

# LE «RETOUR AUX PRINCIPES» DE L'ÉTAT DE MOÏSE

## ÉLÉMENTS POUR UNE LECTURE POLITIQUE ET MATÉRIALISTE DE L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST CHEZ SPINOZA \*

LAURENT BOVE \*\*

En 1974, Fernando Belo publiait une *Lecture Matérialiste de l'Évangile de Marc* dont «l'enjeu dernier», écrivait-il, est de «rendre possible la confrontation entre une pratique politique se voulant révolutionnaire et une pratique chrétienne ne se voulant plus religieuse»<sup>1</sup>. L'auteur tissait pour cela une triple problématique : 1°) d'exégèse et d'histoire biblique; 2°) d'articulation théorique de *récit, pratique, idéologie*; 3°) d'*ecclesiologie matérialiste*, permettant de changer les termes de la question initiale des rapports entre pratique politique révolutionnaire et pratique chrétienne.<sup>2</sup> Cet excellent livre cite Spinoza une seule fois, et indirectement, en évoquant *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze :

Pour introduire la philosophie du corps de Nietzsche, Deleuze cite Spinoza ouvrant «aux sciences et à la philosophie une voie nouvelle : nous ne savons même pas ce que *peut* un corps, disait-il». L'argumentation de Spinoza

\* Publié en France dans **MATERIA ACTUOSA. MÉLANGES EN L'HONNEUR D'OLIVIER BLOCH**, édition H. Champion 2000 p. 343-358 ; et en traduction italienne dans le numéro 1 de la **REVUE POSSE** (avril 2000) sous le titre "L'État des Hébreux et l'Empire. Éléments pour une lecture politique et matérialiste de l'enseignement du Christ chez Spinoza" (p. 24-38).

\*\* Philosophe. Professeur à l'Université d'Amiens. Ses travaux portent sur le spinozisme, les moralistes français, l'éthique et la politique à l'Age classique. Il a notamment publié, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (Vrin, 1996), Vauvenargues. Philosophie de la force active. Critique et anthropologie (dir. éd. Champion 2000), et une nouvelle édition de Spinoza, *Traité politique* (Livre de Poche, classiques de la philosophie, 2002). Il travaille à l'édition (collective) des Œuvres complètes de Vauvenargues. Membre du comité de rédaction transnational de *Multitudes*.

<sup>1</sup> F. Belo, *Lecture Matérialiste de l'Évangile de Marc. Récit-Pratique-Ideologie*, éd. du Cerf, 2e éd. revue 1975, p. 13 (415 p.).

<sup>2</sup> *Op. cit.* p. 18.

est que l'expérience qu'on a du corps est très limitée, que l'on «ne connaît si exactement la structure du corps que (l'on) ait pu en expliquer toutes les fonctions», et d'invoquer le comportement souvent étonnant des bêtes et «ce que font très souvent les somnambules, pendant le sommeil, qu'ils n'oseraient pas pendant la veille»; et de conclure que «cela montre assez que le corps *peut*, par les seules lois de sa nature, beaucoup de choses qui causent à son âme de l'étonnement» (...) Notre expérience du corps, du fait de sa répression par les appareils de classe notamment, est ainsi très limitée et personne ne peut *prédire d'avance* (le prétendre relèverait du théologique!) quelles forces actives seront libérées le jour où une formation sociale radicalement communiste aura lieu.<sup>3</sup>

Les textes de Spinoza, concernant plus particulièrement le Christ et son enseignement dans la Palestine du 1er siècle, peuvent-ils, par eux-mêmes, nous aider à éclairer cette perspective politique, matérialiste et révolutionnaire, que - pour sa part, et en dehors de Spinoza - F. Belo lit à partir de l'Évangile de Marc ? Que le *Traité Théologico-politique* et certaines Lettres offrent des pistes pour une telle lecture, c'est ce que nous souhaiterions montrer, comme l'indication d'un parcours d'interprétation possible de la politique spinoziste à partir de l'enseignement du Christ.

### LA DISSOLUTION DE L'ÉTAT HÉBREU : LES DEUX VOIES DE RÉSISTANCE

Nous trouvons tout d'abord, chez Spinoza, des informations sur la situation politique dans laquelle va intervenir l'enseignement du Christ.

Sous la domination de l'Empire romain, l'État juif a conservé une relative autonomie qui

<sup>3</sup> *Op. cit.* partie IV, *Essai d'ecclesiologie matérialiste*, p. 390-391.

a permis à la Loi juive de demeurer en place. Spinoza affirme, en effet, qu'à l'époque du Christ,

Les Pharisiens pensaient que pour vivre dans la béatitude il suffisait d'observer les règles juridiques de l'Etat, c'est-à-dire la Loi de Moïse.<sup>4</sup>

C'est donc que cette Loi, selon Spinoza, était toujours en vigueur dans la Palestine du premier siècle. Cependant beaucoup de Juifs avaient quitté Israël et l'existence de l'Etat hébreu était précaire. Dans le second Empire, en effet, les Pontifes eurent l'autorité de rendre des décrets et de traiter des affaires de l'Etat; et afin que cette autorité fut éternelle ils usurpèrent le droit du Prince, et finirent par se faire attribuer le titre de Roi. Afin d'illustrer leur nom, ils créèrent aussi de nouveaux décrets sur les cérémonies, la foi, et sur tous les points, en leur attribuant l'autorité d'une tradition établie depuis les temps anciens; 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.<sup>5</sup>

