, et que Dieu n'a pas de règne singulier parmi les hommes, sinon par ceux qui sont les détenteurs du pouvoir dans l'État.

[8] Cela découle aussi de ce que nous avons dit au chapitre IV et se connaît plus clairement par là. Dans ce chapitre en effet nous avons montré que les décrets de Dieu enveloppent une vérité éternelle et nécessaire et qu'on ne peut concevoir Dieu comme un prince ou un législateur imposant des lois aux hommes. C'est pourquoi les enseignements divins révélés par la lumière naturelle ou la prophétique ne reçoivent pas de Dieu immédiatement force de commandement, mais, nécessairement, de ceux, ou par l'intermédiaire de ceux, qui ont le droit de commander et de décréter, et ainsi, sans leur intermédiaire, nous ne pouvons concevoir que Dieu règne sur les hommes et dirige les affaires humaines suivant la justice et l'équité.

Cela est même prouvé aussi par l'expérience : on ne trouve de marques de la justice divine que là où règnent des hommes justes ; autrement nous voyons (pour répéter la parole de Salomon ¹), que

1. Voir note #, p ###.

la chance est la même pour le juste et l'injuste, le pur et l'impur, ce qui a amené beaucoup de gens qui croyaient que Dieu règne immédiatement sur les hommes et dirige en vue des hommes toute la nature, à douter de la providence divine.

[9] Puis donc qu'il est établi, tant par l'expérience que par la raison, que le droit divin dépend du seul décret du souverain, il suit que le souverain en est aussi l'interprète. Nous allons voir en quel sens, car il est temps maintenant de montrer que le culte religieux extérieur et toutes les formes extérieures de la piété doivent, si nous voulons obéir à Dieu directement, se régler sur la paix de l'État. Cela démontré, nous connaissons facilement en quel sens le souverain est l'interprète de la religion et de la piété.

[10] Il est certain que la piété envers la patrie est la plus haute sorte de piété qu'un homme puisse montrer ; supprimez l'État en effet, rien de bon ne peut subsister ; nulle sûreté nulle part ; c'est le règne de la colère et de l'impiété dans la crainte universelle ; il suit de là qu'on ne peut montrer aucune piété envers le prochain, qui ne soit impie, si quelque dommage en est la conséquence pour l'État, et qu'au contraire il n'est pas d'action impie envers le prochain qui ne prenne un caractère pieux, si elle est accomplie pour la conservation de l'État. Par exemple il est pieux si quelqu'un s'attaque à moi et veut prendre ma tunique, de lui donner aussi mon manteau ; mais, où l'on juge que

cela est dangereux pour le maintien de l'État, il est pieux d'appeler le voleur en justice, bien qu'il doive être condamné à mort. Manlius Torquatus est célébré parce qu'il mit le salut du peuple au-dessus de la piété envers son propre fils¹.

Cela étant, il en résulte que le salut du peuple est la loi suprême à laquelle doivent se rapporter toutes les lois tant humaines que divines. Or, comme c'est l'office du souverain seul de déterminer ce qu'exigent le salut de tout le peuple et la sécurité de l'État, et de commander ce qu'il a jugé nécessaire, c'est conséquemment aussi l'office du souverain de déterminer à quelles obligations pieuses chacun est tenu à l'égard du prochain c'est-à-dire suivant quelle règle chacun est tenu d'obéir à Dieu.

[11] Par là nous connaissons clairement d'abord en quel sens le souverain est l'interprète de la religion ; en second lieu que personne ne peut obéir à Dieu droitement s'il ne règle la pratique obligatoire de la piété sur l'utilité publique et si en conséquence il n'obéit à tous les décrets du souverain. Puisque, en effet, nous sommes tenus, par le commandement de Dieu, d'agir avec piété à l'égard de tous (sans exception) et de ne causer de dommage à personne, il n'est donc loisible à personne de prêter

1. Manlius Torquatus, consul à Rome en 340 av. J.-C., condamna son propre fils à mort pour avoir désobéi aux ordres pendant une bataille (Cicéron, *De finibus*, I, VII, 23).

secours à quelqu'un au détriment d'un autre et encore bien moins au détriment de tout l'État ; nul, par suite, ne peut agir pieusement à l'égard du prochain suivant le commandement de Dieu, s'il ne règle la piété et la religion sur l'utilité publique. Or nul particulier ne peut savoir ce qui est d'utilité publique, sinon par les décrets du souverain à qui seul il appartient de traiter les affaires publiques ; donc nul ne peut pratiquer droitement la piété ni obéir à Dieu s'il d'obéir à tous les décrets du souverain.

[12] Et cela est confirmé par la pratique elle-même : si quelque homme, citoyen ou étranger, simple particulier ou chef d'un autre État, a été jugé coupable d'un crime capital ou déclaré ennemi par le souverain, il n'est permis à aucun des sujets de lui porter secours. Ainsi encore, bien que ce fût une maxime des Hébreux que chacun doit aimer son prochain comme soi-même *, ils étaient tenus cependant de dénoncer au juge celui qui avait commis quelque action contre les prescriptions de la loi ** et de le tuer s'il était jugé coupable d'un crime capital ***.

En second lieu, pour que les Hébreux pussent conserver la liberté qu'ils avaient acquise et garder sous leur entière domination les terres qu'ils occupaient, il leur fut nécessaire, comme nous l'avons

* Voir Lévit., chap. XIX, vs. 17 ; 18

** Voir Lévit., chap. V, v. 1, et Deut., chap. XIII, vs. 8, 9.

*** Voir Deut., chap. XVII, v. 7.

montré au chapitre XVII, de plier la religion à leur seul État et de se séparer des autres nations ; aussi leur maxime fut-elle : « Aime ton prochain, aie en haine ton ennemi » * ; quand ils eurent perdu leur État et eurent été conduits captifs à Babylone, Jérémie leur enseigna qu'ils eussent à veiller (aussi) au salut de cette cité dans laquelle ils avaient été conduits en captivité ; et quand le Christ les eut vus aller dispersés par toute la nature, il leur enseigna à agir pieusement à l'égard de tous les hommes absolument. Tout cela montre avec la dernière évidence que la religion a toujours été réglée sur l'utilité publique.

