

La religion et les religions

Spinoza

De quelle vérité les religions sont-elles porteuses ? Telle est la question que pose Spinoza. On comprend immédiatement que formulée en ces termes l'interrogation n'est pas innocente. Elle implique, en effet, la possibilité d'existence de plusieurs types de vérité et suggère que certains d'entre eux ne seraient pas accessibles aux religions ou, plutôt, ne seraient pas d'ordre religieux.

Par ailleurs, une autre ambiguïté demande à être levée. Faut-il parler indifféremment au singulier et au pluriel, partant de l'idée que ce qui intéresse est la nature religieuse des religions ; mais ne convient-il pas aussi de réfléchir à l'articulation de la religion avec ses expressions dans les religions puisque l'on ne fait l'expérience de la religion que par leur médiation ? C'est aussi la tâche que Spinoza s'assigne dans le *Traité Théologico-Politique*.

De fait, Spinoza va essayer de montrer que les deux questions, celle de la vérité et celle de la pluralité, non seulement se rejoignent mais sont consubstantielles.

Le *Traité Théologico-Politique*

Spinoza expose son projet dans une lettre (L. 30 qui date de septembre ou octobre 1665) adressée à l'un de ses correspondants les plus assidus, Henry Oldenburg. Il se propose d'articuler une étude savante de l'*Écriture* et celle de la liberté de pensée et d'expression pour combattre :

1/ les préjugés des théologiens qui s'appliquent à contrecarrer toute tentative de penser par soi-même,

2/ les accusations d'athéisme dont il fait l'objet de la part de la foule, manipulée par ces mêmes théologiens,

Le 3^{ème} point, découle des deux précédents; à savoir que la liberté de philosopher est la garantie de l'accession à la vérité et à la paix publique.

On voit bien que c'est la question de la vérité de la religion qui se trouve au cœur de l'ouvrage. Et il la précise de la façon suivante : dans quelle mesure le pouvoir politique est-il capable de supporter que la vérité soit dite ?

Il nous faut comprendre cette manière d'aborder la question religieuse et, pour ce faire, une indication intéressante peut nous être donnée par les circonstances de sa rédaction.

Le TTP paraît à Amsterdam en 1670. Outre les *Principes de la Philosophie de Descartes*, il est le seul ouvrage qui sera publié de son vivant. Or, chose remarquable, lorsque Spinoza commence à rédiger le TTP en 1664-1665, il est en pleine composition de l'*Éthique* qu'il abandonne au milieu de la IV^{ème} partie pour se consacrer à ce nouveau projet.

Plusieurs raisons peuvent être invoquées pour expliquer cette décision.

D'abord, la situation politique dans les Provinces-Unies. Certes, le régime aristocratique dont Jan De Witt est l'actuel Grand Pensionnaire garantit une certaine liberté de pensée mais il est fragile. Spinoza sait que tout peut rapidement basculer car le parti orangiste, qui réclame le retour au stathoudérat dans les provinces de Hollande et trouve des alliés chez les protestants calvinistes intransigeants – les mêmes que ceux qui ont tenté de faire interdire Descartes –, peut très bien renverser De Witt (ce qui sera fait en 1672).

Ensuite, sa situation personnelle. Quoiqu'il n'ait rien publié de ses propres pensées, Spinoza est connu non seulement en Hollande mais en Europe. Il correspond avec les savants de son époque, livre des morceaux de l'*Éthique* au fur et à mesure de sa composition à son « cercle », il se déplace, reçoit (ex. : Leibniz). Ses thèses, ou du moins des parties de sa philosophie, commencent à être connues et diffusées auprès des lettrés. Leur lecture en horrifie quelques-uns, en particulier les théologiens, qui l'accusent soit directement soit en entretenant la rumeur, d'athéisme. Spinoza décide donc non pas de tenter de mettre fin à la diffamation car il sait que ce serait peine perdue mais d'en appeler au jugement de chacun.