Mais cette prise de pouvoir ne fut possible, «dans un premier temps», que par beaucoup de complaisances à l'égard de la foule que les prêtres manipulaient avec habileté. C'est ainsi que furent «trompés» les Pharisiens et que naquirent différentes sectes en luttes perpétuelles. Les luttes idéologiques étaient en effet permanentes : les Pharisiens «pour la plupart du bas peuple»,<sup>6</sup> s'opposent aux Sadducéens «plus éclairés» sur les agissements des Pontifes et qui s'en tiennent au texte même de la Torah,<sup>7</sup> et nient la résurrection des morts.<sup>8</sup> Spinoza met l'accent sur le fait que cette lutte idéologique, dans le domaine religieux, lutte entre «sectes», n'était en fait que l'occasion d'une lutte d'intérêt. C'est,

pour dépouiller les plus riches de leurs dignités <que> les Pharisiens commencèrent d'inquiéter des gens au sujet de la Religion et d'accuser les Sadducéens d'impiété.<sup>9</sup>

Luttes de classes certes - pour les Pharisiens d'origine populaire contre l'aristocratie sadducéenne - mais où le peuple est manipulé, «trompé» dit Spinoza, sur son véritable intérêt, par les Pontifes avides de pouvoir, et de faux prophètes voulant complaire aux Rois ou, au contraire, les renverser.<sup>10</sup> Ces luttes, loin d'être libératrices, ne peuvent en fait et nécessairement que déboucher sur l'instauration d'un nouveau tyran.<sup>11</sup> D'autre part, ces luttes trouvent le plus souvent comme boucs émissaires ceux dont justement la vie est irréprochable et qui pourraient servir d'exemple aux ignorants :

A l'exemple des Pharisiens, 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 la multitude féroce.<sup>12</sup>

Tel fut, selon Spinoza, le sort du Christ que Pilate fit crucifier alors qu'il le savait innocent, afin de complaire à la colère des Pharisiens.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> TTP XVIII, G. III p. 221 et 225, A. II p. 299 et 307. Dans sa deuxième partie («Le mode de production de la Palestine biblique»), chapitre 1 («L'ordre symbolique de l'ancien Israël»), F. Belo écrit : «la visée du système de la dette était l'égalité sociale (...) : "qu'il n'y ait pas de pauvres chez toi" (Dt. 15, 4); il tendait précisément à éviter un système de classes, une monarchie subsaharienne (...). Si l'on faisait l'exégèse des textes prophétiques, je crois que l'on confirmerait aisément la conclusion brutale qui déjà se dégage et que les exégètes bourgeois évitent systématiquement : le régime de classes instauré par David, l'exploitation du frère par le frère, c'est cela la malédiction qui est tombée sur Israël et l'a amené à la désolation et à l'exil (...). Ce n'est évidemment pas la lecture qu'en fait la classe sacerdotale, d'abord liée à la cour monarchique et, après l'exil, la remplaçant» (*op. cit.* p. 87-88; cf. aussi p. 120 sq. sur «La lutte de classes en Palestine»).

<sup>11</sup> TTP XVII, G. III p. 221, A. II p. 289.

<sup>12</sup> TTP XVIII, G. III p. 225, A. II p. 307.

<sup>13</sup> TTP XVIII, G. III p. 225, A. II p. 307. L'interprétation spinoziste de la mort du Christ est donc politique, non théologique. Le Christ n'est pas mort afin de sauver les péchés du monde mais victime de «la furieuse passion populaire» au service d'obscurs intérêts politiques et de luttes de tendances. Sur le «meurtre de Jésus : là où la puissance s'est mesurée avec le pouvoir, celui-ci triomphe...», cf. F. Belo, *op. cit.* p. 369-371 et p. 376-377. Cf. aussi Henri Laux qui nous invite à lire la passion du Christ «dans le processus de la *fortitudo* qui qualifie cette vie», *Imagination et Religion chez Spinoza. La potentia dans l'Histoire*, Vrin 1993, p. 276.

<sup>4</sup> TTP V, Gebhardt III p. 71, trad. Appuhn II GF p. 103.

<sup>5</sup> TTP XVIII, G. III p. 222, A. II p. 304.

<sup>6</sup> TTP XVIII, G. III p. 223, A. II p. 305.

<sup>7</sup> TTP XVIII, G. III p. 223, A. II p. 305.

<sup>8</sup> TTP X, G. III p. 150, A. II p. 201.

<sup>9</sup> TTP XVIII, G. III p. 225, A. II p. 307.

Devant cette décadence et cette dissolution de l'Etat juif qui va favoriser (et que va accélérer) l'invasion des troupes romaines, deux attitudes religieuses et politiques semblent possibles :

- refuser cette dissolution, vécue comme un procès négatif, et par conséquent désirer une reterritorialisation des anciennes valeurs;

- affirmer stratégiquement cette dissolution afin d'en faire le moyen d'une transvaluation de toutes les anciennes valeurs : cette seconde voie sera celle choisie par le Christ.

1°) Refuser cette dissolution signifie ne pas pactiser avec l'ennemi puisque cela est un péché. Il s'agit alors de défendre, à tout prix, l'ordre symbolique juif centré sur le Temple de Jérusalem.

L'Etat qui suivit la restauration du Temple (et qui fut à peine l'ombre du premier, les Pontifes ayant usurpé le droit des chefs) put difficilement être détruit 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.*<sup>14</sup>

Les Zélotes (Spinoza ne les nomme pas explicitement mais c'est bien d'eux dont il s'agit ici), Pharisiens par leur idéologie religieuse, défendirent le Temple, centre vital du champ symbolique juif, avec acharnement durant toute la guerre et particulièrement dans son dernier épisode (contre Titus) où ils périrent tous. Le Temple fut entièrement détruit et, avec lui, l'Etat d'Israël.