Si l'on demande de quel droit les disciples du Christ, c'est-à-dire de simples particuliers, pouvaient prêcher la religion, je réponds qu'ils l'ont fait du droit du pouvoir qu'ils avaient reçu du Christ contre les esprits impurs **. Plus haut en effet, à la fin du chapitre XVI, j'ai averti expressément que tous sont tenus de rester fidèles même à un tyran, excepté celui à qui Dieu, par une révélation certaine, a promis contre le tyran un secours singulier. Personne donc ne peut s'autoriser de cet exemple, à moins qu'il n'ait le pouvoir de faire des miracles.

Cela est encore visible par cette parole du Christ à ses disciples qu'ils ne craignissent pas ceux qui

* Voir Matth., chap. V, v. 43.

** Voir Matth., chap. X, v. 1.

tuent les corps *. Que si cette parole avait été dite pour tous, l'État eût été institué en vain, et ce mot de Salomon **: « mon fils, crains Dieu et le roi », eût été une parole impie, ce qui est bien éloigné de la vérité. Il faut donc reconnaître nécessairement que cette autorité donnée par le Christ à ses disciples leur a été donnée à eux singulièrement et que d'autres ne peuvent s'autoriser de cet exemple.

Au reste les adversaires de cette thèse qui ont voulu séparer le droit sacré du droit civil et soutenir que ce dernier seul appartient au souverain, le premier appartenant à l'Église universelle, ont donné des raisons auxquelles je ne m'arrête pas ; car elles sont si frivoles qu'elles ne valent pas d'être réfutées. Il y a cependant un point que je ne puis passer sous silence ; c'est l'erreur lamentable de ceux qui, pour soutenir cette opinion séditeuse¹ (qu'on me pardonne ce terme un peu dur), invoquent l'exemple du souverain pontife des Hébreux qui eut jadis le pouvoir d'administrer les choses

* Voir Matth., chap. X, v. 28.

** Prov., chap. XXIV, v. 21.

1. Spinoza estime que l'autonomie des institutions religieuses est l'équivalent d'une trahison à l'égard du principe de souveraineté de l'État, car si l'on place les affaires sacrées au-dessus de la loi civile, on retire tout un domaine à l'autorité politique, ce qui revient à un acte de trahison. Ces formules violemment anticléricales s'articulent pourtant à une requête finalement minimale, puisque l'État vise seulement à garantir la paix et non à trancher des disputes liturgiques ou théologiques.

sacrées ; comme si les pontifes n'avaient pas reçu ce droit de Moïse (lequel, nous l'avons montré, garda seul tout le pouvoir souverain) de qui le décret pouvait aussi les en priver ; c'est lui en effet qui élut non seulement Aaron, mais son fils Éléazar et son petit-fils Phinéas, et leur donna l'autorité d'administrer le pontificat, et si, plus tard, les pontifes la conservèrent, ce fut en qualité de substituts de Moïse, c'est-à-dire du souverain. Comme nous l'avons montré, en effet, Moïse n'élut personne pour occuper après lui le pouvoir souverain, mais partagea de telle sorte ses fonctions que ses successeurs parussent des vicaires administrant un État en l'absence de son roi toujours vivant. Plus tard, dans le deuxième empire, les pontifes détinrent le droit de souveraineté absolument, quand ils eurent joint au pontificat le droit propre au principat. Ainsi le droit pontifical dépendit toujours d'un édit du souverain et les pontifes n'en furent détenteurs que lorsqu'ils eurent en même temps le principat. Et même le droit de régler les choses sacrées appartient absolument aux rois (comme il apparaîtra par ce que nous avons à dire à la fin de ce chapitre), à cela près qu'il ne leur était pas permis de porter les mains sur le service divin dans le temple, parce que tous ceux qui n'étaient pas de la descendance d'Aaron, étaient tenus pour profanes ; rien de semblable assurément dans un État chrétien.

Nous ne pouvons donc douter qu'aujourd'hui les choses sacrées (dont l'administration requiert

Chapitre XIX

179

des mœurs particulières, mais non une famille à part et desquelles ceux qui gouvernent ne doivent donc pas être exclus plus que d'autres) ne relèvent du seul droit du souverain et que personne, sinon par leur autorité, ou en vertu d'une concession reçue d'eux, n'ait le droit et le pouvoir d'administrer ces choses, de choisir les ministres du culte, de déterminer et d'établir les fondements et la doctrine de l'Église, de connaître des mœurs et des actes de piété, d'excommunier ou d'admettre qui que ce soit dans l'Église, ou de pourvoir aux besoins des pauvres.

Non seulement cela est vrai (comme nous venons de le démontrer), mais on peut démontrer que cela est de première nécessité pour le maintien tant de la religion elle-même que de l'État ; tout le monde sait en effet quel prestige ont dans le peuple le droit et l'autorité de régler les choses sacrées, et comme il est suspendu à la parole de celui qui les détient ; on peut affirmer qu'avoir cette autorité, c'est régner sur les âmes. Si donc on veut la ravir au souverain, c'est qu'on veut diviser l'État et cette division ne peut manquer de faire naître, comme autrefois entre les rois et les pontifes des Hébreux, des discussions et des luttes impossibles à apaiser.

Il y a plus, celui qui tente de ravir cette autorité au souverain cherche (comme je l'ai déjà dit) un moyen de parvenir à commander dans l'État. Que laissera-t-on à la décision du souverain si on lui refuse ce droit ? Ce n'est pas de la guerre ni de la

paix qu'il pourra décider, ni d'aucune affaire quelconque, s'il est tenu d'attendre l'avis d'un autre et de savoir de lui si ce qu'il juge utile est pieux ou impie, légitime ou illégitime.

Des exemples de cet assujettissement se sont vus dans tous les siècles ; j'en donnerai un seul qui les remplacera tous. Parce que ce droit fut reconnu sans réserve au pontife romain, il entreprit de mettre peu à peu tous les rois sous sa domination, jusqu'à ce qu'il se fût élevé au faite suprême du pouvoir ; et tout ce qu'ont tenté plus tard les monarques, particulièrement les empereurs germaniques, pour diminuer si peu que ce fût son autorité, n'a abouti à rien, au contraire a eu pour effet de l'augmenter encore. Et cependant ce que nul monarque n'avait pu faire ni par le fer, ni par le feu, des ecclésiastiques l'ont fait avec la plume seule, ce qui suffit à faire connaître la force et la puissance de l'autorité en matière religieuse et à montrer en même temps combien il est nécessaire que le souverain la garde pour lui.