Il lui faut, par conséquent, mettre au point de façon argumentée les pensées qu'il rumine depuis longtemps quant à la vérité révélée dans *La Bible*.

Le plan du TTP est à la fois simple et très rigoureux. La Préface et les 20 chapitres qui le composent sont la démonstration des deux propositions du sous-titre : la liberté de philosophie est sans dommage pour la paix civile et la piété; bien plus, l'interdire conduit à la discorde et à l'impiété.

- dans une 1^{ère} partie (ch. 1 à 15), interrogeant la vérité dont la religion est porteuse, Spinoza étudie les instruments de la révélation, puis l'*Écriture* et son mode de lecture et, enfin, les conséquences concernant la foi et la raison

- dans la 2^{nde} partie (ch. 16 à 20), il examine la question de l'utilité et de la nocivité de la liberté de philosopher pour l'État.

On a, par conséquent, répondu aux deux questions initiales et, en entrecroisant les réponses, on a montré que la liberté de philosopher est non seulement utile mais encore indispensable pour conservation de la piété et la sécurité de l'État et qu'elle règle les rapports entre foi et raison et entre les religions et l'État, qui est le problème récurrent depuis le XIII^{ème} siècle et qui devient objet de polémique aux XVI-XVII^{èmes} siècles : *jus circa sacra* (le droit concernant les affaires sacrées).

La vérité de la religion

Toute la 1^{ère} partie du TTP consiste à étudier les dits, les écrits et les actes des prophètes, les miracles relatés dans la *Bible*, l'histoire du peuple hébreux, les pratiques religieuses, la rédaction du Livre, etc. Autrement dit à examiner point par point les instruments de la révélation. Il faut donc procéder à une lecture instruite par l'histoire et par l'étude philologique des textes.

Une remarque immédiate s'impose : alors que la sociologie, par exemple, cherche à établir les caractéristiques communes à toutes les religions pour définir la religion ou que Marx et Freud en analysent les conditions objectives d'émergence et donc, en cela, ne peuvent que lui rester extérieurs, Spinoza, pour sa part, s'installe d'emblée au cœur de la religion. Son interrogation est moins : qu'est-ce qu'une religion ?, d'où vient le sentiment religieux ? que celle-ci : quelle est la signification du message religieux ?

On se contentera d'un résumé car, pour le propos présent, il s'agit moins de vérifier les dires de Spinoza que de montrer comment de la méthode qu'il met en œuvre (que je n'examinerai pas) va être tirée la conclusion quant à la signification réelle du Livre.

L'examen historique de la vie et des propos des prophètes et de leurs prophéties amène à estimer que les prophètes étaient des individus, certes très pieux et menant une conduite irréprochable, mais aussi dotés d'une très vive imagination qui leur a permis d'intuitionner la révélation de Dieu grâce aux signes dont ils s'estimaient les réceptacles. C'est pourquoi on est

en droit de présumer que, faits de complexions différentes, faillibles, vivant en des lieux et des temps différents, leurs prophéties marquées par leurs situations et leurs opinions et souvent énoncées tardivement ne fournissent pas de connaissances privilégiées des phénomènes naturels. Un exemple : Josué qui affirme que le soleil s'est arrêté de tourner. Pour Spinoza, il ne faut pas en conclure que Josué délire ou ment mais que, manifestement il n'était pas astronome et que si l'on cherche à comprendre ce phénomène à l'aide des lois de Galilée, une explication de ce phénomène est possible.

Semblablement lorsque les Hébreux (Spinoza emploie ce terme lorsqu'il désigne le peuple) se proclame le peuple élu, il faut bien comprendre que les Hébreux n'étaient ni plus sages, ni plus proches de Dieu, mais que c'est leur organisation sociale et l'histoire qui leur a permis de se distinguer des autres peuples. L'élection du peuple juif est simplement due à une fortune politique que l'histoire a d'ailleurs balayée par la suite.