2°) Cette disparition définitive (de 70) le Christ, selon Spinoza, l'avait prévue. Un cinquantaine d'années avant l'effondrement définitif de l'Etat hébreu, il enseignait une seconde attitude (religieuse "et" politique) face à la dissolution de l'ordre symbolique juif et à l'invasion romaine. Cette seconde manière est fondée sur le paradoxe : elle enseigne l'obéissance aux pouvoirs établis. Mais cette obéissance est très singulière puisqu'elle s'accompagne d'une *désacralisation*

nécessaire de tout pouvoir établi particulier. Le Christ enseigne l'obéissance à la loi de l'Etat (de Moïse ou de César) parce qu'elle est la loi; parce que toute loi politique qui permet le rapport entre les hommes a, en elle-même, une positivité vitale, en tant qu'elle sauve les hommes de la misère absolue qu'engendre la solitude de l'état de nature. Mais alors que dans toute libre République le contenu de la loi peut être modifié par la souveraine puissance, lorsque le salut du peuple l'exige,<sup>15</sup> le sort même de l'Etat hébreu, sous la domination romaine et selon sa singularité historique, rend *impossible* toute initiative de réforme ou de rébellion. C'est pour cela que le Christ recommande aussi la pratique de non-résistance à l'injustice. Dans ces conditions particulières se soumettre à la loi c'est désirer que se maintienne le lien social, que la société ne sombre pas dans le chaos. Dans son aspect universel, l'enseignement du Christ, en opérant la distinction entre la fonction nécessaire et vitale de la loi et son contenu circonstanciel, découvrait la nature paradoxale du lien symbolique.<sup>16</sup> Cette distinction, le Christ l'opère explicitement en démarquant son enseignement, essentiellement éthique, de toute collusion politique *particulière*. *C'est le lien social qui est sacré*, la communauté des hommes en elle-même, et non la loi de tel ou tel Etat particulier fût-il un Etat religieux. A travers cette démarcation, le Christ conserve cependant l'essentiel de la loi de Moïse, c'est-à-dire l'esprit de fraternité entre Juifs, qu'enseignait cet Etat. Mais la fraternité est à présent enseignée pour tous les hommes sans exception. En extrayant l'esprit de fraternité de son contexte historique et politique particuliers (la théocratie hébraïque), le Christ démarque certes son enseignement de toute politique particulière et du nationalisme juif sur lequel s'appuie alors la résistance zélote, mais cet enseignement, qui constitue dans l'amour du prochain le ciment le plus fort de toute vie commune, *reste inséparable de l'idéal politique d'égalité sociale, de fraternité et de liberté collective*,

<sup>15</sup> TTP XX, G. III p. 241-242, A. II p. 330; *Traité politique* IV, 6.

<sup>16</sup> Nous avons étudié cette distinction, et le lien paradoxal qu'elle ouvrait nécessairement, dans le chapitre VII § 1 de notre ouvrage, *La stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*, Vrin 1996.

<sup>14</sup> TTP XVII, G. III p. 215, A. II p. 293.

qui lui a donné naissance et dont il porte toujours avec lui la promesse.<sup>17</sup> Ce qu'enseigne en effet le Christ c'est, dans une situation historique qui est, selon lui, sans issue politique pour l'Etat hébreu, un retour aux principes de cet Etat. Or ce retour enveloppe paradoxalement non pas le salut de l'Etat hébreu mais sa disparition. Cependant, cette disparition de l'Etat, dans le dépassement de sa particularité théocratique liée à ses origines barbares, se fait au profit de la réalisation universelle des principes démocratiques de cet Etat, adaptés à des hommes déjà engagés dans le processus de civilisation. Car le «retour aux principes» est ici retour aux principes mêmes de la socialité.

L'Etat hébreu était en effet parfait pour un peuple barbare vivant en autarcie économique, politique et idéologique. Il devient une absurdité historique pour des hommes civilisés, ouverts au commerce (tant des idées que des marchandises) avec le monde extérieur, comme c'est le cas sous l'empire romain. Dans ces conditions, l'esprit de la démarche "politique" du Christ a quelque chose de machiavélien. Confronté à la mutation radicale imposée par la fortune romaine, il s'agit certes d'abandonner provisoirement le lieu figé du pouvoir mais c'est pour susciter la résistance/soulèvement de la puissance de la vie pour une appropriation d'un

temps et d'un espace historiques collectifs hors des rapports de domination. Contrairement à l'illusion zélote, le retour aux principes ne peut donc pas être une reterritorialisation nationaliste, mais ne peut être, à l'inverse, qu'une universalisation ou une internationalisation des principes qui ont présidé à la naissance de cet Etat... et, il faut ajouter, de tout Etat.

Dans le chapitre XVI du *TTP*<sup>18</sup> Spinoza a posé, en effet, les quatre principes de consentement mutuel qu'il considère comme nécessairement enveloppés dans une promesse au principe de toute vie commune : 1°) agir selon les commandements de la raison ; 2°) réfréner sa convoitise ; 3°) ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fit ; 4°) défendre le droit d'autrui comme s'il s'agissait de son propre droit. On peut certes lire, dans ces préceptes, l'écho hobbién d'une problématique de la loi naturelle. Il est cependant possible d'y lire, aussi, dans une acception plus proprement spinoziste, car plus proche des thèses de *l'Ethique*, l'expression des lois naturelles, non de la raison mais des affects - à condition de lire ces préceptes à partir des lois de l'imitation que supposent les points 3 et 4, à partir desquels s'expliquent 1 et 2, comme effets de rationalité et formation d'une «Humanité».<sup>19</sup> Quiconque enfreignant un des termes de la promesse devenant par son acte même, «inhumain», ennemi du lien commun qui est le «bien commun». Dans ce fondement éthique de la société, Spinoza nous inciterait donc à reconnaître la socialité même, en son essence, avant sa constitution politique dans des lois particulières et sous la détermination d'un pouvoir particulier. C'est alors le *conatus* du corps