Si nous voulons nous rappeler les observations faites dans le chapitre précédent, nous verrons que la religion même et la piété y trouvent un grand avantage ; nous avons observé que les prophètes eux-mêmes, bien que doués d'une vertu divine, ne purent, parce qu'ils étaient de simples particuliers, avec leur liberté d'avertir, d'invectiver, de jeter l'opprobre, corriger les hommes mais les ont plutôt

irrités, alors que ces mêmes hommes, avertis et châtiés par les rois, étaient faciles à fléchir.

En second lieu nous avons observé aussi que les rois eux-mêmes, précisément parce qu'ils n'avaient pas ce droit, se sont très souvent écartés de la religion, et presque tout le peuple avec eux ; ce que l'on voit qui est arrivé aussi très souvent pour la même cause dans les États chrétiens.

On me posera peut-être cette question : qui donc, si ceux qui ont le pouvoir dans l'État veulent être impies, sera en droit de défendre la piété ? Faudra-t-il même alors tenir le souverain pour interprète de la religion ? Et moi je demande en retour : et si les ecclésiastiques (qui sont des hommes après tout et de simples particuliers, n'ayant à prendre soin que de leurs propres affaires) ou d'autres à qui l'on veut qu'appartienne le droit de régler les choses sacrées, veulent être impies ? Devra-t-on même alors les tenir pour interprètes de la religion ? Il est bien certain que si les hommes qui gouvernent l'État veulent suivre la voie qui flatte leurs passions, qu'ils aient ou n'aient pas de droit sur les choses sacrées, toutes choses, tant sacrées que profanes iront mal ; la ruine de l'État sera encore beaucoup plus rapide si des particuliers revendiquent séditieusement le droit de Dieu. Refuser ce droit au gouvernement n'avance donc absolument à rien ; au contraire le mal s'en trouve accru ; car par cela même (comme autrefois les rois

des Hébreux qui ne possédaient pas ce droit absolument) ceux qui gouvernent sont rendus impies, et conséquemment tout l'État a à souffrir d'un mal et un dommage non plus incertains et contingents, mais certains et nécessaires.

Que nous ayons donc égard à la vérité ou à la sécurité de l'État, ou enfin à l'intérêt de la religion, nous sommes obligés d'admettre que le droit même divin, c'est-à-dire relatif aux choses sacrées, dépend absolument du décret du souverain et qu'il en est l'interprète et le défenseur. D'où suit que les vrais ministres de la parole de Dieu sont ceux qui enseignent la piété en reconnaissant l'autorité du souverain et en se conformant au décret par lequel il l'a réglée sur l'utilité publique.

Il nous reste à indiquer la cause pour laquelle dans un État chrétien les discussions ne cessent pas au sujet de ce droit, alors que les Hébreux n'ont jamais, que je sache, contesté à ce sujet. Il peut paraître monstrueux certes qu'une chose aussi manifeste et nécessaire ait toujours été mise en question et que la jouissance de ce droit n'ait jamais appartenu au souverain sans contestation et même sans un grand danger de sédition et un grand dommage pour la religion. En vérité, si nous ne pouvions assigner à ce fait aucune cause certaine, je me persuaderais volontiers que toutes les propositions établies dans ce chapitre ont une valeur seulement théorique, c'est-à-dire appartiennent à ce genre de spéculations qui est sans nul usage.

Mais il suffit d'avoir égard au caractère initial de la religion chrétienne pour que la cause cherchée apparaisse très manifestement ; la religion chrétienne n'a pas été primitivement enseignée par des rois, mais par des particuliers qui, contre la volonté du gouvernement dont ils étaient les sujets, s'accoutumèrent longtemps à se réunir en églises privées, à instituer et administrer les offices sacrés, à ordonner et décréter toutes choses sans tenir aucun compte de l'État. Quand, après beaucoup d'années, la religion commença d'être introduite dans l'État, les ecclésiastiques durent l'enseigner, telle qu'ils l'avaient réglée, aux empereurs eux-mêmes. Par là il fut aisé d'obtenir qu'on reconnût en eux des docteurs et des interprètes, et en outre des pasteurs de l'Église et presque des vicaires de Dieu ; et, pour que plus tard les rois chrétiens ne pussent s'emparer de cette autorité, les ecclésiastiques prirent de très habiles mesures de préservation, comme la prohibition du mariage pour les plus hauts ministres de l'Église et l'interprète suprême de la religion.

À cela s'ajouta que les dogmes de la religion s'étaient tant accrus en nombre et confondus de telle sorte avec la philosophie que son suprême interprète devait être un philosophe et un théologien de premier ordre et s'appliquer à beaucoup d'inutiles spéculations, ce qui n'était possible qu'à des particuliers abondant en loisirs.

Chez les Hébreux, il en était tout autrement : leur Église commença d'être en même temps que

l'État, et Moïse, qui était le souverain de l'État, enseigna au peuple la religion, ordonna le ministère sacré et choisit ses ministres. Ainsi arriva-t-il que l'autorité royale s'imposa avec force dans le peuple et que les rois eurent sur les choses sacrées un droit très étendu. Bien qu'en effet, après la mort de Moïse, personne n'ait été absolument maître de l'État, encore le droit de rendre des décrets, tant à l'égard des choses sacrées qu'à tous autres, appartenait au chef (comme nous l'avons montré), en outre, pour s'instruire dans la religion et dans la piété, on n'était pas moins tenu de s'adresser au juge suprême plutôt qu'au pontife*.

Enfin, bien que ces rois n'aient pas eu un droit égal à celui de Moïse, encore toute l'ordonnance du ministère sacré et le choix des ministres dépendaient-ils de leur décret. David arrêta entièrement le plan du Temple** ; entre tous les Lévites il en choisit vingt-quatre mille pour chanter les psaumes, six mille parmi lesquels furent élus les juges et les magistrats, quatre mille pour garder les portes et enfin quatre mille pour jouer des instruments de musique***. Il les partagea en outre en cohortes (dont il choisit aussi les chefs) pour que chacune à son tour fût de service pendant un certain temps****. Il partagea également en autant de

* Voir Deut., chap. XVII, vs. 9,11.