De même, il ne faut pas assimiler les lois cérémonielles à la loi divine. Celles-là ont, en réalité, pour seule fonction la préservation et l'unité du royaume et sa prospérité. Moïse a institué les préceptes, les interdits, les rites pour canaliser les passions, pour pacifier les mœurs. Mais elles n'ont de sens que dans le cadre de l'État, et autant que dure celui-ci.

Quant à la croyance aux miracles, elle n'est que l'ignorance des causes des phénomènes. Autrement dit, attribuer à Dieu les miracles revient à affirmer que Dieu se contredit puisqu'il est l'auteur des lois de la nature, qu'Il revient sur ses propres décrets, qu'Il agit contre lui-même. Ce qui est absurde ; sinon Dieu ne serait pas Dieu mais un simple tyran ou un enfant capricieux.

Enfin, la question décisive de ou des auteurs de la *Bible* subit un traitement identique. Et l'on découvre qu'il est insensé de soutenir que Moïse est l'auteur de l'ensemble du Pentateuque pour la raison que le Livre est écrit à la troisième personne, qu'il raconte sa mort et des événements qui la suivirent et que certains lieux désignés sous un nom ne s'appelaient pas ainsi en son temps. De fait, la Torah serait l'œuvre d'Esdras qui, plusieurs siècles après la mort de Moïse, aurait procédé à la compilation de récits et d'événements, ainsi que l'avaient déjà supposé d'anciens historiens.

Cette trop brève récapitulation de ces arguments, fondés sur des analyses historiques et philologiques, permet néanmoins de tirer des enseignements capitaux.

D'abord, en mettant au point et en appliquant une méthode rationnelle de décryptage radical du Livre, Spinoza naturalise et, par conséquent, démystifie un certain nombre

d'éléments fondamentaux constitutifs des religions judéo-chrétiennes (mais aussi de l'Islam). Il sape les justifications théoriques de leurs rites et cérémonies qui ne sont que « théâtre » – ce qui lui permettra (on va le voir) de les dénoncer comme autant de pratiques superstitieuses.

Ensuite, l'ensemble de ces analyses converge vers un point central, qui provoque le scandale auprès des Églises.

La *Bible* n'a pas pour vocation de nous instruire de la vérité des choses; la vérité qu'elle nous livre n'est pas d'ordre théorique mais d'ordre pratique. La proposition est martelée au chapitre 14 consacré à la définition de la foi et qui est résumée dès la Préface : « Une fois établis les fondements de la foi, je conclus enfin que la connaissance révélée n'a pas d'autre objet que l'obéissance et qu'elle se distingue donc de la connaissance naturelle par son objet comme par ses fondements et ses moyens; qu'elle n'a ainsi rien de commun avec elle, mais que chacun occupe son domaine sans s'opposer à l'autre et sans devoir la servir. » (p. 71)¹. La religion n'est en aucun cas un discours de connaissance spéculative; en revanche, elle a une portée morale incontournable. Puisqu'en effet les hommes sont, par nature, des êtres passionnés, elle leur apprend, de par son pouvoir coercitif, à régler leurs appétits et à accéder à la moralité et au salut : « L'obéissance à la vraie règle de vie est la voie du salut. » (TTP, ch. 13, titre). Ainsi l'Écriture peut s'adresser à tous, savants et ignorants : « Tous absolument peuvent obéir (...), tandis que bien peu peuvent connaître. » (TTP, ch. 15, p. 503).