<sup>17</sup> «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 (...). 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 la 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», *TTP* XVII, G. III p. 216, A. II p. 293-294. F. Belo écrit : «Le droit de rachat sur les terres vendues à cause de la disette ("la terre ne sera pas vendue avec perte de tout droit, car la terre m'appartient et vous <Israélites> n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes", Lv. 25,23) se complète par l'année jubilaire (de 50 en 50 ans), pendant laquelle la terre et la propriété rurale reviennent à l'ancien propriétaire (Lv. 25, 23-55). Bien que cela, selon de Vaux, n'ait jamais été mis à exécution (et pour cause) le principe de l'extension y est manifeste, de même que son but, la justice, l'égalité sociale : "il n'exploitera pas son prochain ni son frère" (Dt. 15, 2) ou "qu'il n'y ait donc pas de pauvre chez toi" (Dt. 15, 4).» (*op. cit.* partie II ch. 1 p. 72).

<sup>18</sup> *TTP* XVI, G. III p. 191, A. II p. 264.

<sup>19</sup> Avant toute organisation et toute coercition politiques, c'est l'amour de soi, mais aussi la compassion, la bienveillance, la miséricorde, voire l'indignation (cette «haine envers quelqu'un qui a fait du mal à un autre», *Eth.* déf. 20 des Affects) qui conduisent les hommes à ne pas faire à leurs semblables ce qu'ils ne voudraient pas qu'il leur fût fait et à défendre le droit d'autrui (c'est-à-dire la vie même de l'autre semblable) comme s'il s'agissait de leur propre droit (cf. *Eth.* III, 27 scolie et corollaires, 29 et scolie). Nous résumons dans tout le passage qui suit l'analyse déjà développée dans notre article : «Enseignement du Christ et résistance dans le *Traité Théologico-politique* de Spinoza», in *La Bible et ses raisons. Diffusion et distorsions du discours religieux (XIV<sup>e</sup> siècle-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996.

collectif qui est à lire dans la promesse, soit la persévérance en un être qui est le lien social lui-même sous la forme, d'abord, d'un lien naturel des affects constitutif de l'humanité des hommes par là même capables d'agir selon les commandements de la raison, de réfréner leur convoitise... La promesse, dit alors clairement la vérité éternelle enveloppée dans le désir de vivre ensemble : la promesse n'exige aucune obéissance à des lois particulières mais elle *sacralise le lien social lui-même*, le désir de vivre et de décider ensemble. Car le désir de société enveloppe une aspiration radicale à la démocratie;

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<sup>20</sup>

Et c'est cette aspiration de vivre selon la «volonté de tous ensemble» qui s'exprime dans l'«établissement très ferme» de la promesse. Comme le dit Antonio Negri, cette affirmation d'un «pouvoir» qui est «volonté de tous» apparaît à la fois «comme un écho (...) de la pensée républicaine de l'humanisme aux monarchomaques protestants», et comme «une virulente polémique anticipée contre la “volonté générale”»,<sup>21</sup>

La puissance sociale de la promesse c'est ainsi la puissance même du corps collectif, du désir de société comme puissance continue de constitution politique. Mais c'est aussi l'affirmation d'une volonté collective de résistance, «de tous ensemble», à toute logique de domination politique qui tendrait à briser le lien social, à renvoyer les individus à la solitude et à transformer la société en désert. Aussi faut-il aussi défendre le droit d'autrui comme son propre droit : *jusque denique alterius tanquam suum defendere*; c'est le principe de résistance inhérent à la promesse, déjà agissant en creux dans le précepte : «de ne faire à personne ce qu'(on) ne voudrait pas qui (nous) fût fait». Or tout l'enseignement du Christ repose dans ce précepte «tout ce que vous voulez

que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux; car c'est la Loi et les Prophètes» (Matthieu, ch. VII v. 12).<sup>22</sup> Ce qui apparaît sous forme seulement négative lors du pacte social originel devient précepte positif dans l'enseignement du Christ. Le désir de société enveloppe ainsi une éthique du désir qui, en acte, est «religion vraie» : la laïcisation de la religion est alors corrélative de la sacralisation du lien social comme être même du collectif.

La loi de Moïse et des Prophètes, pour le Christ, se résume donc positivement en une règle du don qui appelle l'égalité de l'échange, base positive et rationnelle de la persévérance commune, dont l'épanouissement intégral n'existe qu'en démocratie. L'enseignement du Christ tend donc à réaliser le principe même de la vie collective, à savoir son *conatus* démocratique, et l'esprit démocratique d'égalité sociale, de fraternité et de liberté collective, au principe de l'Etat de Moïse, trouve son expression adéquate dans l'enseignement du Christ.<sup>23</sup>

#### LA FOI, COMME PRATIQUE, ET LA RÉSURRECTION COLLECTIVE DES CORPS

Dans la clôture politique de la Palestine du premier siècle, cet enseignement, qui a extrait l'essentiel d'une culture juive dégénérée en de funestes superstitions afin de l'universaliser, peut

<sup>22</sup> Dans le ch. XV du *TTP*, Spinoza renvoie le lecteur au «Sermon sur la Montagne» tel que le restitue l'Évangile selon Matthieu, ch. VII v. 12, et qui contiendrait toute «la doctrine du Christ».