** Voir Paralip., I, chap. XXVIII, vs. 11, 12, etc.

*** Voir même livre, chap. XXIII, vs. 4, 5.

**** Voir même chap., v. 6.

cohortes les prêtres ; pour ne pas être obligé de passer toutes ces dispositions en revue, je renvoie le lecteur au livre II des Paralipomènes, où il est dit que le culte de Dieu tel que Moïse l'avait institué fut administré dans le temple par le commandement de Salomon*. Et au verset 15 enfin l'historien atteste qu'on ne s'écarta du règlement imposé par le roi aux prêtres et aux Lévités en aucune chose, non plus que dans l'administration du trésor. De tout cela et des autres histoires des rois la conséquence très évidente est que tout ce qui concerne l'exercice du culte et le ministère sacré dépendit du seul décret des rois.

Quand j'ai dit plus haut qu'ils n'eurent pas, ainsi que Moïse, le droit d'élire le souverain pontife, de consulter Dieu directement, ni de condamner les prophètes qui, eux vivants, prophétisaient à leur sujet, je l'ai dit uniquement parce que les prophètes, en vertu de leur autorité, pouvaient élire un nouveau roi et absoudre le parricide ; ce n'est pas qu'ils pussent appeler en justice le roi s'il se permettait quelque chose contre les lois et l'attaquer en droit**. Si donc il n'y avait pas eu des prophètes pouvant, grâce à une révélation singulière, absoudre en sûreté le parricide, les rois auraient eu un droit absolu sur toutes choses tant sacrées que civiles.

* Paralipomènes, chapitre VIII.

** Annotation 39 de Spinoza : Il faut ici avoir égard avant tout à ce que nous avons dit du droit au chapitre XVI.

Aujourd'hui donc les souverains ne trouvant plus de prophètes en face d'eux et n'étant plus obligés de les admettre (car ils ne sont pas tenus par les lois des Hébreux), ils ont ce droit absolu, bien qu'ils ne soient pas célibataires, et ils le garderont toujours pourvu qu'ils ne souffrent pas que les dogmes de la religion soient accrus en grand nombre et confondus avec les sciences.

Chapitre XX

*Où l'on montre que dans un État libre il est loisible
à chacun de penser ce qu'il veut et de dire
ce qu'il pense.*

Pixelence - 25-04-24 14:44:58
FL5084 U000 - Oasys 19.00x - Page 188 - E1
TRaite - Dynamic layout 108x × 178x

[1] S'il était aussi facile de commander aux âmes qu'aux langues, il n'y aurait aucun souverain qui ne régnât en sécurité et il n'y aurait pas de gouvernement violent, car chacun vivrait selon la complexion des détenteurs du pouvoir et ne jugerait que d'après leurs décrets du vrai ou du faux, du bien ou du mal, du juste ou de l'inique. Mais, comme nous l'avons fait observer au commencement du chapitre XVII, cela ne peut être ; il ne peut se faire que l'âme d'un homme appartienne entièrement à un autre ; personne en effet ne peut transférer à un autre, ni être contraint d'abandonner son droit naturel ou sa faculté de faire de sa raison un libre usage et de juger de toutes choses.

Ce gouvernement par suite est tenu pour violent, qui prétend dominer sur les âmes ; et une majesté souveraine paraît agir injustement contre ses sujets et usurper leur droit, quand elle veut prescrire à chacun ce qu'il doit admettre comme vrai ou rejeter comme faux, et aussi quelles opinions doivent émouvoir son âme de dévotion

envers Dieu : car ces choses sont du droit propre de chacun, un droit dont personne, le voulût-il, ne peut se dessaisir.

[2] Je le reconnais, plus d'un a l'esprit occupé de préjugés tels et de si incroyable façon que, tout en n'étant pas directement placé sous le commandement d'un autre, il est suspendu à la parole de cet autre à ce point qu'on peut dire justement qu'il appartient à cet autre, en tant qu'être pensant¹ ; quelle soumission toutefois que par certains artifices on arrive à obtenir, encore n'a-t-on jamais fait que les hommes aient cessé d'éprouver que chacun abonde dans son propre sens et qu'entre les têtes la différence n'est pas moindre qu'entre les palais.

Moïse qui, non par la fourberie, mais par sa vertu divine, s'était si bien emparé du jugement de son peuple, d'autant qu'on croyait ses paroles et tous ses actes inspirés par Dieu, ne put cependant échapper ni aux rumeurs ni aux interprétations défavorables ; encore bien moins les autres

1. Les philosophes du XVII^e siècle ne conçoivent pas les différences intellectuelles entre individus en termes de plus ou moins grande intelligence, car la faculté de penser est pour eux la même chez tous. Selon une célèbre formule de Descartes, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » (*Discours de la méthode*, I, § 1). Les différences sont plutôt mesurées en termes d'obstacles, plus ou moins nombreux, opposés à notre lumière naturelle (la raison). L'accusation de « préjugés » vise donc les principaux adversaires des philosophes, car les idées reçues sans examen déterminent des résistances émotionnelles et des affrontements sociaux.

monarques y échappent-ils ! Et si l'on pouvait concevoir quelque moyen de l'empêcher, ce serait au plus dans un État monarchique, non du tout dans une démocratie où tous, ou au moins la plus grande partie du peuple, participent au pouvoir collectif, je pense que tout le monde voit pourquoi.

[3] Si grand donc que soit le droit attribué au souverain sur toutes choses et tout interprète du droit et de la piété qu'on le croit, encore ne pourra-t-il jamais se dérober à la nécessité de souffrir que les hommes jugent de toutes choses suivant leur complexion propre et soient affectés aussi de tel affect ou tel autre. Il est bien vrai qu'il peut en droit tenir pour ennemis tous ceux qui, en toutes matières, ne pensent pas entièrement comme lui ; mais la discussion ne porte plus sur son droit, elle porte sur ce qui lui est utile. Accordons en effet qu'un souverain peut en droit gouverner avec la pire violence, et condamner à mort les citoyens pour le plus léger motif ; tout le monde niera que dans cette façon de gouverner le jugement de la droite raison reste sauf. Et même, comme un souverain ne peut régner de la sorte sans mettre en danger tout l'État, nous pouvons nier aussi qu'il ait la puissance d'user des moyens indiqués et d'autres semblables, et conséquemment qu'il en ait le droit absolu ; car nous avons montré que le droit du souverain a pour limite sa puissance.