Enfin, de ces considérations, on peut tirer les deux conséquences suivantes :

1/ Spinoza signe la coupure définitive entre la foi et la raison (cf. supra); l'une ne peut être servante de l'autre

2/ il est en mesure de définir la vraie religion ou « religion universelle » (*catholica*). Le TTP la mentionne plusieurs fois (quelques références aussi dans la correspondance) mais, il en expose les 7 dogmes que les commentateurs ont pris l'habitude de nommer le *credo minimum* au chapitre 14 (pp. 475-477) qui sont :

- Dieu existe
- il est unique
- omniprésent
- omnipotent
- distingue entre ceux qui obéissent et ceux qui refusent de le faire

¹ Les citations du TTP sont extraites de *Œuvres III, Traité Théologico-Politique*, coll. Épiméthée, PUF, Paris, 1999

- sauve ceux qui pratiquent l'amour du prochain
- pardonne ceux se repentent d'avoir péché

L'interprétation de ce passage est très complexe car ou bien l'on estime qu'il s'agit d'une simple transposition imagée des principes de l'*Éthique* (cf. en particulier les 4 1^{ers} dogmes qu'on trouve pratiquement à l'identique dès le début de l'Appendice de la 1^{ère} Partie), ou bien l'on considère que les 7 dogmes demeurent au niveau de la connaissance du 1^{er} genre et que le Dieu décrit est un Dieu de fiction, même s'il est utile sur le plan pratique, ou bien encore que ce sont de simples conclusions sans prémisses. Pour ma part, j'opterais pour la 2^{ème} solution car il me semble que pour Spinoza la foi universelle ne comporte que les dogmes de l'obéissance (p. 475) et rien d'autre (cf. : « La foi ne requiert pas tant la vérité que la piété, (...) elle est pieuse et salutaire (...) à raison de l'obéissance et (...), par conséquent, nul n'est fidèle qu'à raison de son obéissance ? » p. 479).

Quoiqu'il en soit, et pour ce qui nous préoccupe, on est désormais en mesure de cerner ce qu'est la vérité de la religion. Sa vérité, c'est d'être une vraie religion. Une religion qui ne dit pas le vrai et n'a pas prétention à le dire ; une religion dont la vérité est pratique. En cela, elle est utile car elle conduit à la vie pacifiée. Le critère de la religion vraie, c'est son utilité morale.

Les religions

La vérité pratique de la religion étant découverte, il s'agit désormais d'examiner ses manifestations et ses applications à travers les religions et à travers les Églises qui sont les traductions sociales des religions.

Ainsi, pour être vraie, toute religion se doit de respecter ce double critère :

- qu'elle ne prétende pas détenir et dire la vérité des choses
- qu'elle s'en tienne au strict enseignement des 7 dogmes énoncés.

Il est, dès lors, clair que le problème devient le suivant : il s'agit de mesurer la vérité des religions à la radicalité de ces conditions. Comment faire ? En opérant un détour qui nous situe, en fait, au cœur du problème et nous permet, par voie de conséquence, de résoudre la difficulté : la liberté de philosopher est-elle utile ou nuisible à la sécurité de l'État ?

Tel est l'objet assigné à la 2nde et dernière partie du TTP, c'est-à-dire du chapitre 16 au chapitre 20.

Sans reprendre point par point l'argumentation bien connue développée dans le TTP mais aussi dans *Traité Politique*, on peut déjà souligner que l'utilité en est le concept central. De même que la religion est utile lorsqu'elle éduque à l'obéissance, de même la philosophie, c'est-à-dire la pensée et l'expression libres, est utile quand elle a la possibilité de remplir sa fonction de recherche de la vérité des choses. Or, Spinoza montre que :

1/ la philosophie, qui se place uniquement sur le plan de la rationalité spéculative, ne contredit pas la foi, en tant que celle-ci est authentique, puisque l'une et l'autre appartiennent à des domaines différents ;

2/ davantage, elle établit en raison, que l'obéissance, bien comprise en tant qu'elle est indispensable à la vie commune, est porteuse de liberté. En suivant les commandements du Souverain, nous suivons une autorité à laquelle nous avons librement consentie dont les ordres n'ont d'autre objet que notre propre intérêt personnel. (cf. chapitre 16, p. 519) ;

3/ conséquence : sous peine de courir à leur perte, les États n'ont aucun intérêt à brimer, voire interdire, la liberté de philosopher qui dérive du droit naturel des gens, c'est-à-dire de leur essence. L'histoire du peuple hébreux vérifie *a contrario* cette assertion qui nous montre la déliquescence d'un État. (cf. chapitre 17).