<sup>23</sup> C'est en ce sens que Spinoza peut écrire en *Traité Politique* VII, 30, que se comporter «véritablement (...) en vicaire du Christ» c'est, en politique, comme le fit de manière exemplaire le pontife romain à la demande des Aragonais, défendre toujours et premièrement - pour une multitude libre du choix de son gouvernement - l'institution explicite de l'«imperium» populaire contre l'élection d'un monarque. Et si, malgré ce sage conseil, la multitude choisit quand même la monarchie, défendre l'établissement «d'usages équitables» dans la continuité des coutumes propres «au génie de la nation» considérée, et surtout l'établissement juridico-politique d'une force de résistance de fait aux actions du monarque selon laquelle pourra s'affirmer, sous la forme d'une «assemblée populaire», la puissance politique que possède le peuple de manière inaliénable. En politique donc, être fidèle à l'enseignement du Christ c'est être machiavélien si, comme le dit Spinoza, le projet fondamental du «très perspicace florentin» a été de «montrer combien une libre république doit se garder de confier totalement son salut à un seul homme» (*TP* V, 7).

<sup>20</sup> *TTP* XVI, G. III p. 191, A. II p. 264.

<sup>21</sup> A. Negri, *L'Anomalie Sauvage. Puissance et Pouvoir chez Spinoza*, PUF 1982 p. 191-192.

apparaître alors comme essentiellement subversif. Le Christ enseigne un nouvel ordre symbolique, qui rompt avec le nationalisme dont la stratégie de résistance est suicidaire, et ouvre sur un nouveau champ symbolique qui déborde les frontières de l'Etat d'Israël pour s'étendre au monde entier. Cette religion nouvelle (au sens cicéronien d'une nouvelle manière pour les hommes de se «relier»), n'est rien d'autre que cette instance du symbolique universel par laquelle la puissance de la multitude peut enfin, dans le lien intrinsèque qui rattache chaque être à la communauté de tous les hommes, se déployer et trouver son salut. L'enseignement du Christ c'est, pour tous les hommes, le support symbolique au service du salut collectif. «Révéler l'humanité à elle-même en lui dévoilant ses vrais besoins, telle était, semble-t-il, la stratégie conçue par le Christ», écrit Alexandre Matheron;<sup>24</sup> et cette stratégie subvertit les frontières d'Israël et son champ symbolique :

Ce que le Christ dit de plus grand de lui-même, c'est qu'il est le temple de Dieu, et cela parce que Dieu, comme je l'ai montré, s'est manifesté principalement dans le Christ.<sup>25</sup>

Le Christ, en se substituant au temple, est ainsi le producteur du nouvel espace du «Fils de l'homme collectif», hors des rapports de domination.<sup>26</sup> Car ce qui est projeté, c'est l'extension et l'expansion illimitées de la puissance du corps social en dehors du fétichisme des codes superstitieux et des logiques de pouvoir : c'est la résurrection collective des corps.

Le Christ, dit Spinoza, «tire ses disciples d'entre les morts pour autant qu'ils suivent son exemple»,<sup>27</sup> c'est-à-dire pour autant qu'ils entrent dans cette pratique puissante de justice et de charité, constitutive de fraternité, d'égalité et de plaisir de vivre ensemble, qui est la dynamique même de leur résurrection. C'est dire que la

bénédition des corps, déjà en partie libérés de la fascination de l'argent et des honneurs, libérés de la superstition de la Loi et de la crainte de la mort, est immédiate et matérielle : c'est «en possession de l'éternité»,<sup>28</sup> la jouissance même de la liberté collective dans l'amour du prochain. Ce qu'enseigne le Christ, c'est bien une pratique de la puissance des corps, du soulèvement collectif de la vie, contre les logiques mortifères de la domination. Le Christ (la puissance de la parole devenue «chair») est donc le nouveau Temple, le nouveau centre symbolique, la nouvelle loi qui, transgressant toutes les frontières, enseigne cette fraternité universelle que les Hébreux, se croyant les seuls élus de Dieu, avaient jalousement (selon Spinoza) réservés pour eux-mêmes. Le nouveau centre est donc partout et nulle part de manière privilégiée, mais là seulement où règne effectivement «l'esprit du Christ», c'est-à-dire où sont les *pratiques* puissantes de Justice et de Charité<sup>29</sup> et où l'on peut dire ce que Jean dit pour le Christ, là où «le Verbe s'est fait chair»<sup>30</sup> - c'est-à-dire pratiques communes de libération.

La Loi de Moïse avait certes «seulement en vue le bien public et l'intérêt de l'Etat» (soit le besoin du corps individuel et du corps collectif), alors que l'enseignement du Christ concerne lui non seulement l'action extérieure mais aussi «le consentement même de l'âme» (*animi consensum*).<sup>31</sup> Mais cela ne signifie pas que l'opposition des bienfaits corporels/politiques, dans l'Etat hébreu (le bien-être matériel des sujets), et les bienfaits «spirituels» de l'enseignement du Christ, soit l'opposition entre le corps et l'esprit. Bien au contraire. C'est parce que la bénédiction attendue de la foi est éminemment matérielle, qu'elle concerne *tout le désir* - et par là même nécessairement aussi la puissance des corps - qu'elle peut être profondément «spirituelle». Ce qui doit être alors opposé, c'est seulement l'extériorité des bienfaits matériels (dans le plaisir de la consommation) liés aux codes politiques, économiques et idéologiques d'une époque, et la plénitude, matérielle, qui est

<sup>24</sup> Alexandre Matheron *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne 1971, p. 62.

<sup>25</sup> Lettre 75 à Henri Oldenburg, G. IV p. 316, A. IV p. 340.

<sup>26</sup> «Ce mouvement du *messianique* du cercle BAS <basiléique : de *basilea* = royaume> en extension géographique *proclame* le Fils de l'homme collectif ; cette stratégie politique vers la table mondiale du rassasiement a, elle aussi, un nom dans la tradition messianique : c'est *l'espérance*», F. Belo, *op. cit.* IV chapitre 3 p. 336-337.

<sup>27</sup> Lettre 75 à Oldenburg, G. IV p. 315, A. IV p. 340.

<sup>28</sup> *Id. ibid.*

<sup>29</sup> Lettre 76 à Albert Burgh, G. IV p. 318, A. IV p. 342.