[4] Si donc personne ne peut renoncer à la liberté de juger et d'opiner comme il veut, et si

chacun est maître de ses propres pensées par un droit supérieur de nature, on ne pourra jamais tenter dans un État, sans que la tentative ait le plus malheureux succès, de faire que des hommes, d'opinions diverses et opposées, ne disent cependant rien que d'après la prescription du souverain ; même les plus habiles, en effet, pour ne rien dire de la foule, ne savent se taire. C'est un défaut commun aux hommes que de confier aux autres leurs desseins, même quand le silence est requis ; ce gouvernement donc sera le plus violent qui dénie à l'individu la liberté de dire et d'enseigner ce qu'il pense ; au contraire, un gouvernement est modéré quand cette liberté est accordée à l'individu.

[5] Et cependant, nous ne saurions le nier, la majesté du souverain peut être lésée par des paroles comme par des actions ; et, par suite, s'il est impossible d'enlever complètement cette liberté aux sujets, il sera très pernicieux de la leur accorder entièrement. Nous avons donc ici à nous demander dans quelle mesure précise cette liberté peut et doit être concédée sans danger pour la paix de l'État et le droit du souverain ; c'est là, suivant l'avertissement donné au début du chapitre XVI, mon objet principal.

[6] Des fondements de l'État tels que nous les avons expliqués ci-dessus, il résulte avec la dernière évidence que sa fin dernière n'est pas la domination ; ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre que l'État est

institué ; au contraire c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire conserve, aussi bien qu'il pourra, sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir. Non, je le répète, la fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'être raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres. La fin de l'État est donc en réalité la liberté¹.

Nous avons vu aussi que, pour former l'État, une seule chose est nécessaire : que tout le pouvoir de décréter appartienne soit à tous collectivement, soit à quelques-uns, soit à un seul. Puisque, en effet, le libre jugement des hommes est extrêmement divers, que chacun pense être seul à tout

1. Cette phrase figure en néerlandais sur le socle de la statue monumentale de Spinoza à Amsterdam réalisée en 2008 par le sculpteur Nicolas Dings (« *Het doel van de staat is de vrijheid* »). Le mot « liberté » n'y est pas utilisé au sens du droit qu'à chacun par nature de penser, de dire et de faire n'importe quoi sous la dictée des passions (liberté de nature, différente pour chacun), mais au sens de l'exercice sans entraves de ses fonctions physiques et intellectuelles (liberté rationnelle, qui s'étend à tous). En ce sens, le but de l'État est de fournir un cadre favorisant une vie heureuse et sage, sans pourtant imposer le bonheur ou la sagesse, puisque ce serait impossible.

savoir et qu'il est impossible que tous opinent pareillement et parlent d'une seule bouche, ils ne pourraient vivre en paix si l'individu n'avait renoncé à son droit d'agir suivant le seul décret de sa pensée. C'est donc seulement au droit d'agir par son propre décret qu'il a renoncé, non au droit de raisonner et de juger.

Par suite nul à la vérité ne peut, sans danger pour le droit du souverain, agir contre son décret, mais il peut avec une entière liberté opiner et juger et en conséquence aussi parler, pourvu qu'il n'aille pas au-delà de la simple parole ou de l'enseignement, et qu'il défende son opinion par la raison seule ; non par la ruse, la colère ou la haine, ni dans l'intention de changer quoi que ce soit dans l'État de l'autorité de son propre décret.

Par exemple, en cas qu'un homme montre qu'une loi contredit à la raison, et qu'il exprime l'avis qu'elle doit être abrogée, si, en même temps, il soumet son opinion au jugement du souverain (à qui seul il appartient de faire et d'abroger des lois) et qu'il s'abstienne, en attendant, de toute action contraire à ce qui est prescrit par cette loi, certes il mérite bien de l'État et agit comme le meilleur des citoyens ; au contraire, s'il le fait pour accuser le magistrat d'iniquité et le rendre odieux, ou tente séditieusement d'abroger cette loi malgré le magistrat, il est tout à fait un perturbateur et un rebelle.

[8] Nous voyons donc suivant quelle règle chacun, sans danger pour le droit et l'autorité du souverain, c'est-à-dire pour la paix de l'État, peut dire et enseigner ce qu'il pense ; c'est à la condition qu'il laisse au souverain le soin de décréter sur toutes actions, et s'abstienne d'en accomplir aucune contre ce décret, même s'il lui faut souvent agir en opposition avec ce qu'il juge et professe qui est bon. Et il peut le faire sans péril pour la justice et la piété ; je dis plus, il doit le faire, s'il veut se montrer juste et pieux ; car, nous l'avons montré, la justice dépend du seul décret du souverain et, par suite, nul ne peut être juste s'il ne vit pas selon les décrets rendus par le souverain.

Quant à la piété, la plus haute sorte en est (d'après ce que nous avons montré dans le précédent chapitre) celle qui s'exerce en vue de la paix et de la tranquillité de l'État ; or elle ne peut se maintenir si chacun doit vivre selon le jugement particulier de sa pensée. Il est donc impie de faire quelque chose selon son jugement propre contre le décret du souverain de qui l'on est sujet, puisque, si tout le monde se le permettait, la ruine de l'État s'ensuivrait. On n'agit même jamais contrairement au décret et à l'injonction de sa propre raison, aussi longtemps qu'on agit suivant les décrets du souverain, car c'est par le conseil même de la raison qu'on a décidé de transférer au souverain son droit d'agir d'après son propre jugement. Nous pouvons donner de cette vérité une confirmation tirée de la

pratique : dans les conseils, en effet, que leur pouvoir soit ou ne soit pas souverain, il est rare qu'une décision soit prise à l'unanimité des suffrages, et cependant tout décret est rendu par la totalité des membres aussi bien par ceux qui ont voté *contre* que par ceux qui ont voté *pour*.

[9] Mais je reviens à mon propos. Nous venons de voir, en nous reportant aux fondements de l'État, suivant quelle règle l'individu peut user de la liberté de son jugement sans danger pour le droit du souverain. Il n'est pas moins aisé de déterminer de même quelles opinions sont séditieuses dans l'État : ce sont celles qu'on ne peut poser sans lever le pacte par lequel l'individu a renoncé à son droit d'agir selon son propre jugement : cette opinion, par, exemple, que le souverain n'est pas indépendant en droit ; ou que personne ne doit tenir ses promesses ; ou qu'il faut que chacun vive d'après son propre jugement ; et d'autres semblables qui contredisent directement à ce pacte. Celui qui pense ainsi est séditieux, non pas à raison du jugement qu'il porte et de son opinion considérée en elle-même, mais à cause de l'action qui s'y trouve impliquée : par cela même qu'on pense ainsi, en effet, on rompt tacitement ou expressément la foi due au souverain.