Ainsi, ce qui est notable dans cette progression réglée, c'est que Spinoza nous conduit insensiblement là où il souhaitait nous amener. La réflexion philosophique sur l'articulation entre le droit naturel et le droit positif, les exemples historiques concourent à tirer la conclusion suivante : il revient à l'État souverain d'exercer son autorité sur les Églises et de laisser la plus grande liberté de pensée et d'expression, dans les limites définies par le droit, aux individus. Avec pour conséquence, que cette liberté ainsi que le refus de céder aux exigences des Églises, assurent sa plus grande sécurité intérieure, alors que leur négation provoque à plus ou moins longue échéance sa destruction. Il répond ainsi démonstrativement à la question du *jus circa sacra* en délimitant à chacun son rôle d'une part et en établissant d'autre part la sphère d'action légalement acceptable des religions au sein des sociétés.

Or l'expérience et l'histoire montrent que les religions ont souvent tendance à dépasser ces délimitations théoriques, c'est-à-dire fondées en raison. Il revient de comprendre comment s'opère le franchissement de cette frontière.

La Préface du TTP est éclairante à cet égard. Spinoza souligne que l'homme est un être de passions et qu'il oscille constamment entre l'espoir et la crainte (cf. *Éthique*, III, Déf. des passions, 12 & 13) qui sont des sentiments fluctuants caractérisés par le doute. Or cette incertitude quant à l'avenir est humainement invivable : les hommes ne peuvent pas vivre constamment dans l'anxiété du lendemain et l'angoisse de la mort. Du fait même de la conscience de leur finitude, les hommes qui ont besoin de certitude et de stabilité, se forgent donc des garde-fous indissolublement théoriques et pratiques que sont les superstitions.

Celles-ci, en effet, ont un fondement spéculatif dans la mesure où elles fournissent une cohérence aux événements subis. Ainsi, l'Appendice de la 1^{ère} partie de *l'Éthique* explique en quoi les superstitions, qui constituent l'armature principale des préjugés, ont pour source la croyance selon laquelle le finalisme règne dans la nature (la nature ne fait rien en vain), que toute chose à l'image des hommes vise l'utile et poursuit des buts (l'herbe est faite pour l'herbivore ; les yeux pour voir). Et qu'au bout du compte, dans sa soif de compréhension et de maîtrise du monde, remontant de cause en cause et de pourquoi en pourquoi, l'homme recourt à l'argument décisif, Dieu ; et se réfugie dans la « volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance ».

Les hommes, confrontés aux aléas de l'existence, organisent donc des comportements qu'ils imaginent servir leurs intérêts. De là proviennent, les prières, les offrandes, les rites et les cérémonies et les liturgies des religions populaires. Il reste aux pasteurs de ces religions, eux aussi soumis aux passions, qui donc recherchent leur intérêt propre, c'est-à-dire cherchent à conserver leur pouvoir sur les âmes, à codifier l'ensemble pour préserver leur situation et garantir la permanence des conduites et empêcher, dès que le cours des choses change, la substitution à de nouvelles conduites superstitieuses ; autrement dit à la naissance de nouvelles religions ou de nouvelles sectes.

Ce qui importe, dès lors, ce sont plus les cultes et les pompes qui sont les manifestations extérieures de la religion et la soumission à ses auto-proclamés interprètes que le message religieux lui-même. (On notera à ce propos que Spinoza emploie toujours le mot théologien en un sens péjoratif alors que la théologie, en tant que parole de Dieu, a toujours un sens positif). C'est pourquoi l'alliance du religieux et du politique est indispensable. Une répartition des tâches s'opère : les théologiens règnent sur les âmes, tandis que les pouvoirs politiques règnent sur les corps. De là surgit l'idée d'une religion d'État qui permet de prévenir, et partant de punir, toute tentative de révolte et de sédition.