<sup>30</sup> Lettre 75 à H. Oldenburg, G. IV p. 316, A. IV p. 340.

<sup>31</sup> *TTP V*, G. III p. 70, A. II p. 103.

simultanément celle de l'esprit (c'est la «même chose» dit Spinoza)<sup>32</sup>, en deçà de la détermination de ces codes.

La foi provoque, en effet, un véritable déplacement de l'objet du désir, elle suscite une conversion. Et c'est du lieu matérialiste de cette conversion qu'il faut comprendre la pratique puissante de libération qu'enveloppe l'enseignement du Christ. Car cette conversion est aussi un retour au principe même de la vie dans son affirmation, par-delà toutes les perversions subies. Qu'est-ce que, pour Spinoza, le fondement même de la foi - en deçà des croyances dans lesquelles elle se cristallise - sinon, dans le rapport à soi, la confiance intrinsèque en la vie que chaque être exprime dans et par la persévérance en son être qui est persévérance en et par Dieu : *conatus* ? Dans l'*acquiescentia in se ipso* du sage ou l'*animi consensum* du fidèle, en deçà de toute croyance et de toute représentation, la foi c'est la pratique puissante et commune de la vie en son affirmation. Que cette affirmation ait besoin paradoxalement de la médiation de la représentation, voire de la croyance pour se déployer, c'est ce que Spinoza enseigne aussi. Et nous retrouvons une réponse à ce besoin de la nature humaine avec l'élaboration des sept dogmes de foi universels - il faudrait dire de croyance - proposés par Spinoza aux désirs des ignorants. Entre la foi et la croyance il y a un lien paradoxal et une véritable tension. En effet, ce que demande le Christ, pour accéder à la «vraie manière de vivre»,<sup>33</sup> c'est le désinvestissement des valeurs ordinaires tant sociales (honneurs, richesses, plaisirs), que religieuses-superstitieuses (les cérémonies, les cultes...). Or l'abandon des formes religieuses-superstitieuses ne peut être que paradoxal et tendantiel, puisque le Christ - conscient de la nécessité des conditions concrètes de possibilité de la réception de son message - ne peut pas recommander explicitement cette rupture. Il enseigne même par la médiation de ce support : c'est dans et par la continuité des coutumes et des habitudes qu'il travaille à la désacralisation et au désinvestissement des formes

superstitieuses qui les constituent.<sup>34</sup> Et c'est la pratique collective de la justice et de la charité qui doit rendre de plus en plus inessentiels (et par là même tendantiellement inutiles) les formes historiques religieuses-superstitieuses à travers lesquelles cette pratique s'est tout d'abord développée, avant que ces formes n'apparaissent explicitement comme celles du pouvoir et de la fortune et, par là même, comme les véritables obstacles à l'épanouissement collectif de la vie. Car c'est bien du pouvoir de ces superstitions sociales et religieuses, qui maintiennent les âmes et les corps dans la tristesse et dans la crainte, dont il faut se libérer afin de progressivement accéder à cette béatitude du fidèle, que rend possible la seule pratique puissante et collective de vie vraie, de justice et de charité, dans le plein consentement de l'âme.

#### UNE PRATIQUE TENDANTIELLE DE RUPTURE AVEC LES CODES SOCIOLOGIQUES, POLITIQUES ET ÉCONOMIQUES DOMINANTS

La vie éternelle nécessite, selon l'enseignement du Christ, une rupture avec ce que le vulgaire appelle «les biens terrestres». Cela est manifeste par Marc ch. X, verset 21, auquel nous renvoie la note marginale V du ch. III du *TTP*. Le passage fait allusion aux paroles du Christ à un homme riche qui affirme avoir observé tous les commandements de la Loi de Moïse depuis son enfance et demande ce qu'il lui faut faire encore pour avoir la vie éternelle : «Une seule chose te manque, lui répond Jésus : va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor au ciel ; puis viens, suis-moi». A ceux qui observent la Loi, Moïse promettait «la sécurité de la vie et des avantages matériels» ;<sup>35</sup> mais que cela ne suffise pas pour obtenir la vie éternelle, c'est ce qu'affirme le récit de Marc. Le passage porte sur la contradiction entre la possession de biens matériels et le désir de parvenir à la vie éternelle. Or, il s'agit là d'une vérité pratique spinoziste. Le début du *Traité de la Réforme de*

<sup>32</sup> «L'Âme et le Corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue», *Eth.* III 2 scolie.

<sup>33</sup> *TTP* XII, G. III p. 162, A. II p. 221.

<sup>34</sup> Cf., à ce propos, le chapitre 1 de notre étude «Les raisons de l'échec de l'enseignement du Christ et la constitution du christianisme dans le *Traité Théologico-politique* de Spinoza» in *Les Fruits de la dissension religieuse. Fin XVe-Début XVIIe siècle*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998.

<sup>35</sup> *TTP* III, G. III p. 47-48, A. II p. 73.