Par suite, les autres opinions qui n'impliquent point une action telle que rupture du pacte, vengeance, colère, etc., ne sont pas séditieuses, si ce n'est dans un État en quelque mesure corrompu ;

c'est-à-dire où des fanatiques et des ambitieux qui ne peuvent supporter les hommes de caractère indépendant ont réussi à se faire une renommée telle que leur autorité l'emporte dans la foule sur celle du souverain. Nous ne nions pas cependant qu'il n'y ait en outre des opinions qu'il est malhon- nête de proposer et de répandre, encore qu'elles semblent avoir seulement le caractère d'opinions vraies ou fausses. Nous avons déjà, au chapitre XV, déterminé quelles elles étaient, en prenant soin de ne porter aucune atteinte à la liberté de la raison ¹.

Et si enfin nous considérons que la fidélité envers l'État comme envers Dieu se connaît aux œuvres seules, c'est-à-dire à la piété envers le pro- chain, nous reconnâtrons sans hésiter que l'État le meilleur concède à l'individu la même liberté que nous avons fait voir que lui laissait la foi.

[10] Je le reconnais, une telle liberté peut avoir ses inconvénients ; mais y eut-il jamais aucune

1. « Je ne peux donc assez m'étonner que l'on veuille soumettre la raison, ce plus grand des dons, cette lumière divine, à la lettre morte que la malice humaine a pu falsifier, que l'on puisse croire qu'il n'y a pas crime à parler indignement contre la raison, cette charte attestant vraiment la parole de Dieu, à la prétendre cor- rompue, aveugle et perdue, alors qu'ayant fait une idole de ce qui n'est que la lettre et l'image de la parole divine, on tiendrait pour le pire des crimes une supposition semblable à son égard. On estime qu'il est pieux de n'avoir que méfiance à l'égard de la raison et du jugement propre, impie de n'avoir pas pleine confiance dans ceux qui nous ont transmis les livres sacrés ; ce n'est point là de la piété, c'est de la démence pure » (*Traité théolo- gico-politique, op. cit.*, chap. XV, p. 251).

institution si sage que nuls inconvénients n'en pussent naître ? Vouloir tout régler par des lois, c'est irriter les vices plutôt que les corriger. Ce que l'on ne peut prohiber, il faut nécessairement le permettre, en dépit du dommage qui souvent peut en résulter. Quels ne sont pas les maux ayant leur origine dans le luxe, l'envie, l'avidité, l'ivrognerie et autres passions semblables ? On les supporte cependant parce qu'on ne peut les prohiber par le pouvoir des lois et bien que ce soient réellement des vices ; encore bien plus la liberté du jugement, qui est en réalité une vertu, doit-elle être admise et ne peut-elle être comprimée. Ajoutons qu'elle n'engendre pas d'inconvénients que l'autorité des magistrats (je vais le montrer) ne puisse éviter ; pour ne rien dire ici de la nécessité première de cette liberté pour l'avancement des sciences et des arts ; car les sciences et les arts ne peuvent être cultivés avec un heureux succès que par ceux dont le jugement est libre et entièrement affranchi.

[11] Admettons cependant que cette liberté peut être comprimée et qu'il est possible de tenir les hommes dans une dépendance telle qu'ils n'osent pas proférer une parole, sinon par la prescription du souverain ; encore n'obtiendra-t-il jamais qu'ils n'aient de pensées que celles qu'il aura voulu ; et ainsi, par une conséquence nécessaire, les hommes ne cesseraient d'avoir des opinions en désaccord avec leur langage et la bonne foi, cette première

nécessité de l'État, se corromprait ; l'encouragement donné à la détestable adulation et à la perfidie amènerait le règne de la fourberie et la corruption de toutes les relations sociales.

Tant s'en faut d'ailleurs qu'il soit jamais possible de l'obtenir ; on ne fera point que tous répètent toujours la leçon faite ; au contraire, plus on prendra de soin pour ravir aux hommes la liberté de la parole, plus obstinément ils résisteront, non pas les avides, les flatteurs et les autres hommes sans force morale, pour qui le salut suprême consiste à contempler des écus dans une cassette et à avoir le ventre trop rempli, mais ceux à qui une bonne éducation, la pureté des mœurs et la vertu donnent un peu de liberté. Les hommes sont ainsi faits qu'ils ne supportent rien plus malaisément que de voir les opinions qu'ils croient vraies tenues pour criminelles, et imputé à méfait ce qui émeut leurs âmes à la piété envers Dieu et les hommes ; par où il arrive qu'ils en viennent à détester les lois, à tout oser contre les magistrats, à juger non pas honteux, mais très beau, d'émouvoir des séditions pour une telle cause et de tenter quelle entreprise violente que ce soit. Puis donc que telle est la nature humaine, il est évident que les lois concernant les opinions menacent non les criminels, mais les hommes de caractère indépendant, qu'elles sont faites moins pour contenir les méchants que pour irriter les plus honnêtes, et qu'elles ne peuvent être

maintenues en conséquence sans grand danger pour l'État.

[12] Ajoutons que de telles lois condamnant des opinions sont totalement inutiles : ceux qui jugent saines les opinions condamnées ne peuvent obéir à ces lois ; à ceux qui au contraire les rejettent comme fausses, ces lois paraîtront conférer un privilège et ils en concevront un tel orgueil que plus tard, même le voulant, les magistrats ne pourraient les abroger.

À quoi il faut joindre encore ces conclusions tirées au chapitre XVIII en deuxième lieu de l'histoire des Hébreux. Combien de schismes enfin sont nés dans l'Église surtout de ce que les magistrats ont voulu mettre fin par des lois aux controverses des docteurs ! Si en effet les hommes n'étaient pas dominés par l'espoir de tirer à eux les lois et les magistrats, de triompher de leurs adversaires aux applaudissements du vulgaire, et de recueillir des honneurs, ils ne se combattraient pas avec tant de malveillance, leurs âmes ne seraient pas agitées d'une telle fureur. Cela non seulement la raison, mais l'expérience l'enseigne par des exemples quotidiens ; de telles lois en effet, commandant ce que chacun doit croire et interdisant de rien dire ou écrire contre telle opinion ou telle autre, ont été souvent instituées en manière de satisfaction ou plutôt de concession à la colère des hommes incapables de souffrir aucune fierté de caractère et qui aisément, par une sorte de malfaisant prestige,

peuvent tourner en rage la dévotion de la foule séditieuse et l'exciter contre ceux qu'ils lui désignent.