Dans les alinéas 5, 6, 7 de la Préface, Spinoza développe avec une vigueur extrême cette analyse qui met en évidence la conspiration théologico-politique destinée à empêcher les individus de penser et d'agir librement.

Il suffira de proposer quelques observations :

- Spinoza appuie ses dires en se référant explicitement ou implicitement aux historiens et juristes latins (Quinte-Curce, Tacite, Cicéron) afin d'établir que l'alliance du théologique et du politique est constante;

- il assimile volontiers les régimes monarchiques chrétiens (monarchie de droit divin) et les régimes théocratiques islamiques (Turquie) pour montrer qu'il n'est pas nécessaire d'établir une hiérarchie dans leurs intentions même s'il est vrai que l'on peut attribuer à l'Islam la palme dans son effort pour éradiquer la pensée libre (par ex. : TP, ch. 6, art. 4 ; L. 43 ; L. 76);

- il répond à la question de La Boétie (*Discours sur la servitude volontaire*). Les régimes théologico-politiques entretiennent la crainte de leurs sujets en leur faisant croire que toute contestation est un péché envers Dieu dont ils sont le bras séculier.

De là découlent deux conséquences :

1/ les guerres de religions qu'elles soient inter- ou intra- étatiques sont, sous le couvert de la foi, des guerres politiques, des guerres pour le contrôle du pouvoir, d'une caste contre une autre, d'un homme contre un autre ;

2/ qu'on ne peut condamner quelqu'un à cause de ce qu'il pense, mais en raison de ce qu'il fait. Rappel d'un article du droit romain.

D'où la structure du passage :

1/ §§ 5-6 : analyse de l'articulation superstitions - religion - régime monarchique et/ou théocratique qui se caractérise par l'absence de liberté de pensée ;

2/ §7 : analyse de l'articulation Libre République - liberté de pensée qui se caractérise par le principe universel du droit pénal : nul ne peut être accusé et *a fortiori* condamné en raison de ses pensées.

3/ § 7 (centre) : conséquence directe : c'est l'interdiction de la liberté de pensée qui provoque à terme les séditions et l'insécurité. (CQFD).

Ainsi les religions et leurs traductions publiques, les Églises, ne doivent pas franchir les bornes instituées par le Souverain car c'est lui qui leur octroie institutionnellement leur

place dans la société. En revanche, elles ne regardent pas le pouvoir public car chacun est libre de penser et de croire ce qu'il veut dès lors qu'il ne franchit pas les bornes de la loi. Autrement dit, les religions relèvent de la sphère privée et non de la sphère publique. Spinoza examine tous les cas de figures dans le *Traité politique* : place de la religion dans une monarchie qui respecte les droits de ses sujets (pas de religion d'État), idem dans un régime aristocratique (pas de religion d'État mais possibilité d'une religion de la patrie qui ressemble fort à la religion universelle). Il n'a pas eu le temps d'aborder la question pour le régime démocratique.

A contrario, dès que les religions se mêlent du domaine public, par exemple en cherchant à propager leurs croyances, leurs dogmes et leurs rites, l'État peut et doit intervenir au nom de la sécurité publique car elles outrepassent la place que la législation leur assigne. En cela, elles sont nuisibles.

En fin de compte, seule la religion universelle est utile à la société parce qu'elle apprend l'obéissance aux hommes qui, par nature, sont des êtres passionnés, indociles et ennemis les uns des autres (*Éthique* et *Traité politique*). Obéissance entendue comme acceptation volontaire de se plier à la règle commune. Les religions deviennent nuisibles lorsqu'elles sortent de leur rôle et qu'elles prétendent diffuser la vérité. En ce cas, la religion est mensongère. Lorsque les religions sont nuisibles et mensongères, lorsqu'elles entretiennent les pratiques superstitieuses, Spinoza les appelle « sectes ».