*l'Entendement* détermine en effet les trois codes sociologiques dominants, fascinants pour le désir : la richesse, les honneurs, le plaisir.<sup>36</sup> Dans le passage de Marc, Jésus enseigne que sauver sa vie c'est, avant tout, perdre ses biens (la vente des biens est ici le moyen du don et du partage "à chacun selon ses besoins"). Le véritable disciple c'est donc celui qui rompt avec les codes sociologiques, économiques et idéologiques dominants, pour suivre le Christ, c'est-à-dire pour prendre le chemin du salut ou du «royaume de Dieu».<sup>37</sup> Dans *l'Ethique* il est plusieurs fois question de l'aliénation qu'engendre la richesse. Par exemple, Spinoza écrit :

L'argent est devenu l'instrument par lequel on se procure vraiment toutes choses et le résumé des richesses, si bien que son image occupe d'ordinaire plus qu'aucune chose l'Ame du vulgaire ; on ne peut guère en effet imaginer aucune sorte de Joie sinon avec l'accompagnement comme cause, de l'idée de la monnaie.<sup>38</sup>

Chez l'homme ordinaire, l'image de l'argent domine en permanence son esprit car :

plus il y a de choses auxquelles se rapporte une image, plus elle est fréquente, c'est-à-dire plus souvent elle devient vive et occupe l'esprit.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Il s'agit de fait, pour Spinoza, d'une rupture avec la matrice même de la croyance. Mais le simple fidèle a encore, pour cela, un très long chemin à parcourir... en réalité, la rupture est, pour lui, graduée et tendentielle. Elle suppose qu'aux valeurs superstitieuses se substituent les seules valeurs constituantes de la socialité : la fraternité, l'amour de la liberté commune, l'amour de l'égalité. Le début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* exprime, quant à lui, l'effondrement d'une vision du monde dominée par la crainte (et, secondairement, l'espoir qui lui est corrélatif). C'est l'effacement d'un certain sens et d'une certaine valeur illusoirement attribués à l'existence ordinaire : soit la fin d'une croyance. Mais la croyance en la valeur des valeurs ordinaires et la croyance au Dieu de la superstition ne procèdent elles pas du même procès désirant de l'homme ignorant et impuissant ? Pour Spinoza, en effet, les croyants sont des athées qui s'ignorent (*TTP* préface, G. III p. 8, A. II p. 22-23) tandis que les athées sont des croyants qui s'ignorent («Les athées ont coutume de rechercher sans mesure les honneurs et les richesses...», Lettre 43 à J. Osten, G. IV p. 219, A. IV p. 272).

<sup>37</sup> Cf. la lecture que F. Belo donne de ce passage, *op. cit.* III ch. 2 p. 233-237 et IV ch. 3 p. 334.

<sup>38</sup> *Ethique* IV appendice ch. 28;

<sup>39</sup> *Ethique* V proposition 11. Cf. aussi la proposition 13.

Chez le philosophe (comme chez le vrai fidèle), l'âme fera en sorte que toutes les affections du corps, c'est-à-dire toutes les images des choses, se rapportent à l'idée (ou à la représentation juste) de Dieu.<sup>40</sup> Pour l'homme ordinaire, c'est au contraire l'image de l'argent qui occupe la place de l'idée de Dieu. L'argent est devenu Dieu c'est-à-dire tout ou le principe même de toutes choses. Tel est le processus de fétichisation qu'opère l'avare qui fait, d'un objet partiel, l'objet total de son désir.<sup>41</sup> L'affirmation de l'idée de Dieu est donc incompatible avec l'image dominante de l'argent. Le vrai fidèle, comme le philosophe, vivent pauvrement. De ce point de vue, la pauvreté comme choix est aussi le chemin de la vertu (et/ou de la puissance); elle est déjà, par elle-même gage de piété. C'est ainsi que les «pauvres» sont identifiés aux «pieux», et opposés à la superbe des dominants qui, *en tant que tels*, ne peuvent pas être sauvés.<sup>42</sup> L'élection qui gratifie «la vertu véritable», apparaît alors concerner, en premier lieu, les «pauvres». Et la pratique puissante de justice et de charité apparaît ainsi, de fait, comme une pratique de libération relevant directement des masses dominées.

Le sens de cette pauvreté n'est cependant pas l'ascétisme ;<sup>43</sup> ce sont au contraire ceux qui sont dominés par l'image de l'argent, qui réduisent la vie du corps :

Ils donnent bien au Corps sa pâture selon la coutume, mais en cherchant à épargner, parce qu'ils croient perdue toute partie de leur avoir dépensé pour la conservation du Corps. Pour ceux qui savent le vrai usage de la monnaie et règlent leur richesse sur le besoin seulement, ils vivent contents de peu.<sup>44</sup>

C'est déjà la critique du type d'homme de l'idéal ascétique que produit le capitalisme. Cependant l'argent n'est pas en lui-même un vice; il n'est,

un vice que chez ceux qui sont en quête d'argent, non par besoin ni pour pourvoir aux nécessités de la vie, mais parce qu'ils ont appris l'art varié de s'enrichir et se font honneur de le posséder.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> *Ethique* V proposition 14.

<sup>41</sup> *Ethique* IV scolie de la proposition 44.

<sup>42</sup> *TTP* III, G. III p. 56, A. II p. 80, qui cite Sophonie, chapitre III verset 12-13.

<sup>43</sup> Cf. la lettre 44 à Jarig Jelles, G. IV p. 228-229, A. IV p. 277.

<sup>44</sup> *Ethique* IV, appendice ch. 29.

<sup>45</sup> *Ethique* IV, appendice ch. 29.



Comme l'enseigne le Christ à l'homme riche, il faut savoir abandonner ses biens afin de sauver sa vie. L'homme riche, stupéfait du conseil du Christ, s'enfuit.<sup>46</sup> Et sans doute, pour Spinoza la communauté des disciples du Christ développe-t-elle, en acte, l'idée d'un communisme réel mais embryonnaire, du corps social, qui s'efforce de devenir celui de l'humanité entière.<sup>47</sup>

En 1671, dans une lettre à Jarig Jelles, commentant un livre intitulé *Homo politicus*, qui place le souverain bien dans «les honneurs et les richesses» et qui explique le «moyen d'y parvenir» en rejetant «toute religion intérieure», Spinoza y oppose le «mépris généreux des richesses» de Thalès de Milet qui enseignait :

toutes choses sont communes entre amis, les Sages sont les amis des Dieux, toutes choses appartiennent aux Dieux, donc toutes appartiennent aux Sages.<sup>48</sup>