[13] Combien ne vaudrait-il pas mieux contenir la colère et la fureur du vulgaire que d'établir des lois dont les seuls violateurs possibles sont les amis des arts et de la vertu, et de réduire l'État à cette extrémité qu'il ne puisse supporter les hommes d'âme fière¹ ! Quelle pire condition concevoir pour l'État que celle où des hommes de vie droite, parce qu'ils ont des opinions dissidentes et ne savent pas dissimuler, sont envoyés en exil comme des malfaiteurs² ? Quoi de plus pernicieux, je le

1. Le ton de ces lignes renvoie probablement à un contexte tragique. Tandis que Spinoza écrit, Adriaen Koerbagh est poursuivi pour avoir publié un dictionnaire encyclopédique où il insulte les théologiens (*Un jardin de tous les délices dépourvu de tristesse*, 1668). Quelques mois plus tard, alors que Koerbagh met sous presse un autre manuscrit en néerlandais intitulé *Une lumière qui brille dans les endroits obscurs* où il rejette par une démonstration mathématique le dogme de la Trinité selon lequel Dieu est à la fois Père, Fils et Saint-Esprit (le rejet de ce dogme est interdit par la loi), sa tête est mise à prix pour 1 500 florins. Arrêté puis rapidement jugé, Koerbagh est condamné le 29 juillet 1668 pour blasphèmes et propagation de blasphèmes à dix ans de prison, dix ans d'exil, 4 000 florins d'amende et 2 000 florins de frais de justice. Il meurt en prison le 15 octobre 1669.

2. Cette allusion à l'exil pourrait renvoyer aux institutions juives de la *Nação portuguesa* d'Amsterdam, qui envoyaient couramment les personnes jugées indésirables (*despechados*) dans les colonies d'Amérique ou des Caraïbes. Au moment où Spinoza lui-même fut banni en 1656, elles poussèrent deux pédagogues blasphémateurs, Daniel de Ribera et Juan de Prado, à quitter d'Amsterdam.

répète, que de tenir pour ennemis et de conduire à la mort des hommes auxquels on n'a ni crime ni forfait à reprocher, simplement parce qu'ils ont quelque fierté de caractère, et de faire ainsi du lieu de supplice, épouvante du méchant, le théâtre éclatant où, pour la honte du souverain, se voient les plus beaux exemples d'endurance et de courage ? Qui sait en effet qu'il est, dans sa conduite, irréprochable, ne craint pas la mort comme un criminel et ne se sauve pas du supplice par des implorations ; car le remords d'aucune vilénie ne torture son âme ; il est honorable à ses yeux, non infamant, de mourir pour la bonne cause, glorieux de donner sa vie pour la liberté. Quel exemple de tels hommes peuvent-ils donner par une mort, dont la cause est ignorée des âmes oiseuses et sans force, haïe des séditieux, aimée des meilleurs ? Certes nul n'y apprendra rien qu'à les imiter s'il ne veut aduler.

[14] Pour que la fidélité donc et non la complaisance soit jugée digne d'estime, pour que le pouvoir du souverain ne souffre aucune diminution, n'ait aucune concession à faire aux séditieux, il faut nécessairement accorder aux hommes la liberté du jugement et les gouverner de telle sorte que, professant ouvertement des opinions diverses et opposées, ils vivent cependant dans la concorde. Et nous ne pouvons douter que cette règle de gouvernement ne soit la meilleure, puisqu'elle s'accorde le

Définitivement banni le 4 février 1658, Prado mourra à Anvers, dans les Pays-Bas du Sud, deux ans plus tard.

mieux avec la nature humaine. Dans un État démocratique (c'est celui qui rejoint le mieux l'état de nature¹) nous avons montré que tous conviennent d'agir par un commun décret, mais non de juger et de raisonner en commun ; c'est-à-dire, comme les hommes ne peuvent penser exactement de même, ils sont convenus de donner force de décret à l'avis qui rallierait le plus grand nombre de suffrages, se réservant l'autorité d'abroger les décisions prises sitôt qu'une décision meilleure leur paraîtrait pouvoir être prise. Moins il est laissé aux hommes de liberté de juger, plus on s'écarte de l'état le plus naturel, et plus le gouvernement a de violence.

[15] Pour qu'on voie maintenant comment cette liberté n'a pas d'inconvénients qui ne puissent être évités par la seule autorité du souverain et comment, par cette seule autorité, des hommes professant ouvertement des opinions différentes peuvent être mis aisément dans l'impossibilité de se nuire les uns aux autres, les exemples ne manquent pas et point n'est besoin de les chercher loin. Que la ville d'Amsterdam nous soit en exemple, cette ville qui, avec un si grand profit pour elle-même et à l'admiration de toutes les nations, a goûté les fruits de cette liberté ; dans cette république très florissante, dans cette ville très éminente, des hommes de toutes nations et de

1. Voir note #, p. ###.

toutes sectes vivent dans la plus parfaite concorde et s'inquiètent uniquement, pour consentir un crédit à quelqu'un, de savoir s'il est riche ou pauvre et s'il a accoutumé d'agir en homme de bonne foi ou en fourbe. D'ailleurs la religion ou la secte ne les touche en rien, parce qu'elle ne peut servir à gagner ou à perdre sa cause devant le juge ; et il n'est absolument aucune secte, pour odieuse qu'elle soit, dont les membres (pourvu qu'ils ne causent de tort à personne, rendent à chacun le sien et vivent honnêtement) ne soient protégés et assistés par l'autorité des magistrats.