Ultime conséquence, la liberté de pensée ne peut en aucun cas être nuisible à la société car sa fonction qui est de rechercher et de dire la vérité ne peut que donner aux gens les instruments intellectuels nécessaires à la libération des préjugés, des croyances et des manifestations superstitieuses et, partant, à une conduite de la vie réglée par la raison.

Morale et religion

Ainsi, on ne pense pas la religion en soi, on la pense en l'inscrivant dans tout un réseau à la fois épistémique et pratique.

L'utilité de la religion, en l'occurrence, pour notre problème, sa vérité, est essentiellement morale. Elle nous aide et nous apprend à vivre, surtout nous qui sommes des être passionnés et non exclusivement raisonnables. Elle nous fait accéder à la moralité. Faut-il dès lors voir en elle la source de la moralité ?

La réponse est complexe dans la mesure où il est certain qu'elle éduque à la moralité. Mais en est-elle la seule source comme souvent on est enclin à le penser ?

De nombreux passages du TTP et de l'*Éthique* lient la religion et la piété comme si l'une n'allait pas sans l'autre – ce qui paraît aller de soi – mais en même temps il semble qu'il n'y ait pas usage d'une rhétorique redondante sous la plume de Spinoza et qu'il soit nécessaire de les distinguer. C'est du moins ce que suggère le scolie 1 de la proposition 37 d'*Éthique* IV : « Tout ce qui est désir et action dont nous sommes la cause en tant que nous avons une idée de Dieu, je le rapporte à la Religion. Et le désir de faire du bien qu'engendre en nous le fait que nous vivons sous la conduite de la raison, je l'appelle Piété »². Définitions apparemment anodines mais qui marquent, en réalité, une différence de taille. La piété est placée sous l'égide de la raison alors que la religion sous celle de l'idée ou la connaissance de Dieu. De quel genre de connaissance s'agit-il ? Ce ne peut être que celle du 1^{er} genre puisque le 2^{ème} est la connaissance rationnelle qui est de l'ordre de l'universalité et que la science intuitive marque le passage de l'universalité à la singularité. Autrement dit, du point de vue éthique, il y a une distinction entre la Religion et la Piété (c'est ce que souligne Misrahi quand il propose, après Appuhn de traduire *Pietas* par Moralité. Cf aussi *Éthique* V, prop. 41, dém. & sc.), et s'il est vrai que les conduites sont semblables, il n'en demeure pas moins certain que l'une est de l'ordre de la croyance donc de la subjectivité tandis que l'autre est de l'ordre de la raison donc de l'objectivité.

C'est cette distinction qui légitime la coupure entre le discours de la foi et celui de la raison – le premier vise le salut par l'obéissance, le second la liberté par la connaissance – et la différence entre la religion intérieure et les religions extérieures – la première engendre une pratique similaire à celle issue de la raison ; les secondes sont à examiner au cas par cas par le Souverain qui juge de leur accord avec la volonté commune qui est porteuse de la rationalité dans l'État.

Spinoza semble soutenir la thèse suivante : il est historiquement avéré que le religieux précède le discours rationnel sur le monde et les hommes, mais lorsque l'on compare les religions et qu'on les mesure les unes aux autres, on se rend bien vite à l'évidence qu'elles obéissent à un petit nombre de dogmes communs qui sont l'émergence de la rationalité en devenir et que seule la raison est capable de les légitimer. D'ailleurs, la connaissance du 1^{er}

² J'emprunte cette citation à la traduction de Bernard Pautrat, *Éthique*, coll. Points - Essais, Seuil, Paris, 1999

genre, même si elle est inadéquate, est déjà une connaissance. Dans cette optique, il serait possible de comprendre que ces principes et préceptes que l'on attribue à tort aux religions sont en réalité la preuve de la raison en l'homme.

On comprend dès lors pourquoi les contempteurs de Spinoza, qui n'étaient pas sots, ont tout fait pour empêcher la publication de sa philosophie.

Alain Billecoq