La «religion intérieure» du fidèle, comme la religion du sage (à laquelle Spinoza ramène «tous les désirs et toutes les actions dont nous

sommes cause en tant que nous avons l'idée de Dieu ou en tant que nous connaissons Dieu») <sup>49</sup> contribuent à cet «établissement de l'amitié», dont l'*Ethique* nous dit qu'elle est aux «fondements de la cité»,<sup>50</sup> soulignant ainsi, parallèlement au *TTP*, le sens et la valeur éthico-économique du désir de société et de la «promesse» qu'il exprime, au principe de toute vie commune. Si «le désir insatiable doit amener, et en fait a amené la ruine des Etats»,<sup>51</sup> le désir d'égalité - de mettre toutes choses en commun - est au contraire, dans l'amitié (comme politique à l'état pur étendue à la multitude entière) intrinsèque au *conatus* du corps collectif.

Or l'enseignement du Christ tend à effectivement réaliser le sens et la valeur économique-politiques de la promesse. Ainsi, ce que la puissance de la raison pourrait logiquement actualiser pour la vie commune de quelques uns, la puissance pratique de la foi ne pourrait-elle pas, en effet aussi, le rendre politiquement et institutionnellement possible pour tous ?<sup>52</sup> Le Christ, a qui ont été révélées «les décisions de Dieu qui conduisent les hommes au salut»<sup>53</sup> n'a-t-il pas pu rationnellement et

<sup>46</sup> «Alors Jésus regardant autour de lui, dit à ses disciples : Comme il sera difficile à ceux qui ont des richesses d'entrer dans le Royaume de Dieu !», Marc X verset 23.

<sup>47</sup> Au sein du mouvement des Collégiants - que Spinoza a fréquenté de 1660 à 1663 à Rijnsburg - Pierre Balling (qui est un des correspondants de Spinoza), préconise, dans la mesure du possible, le communisme des biens. Les Collégiants affirment que le christianisme est une nouvelle façon de vivre et de sentir plutôt qu'une croyance en des dogmes intangibles. Comme le dit L. Kolakowski, «le mouvement des Collégiants incarne le maximum social de conscience religieuse non exclusive» (*Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse dans le lien confessionnel au XVIIIe siècle*, Gallimard 1987). En effet, au sein des collèges, la conscience religieuse est quasiment réduite à la conscience laïque du lien à autrui constitutif de l'humanité de chacun comme du corps social primitif. Ainsi, les Collégiants retrouvaient-ils pratiquement le sens et la valeur de la promesse au principe de la vie sociale et, d'un point de vue biblique, le droit qu'avait chaque Hébreu de «prophétiser» dans la démocratie originaire du premier pacte passé avec Dieu (*TTP XVII*, G. III p. 206, A. II p. 283). Pourtant les Collégiants sont impuissants à tirer les conséquences politiques, socialement transformatrices, de leur prise de position subversive dans le champ religieux. C'est la limite idéologique du mouvement.

<sup>48</sup> Lettre 44, G. IV p. 228-229, A. IV p. 277. Cf. à ce propos A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*; éd. Minuit 1969 p. 612, ainsi que, du même auteur, «Spinoza et la propriété» in *Anthropologie et politique au XVIIIe siècle*, Vrin reprise 1986.

<sup>49</sup> *Ethique* IV, scolie 1 de la proposition 37.

<sup>50</sup> *Id. ibid.*

<sup>51</sup> Cf. lettre 44, G. IV p. 228-229, A. IV p. 277.

<sup>52</sup> Il serait totalement illusoire de croire qu'en politique l'enseignement seul de la fraternité suffit. Cet enseignement est voué à la perversion et à l'échec s'il ne trouve pas des relais institutionnels. Spinoza pense même qu'il doit être soutenu, dans son action, par la force de l'ensemble constitutionnel de l'Etat, comme ce fut le cas dans l'Etat hébreu (*TTP XVII*, G. III p. 212, A. II p. 290). Or, comme l'écrit F. Belo, si «le but STR <stratégique> du messianique et de l'*ecclesia* est la transformation de la F.S. <formation sociale> (...), dans la situation d'impuissance politique qui est celle des classes dominées de l'empire romain», ce but est historiquement irréalisable (*op. cit.* p. 385). «Que dans une situation d'impuissance économique et politique, le messianique ne puisse pas assurer la transformation du M.P.E. <mode de production esclavagiste>, ceci implique qu'il n'est opératoire que dans la mesure où la F.S. lui fournit des codes, des moyens économiques, politiques et idéologiques pour qu'il devienne une pratique révolutionnaire : le messianique *de lui-même* n'en a pas, il n'est pas révolutionnaire» (*Ibid.* p. 381). Sur ce qu'en pense Spinoza, *pour son temps*, cf. la partie 3 de notre article (*op. cit.* 1996) qui traite de la convergence problématique de la religion vraie et du désir de démocratie dans la libre République des Provinces Unies.

<sup>53</sup> *TTP I*, G. III p. 21, A. II p. 37.

politiquement concevoir (et par là même pratiquement anticiper) cette perspective historique «absolue» d'un communisme mondial, actualisé par la multitude dans l'affirmation «entièrement absolue»<sup>54</sup> de son Droit ? Dix-sept siècles plus tard, Spinoza, devant ce qui n'est encore qu'une utopie confrontée aux pouvoirs constitués et aux effets contre-productifs des lois réelles des passions humaines, laisse cependant - à cause de la productivité même de son ontologie de la puissance - la question historiquement ouverte.

Laurent BOVE (Université d'Amiens)



---

<sup>54</sup> *Omnino absolutum*, dit le *Traité politique* ch. XI, 1, pour désigner le caractère radical de l'auto-organisation (autonome) de la multitude en démocratie.