Jadis, au contraire, quand les hommes d'État et les États des Provinces se laissèrent entraîner dans la controverse des Remontrants et des Contre-Remontrants¹, on aboutit à un schisme ; et beaucoup d'exemples ont alors fait connaître que les lois

1. Entre 1610 et 1619, cette très grave querelle dans l'histoire des Provinces-Unies a politisé un débat théologique autour de la notion calviniste de *prédestination* (voir note #, p. ###). Le théologien Franciscus Gomarus (1563-1641) soutenait que Dieu a distribué les biens et les maux de toute éternité, et que rien ni personne ne peut changer ses décrets éternels. Jacobus Arminius (1560-1609), lui, soutenait au contraire que chacun peut travailler à son salut par ses propres moyens ; en 1610, ses partisans envoyèrent une « remontrance » (ou plainte) à la municipalité d'Amsterdam pour faire interdire les thèses de Gomarus, craignant que ce fatalisme ne justifie les pires comportements. On appelle les membres de ce dernier groupe les « arminiens » ou « remontrants » (parmi eux, Oldenbarnevelt, Uytenbogaert, Grotius et les régents de Hollande), leurs adversaires les « gomaristes » ou « contre-remontrants » (parmi eux, les régents de la ville

établies sur la religion, c'est-à-dire pour mettre fin aux controverses, irritent les hommes plus qu'elles ne les corrigent ; et aussi que d'autres hommes usent de ces lois pour prendre toute sorte de licences ; et, en outre, que les schismes ne naissent pas d'un grand zèle pour la vérité (ce zèle est, au contraire, une source de bienveillance et de mansuétude), mais d'un grand appétit de régner.

Par là il est établi, avec une clarté plus grande que la lumière du jour, que les schismatiques sont bien plutôt ceux qui condamnent les écrits des autres et excitent contre les auteurs le vulgaire turbulent, que les auteurs eux-mêmes qui, le plus souvent, écrivent pour les doctes seulement et demandent le secours de la seule raison ; en second lieu, que les vrais perturbateurs sont ceux qui, dans un État libre, veulent détruire la liberté du jugement qu'il est impossible de comprimer.

[16] Nous avons ainsi montré :

1° qu'il est impossible d'enlever aux hommes la liberté de dire ce qu'ils pensent ;

d'Amsterdam, et plus tard Maurice de Nassau). En 1619, Oldenbarnevelt est exécuté pour des raisons politiques, le synode de Dordrecht donne raison aux gomaristes et Hugo Grotius est emprisonné à Loevestein (1619-1621). Pour Spinoza et ses amis, ce genre de débat ne doit plus jamais être porté devant les tribunaux, d'autant que, comme l'écrit Jarig Jellesz, « la solution du problème ne peut pas être retenue comme une connaissance fondamentale et pertinente pour obtenir le salut » (Spinoza, *Correspondance, op. cit.*, p. 433).

2° que cette liberté peut être reconnue à l'individu sans danger pour le droit et l'autorité du souverain et que l'individu peut la conserver sans danger pour ce droit, s'il n'en tire point licence de changer quoi que ce soit aux droits reconnus dans l'État ou de rien entreprendre contre les lois établies ;

3° que l'individu peut posséder cette liberté sans danger pour la paix de l'État et qu'elle n'engendre pas d'inconvénients dont la réduction ne soit aisée ;

4° que la jouissance de cette liberté donnée à l'individu est sans danger pour la piété ;

5° que les lois établies sur les matières d'ordre spéculatif sont totalement inutiles ;

6° nous avons montré enfin que non seulement cette liberté peut être accordée sans que la paix de l'État, la piété et le droit du souverain soient menacés, mais que, pour leur conservation, elle doit l'être. Où, en effet, les hommes s'efforcent de ravir cette liberté à leurs adversaires, où les opinions des dissidents, non les âmes, seules capables de péché, sont appelées devant les tribunaux, des exemples sont faits, qui semblent plutôt des martyres d'hommes honnêtes, et qui produisent plus d'irritation, excitent plus à la miséricorde, sinon à la vengeance, qu'ils n'inspirent d'effroi. Puis les relations sociales et la bonne foi se corrompent, l'adulation et la perfidie sont encouragées et les adversaires des condamnés s'enorgueillissent, parce qu'on a eu complaisance pour leur colère et que les

chefs de l'État se sont faits les sectateurs de leur doctrine, dont ils passent eux-mêmes pour les interprètes. Ainsi arrive-t-il qu'ils osent usurper le droit et l'autorité du souverain, ont le front de se prétendre immédiatement élus par Dieu et de revendiquer pour leurs décrets un caractère devant lequel ils veulent que s'inclinent ceux du souverain, œuvre tout humaine ; toutes choses entièrement contraires, personne ne peut l'ignorer, au salut de l'État.

[17] Ici comme au chapitre XVIII nous concluons donc que ce qu'exige avant tout la sécurité de l'État, c'est que la piété et la religion soient comprises dans le seul exercice de la charité et de l'équité, que le droit du souverain de régler toutes choses tant sacrées que profanes se rapporte aux actions seulement et que pour le reste il soit accordé à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense ¹.

1. Ce point va susciter le scandale de tous les croyants, philosophes ou non, car le prisme politique de Spinoza lui fait considérer la religion à partir de ses effets (justice et charité) sans tenir compte de ses moyens : les textes sacrés, les cultes, les institutions religieuses, les points de croyance auxquels adhèrent les fidèles (en particulier la reconnaissance dans les miracles et la divinité du Christ). C'est ce qui fait dire à Lambert Van Velthuysen, important philosophe cartésien : « Afin d'éviter la faute des superstitieux, [l'auteur du *Traité théologico-politique*] s'est, me semble-t-il, dépouillé de toute religion », « puisqu'il pense que la somme de toute la religion consiste dans le culte de la vertu, et que toute connaissance des mystères est superflue quand elle n'est pas d'emblée apte, par elle-même, à promouvoir la vertu, et qu'il

[18] J'ai ainsi achevé de traiter les questions qui rentraient dans mon dessein. Il ne me reste plus qu'à avertir expressément que je soumettrai de grand cœur à l'examen et au jugement des autorités de ma patrie tout ce que j'ai écrit. Si j'ai dit quoi que ce soit qu'elles jugent contraire aux lois du pays ou nuisible au salut commun, je veux que cela soit comme n'ayant pas été dit. Je sais que je suis homme et que j'ai pu me tromper ; du moins ai-je mis tous mes soins à ne me pas tromper et, avant tout, à ne rien écrire qui ne s'accorde entièrement avec les lois du pays, la liberté et les bonnes mœurs.

tient pour plus forte et plus nécessaire celle qui donne plus de poids pour guider et enflammer les hommes vers la vertu, il conclut que toutes les opinions sur Dieu, sur son culte et sur tout ce qui appartient à la religion doivent être approuvées, ou au moins n'être pas rejetées » (Lettre 42 à J. Ostens, § [2] et [19], in *ibid.*, p. 241 et 250).